



Author unknown. *Aeolipile illustration*. 1876. Bron:
Wikimedia Commons.

Leidschrift

Anchoring Innovations
Traditie als fundament voor innovatie

Jaargang 40, nummer 2, juni 2025

Colofon

Kernredactie:

Wouter Hofland
Sem van Atteveld
Thomas Brinkman
Suzanne van Spijker

Lay-out en kaftontwerp:

Jesse Dijkshoorn
Jasper van der Meer
Martijn van 't Zelfde

Redactie:

Dr. Diederik Smit
Jesse Dijkshoorn
Babs van Eijk
Wouter van der Hoff
Douwe Koot
David Lindeboom
Marieke Nolten
Jan Verkoren
Martijn van 't Zelfde
Annemarijn Zoontjes

Secretariaat:

Doelensteeg 16
2311 VL Leiden
071-5277205
redactie@leidschrift.nl
www.leidschrift.nl

Zet- en drukwerk:

Leiden University Press

Comité van Aanbeveling:

Prof. dr. C.A.P. Antunes
Dr. J. Augusteijn
Kim Beerden
Dr. M.J. Janse
Prof. dr. H.J. Paul
Prof. dr. J.S. Pollmann
Carolien Stolte
Prof. dr. H. te Velde

Illustraties:

De redactie heeft getracht zoveel mogelijk bestaande auteursrechten op illustratiemateriaal te respecteren. Eventuele rechthebbenden kunnen zich wenden tot de redactie.

© 2025 Stichting Leidschrift, Leiden

Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd en/of vermenigvuldigd zonder schriftelijke toestemming van de redactie.

ISSN 0923-9146. Jaargang 40, nummer 2, juni 2025

Leidschrift verschijnt drie maal per jaar. Nummers zijn verkrijgbaar in fysieke en digitale vorm via www.leidschrift.nl. Prijzen vindt u elders in dit nummer. Een jaarabonnement (2025) kost €32,50 (studenten €29,95). Het abonnement kan elk gewenst moment ingaan en wordt automatisch verlengd. Opzeggingen dienen drie maanden voor het verschijnen van een nieuw nummer schriftelijk te worden ingediend.

Redactioneel	5
Renske Janssen, Basil Nelis & Louis Verreth Inleiding: in de geschiedenis verankerd	7
Efstathia Dionysopoulou Finding-Retrieving-and-Bringing-Back to Egypt the Cultic Implements of the Egyptian Gods: The Development of an Innovative Device for the Ideological Discourse of the First Ptolemies	17
Rogier E. M. van der Heijden <i>What's in a name?</i> Verankering van heden en verleden in stedelijke namen in het Romeinse Midden-Oosten	33
Eden Dijkstra <i>Urbs opulentissima in imperio:</i> De stad als een 'agent van verankering'	53
Joëlle Kraaijeveld 'Thuis' in de diaspora? Verankeringsstrategieën in de onderhandeling tussen oude en nieuwe Joodse identiteiten in Romeins Klein-Azië	79
Enid Holweg Van slavernij tot contractarbeid: ankers van stagnatie	99
Personalia	123
Mededelingen	125



3 OKTOBER
VEREENIGING
LEIDEN

Al 451 jaar vieren en herdenken we Leidens Ontzet op 3 oktober. Steun dit levendige erfgoed en **word lid van de 3 Oktober Vereniging**. Met jouw bijdrage houden we tradities als de optocht en de uitreiking van haring en wittebrood in ere.

3oktober.nl



Beste lezer,

Waar het eerste nummer van Leidschrift van 2025 de primeur had als eerste volledig digitale nummer, heeft dit nummer ook iets nieuws: een samenwerking met een onderzoeksproject. En we zijn direct voor een groot project gegaan: *Anchoring Innovation*. Dit project, bestaand uit ca. 100 wetenschappers verspreid over de opleidingen archeologie, oude geschiedenis en klassieke talen van verschillende universiteiten in Nederland, is spraakmakend en ook veel geschiedenisstudenten krijgen ermee te maken in hun studie. Ook de Universiteit Leiden levert enkele belangrijke vertegenwoordigers, zoals de wetenschappelijk directeur prof. dr. Ineke Sluiter.

In samenwerking met de *Anchoring* vertegenwoordigers dr. Renske Janssen, dr. Basil Nelis en Louis Verreth (ook allemaal Leids) besloten we om op zoek te gaan naar senior auteurs en studenten wier werk bij het project aansluit. Dit heeft geresulteerd in een prachtig nummer waarin drie bijdrages van meer gevestigd onderzoekers en drie bijdrages vanuit studenten opgenomen zijn. Deze bijdrages laten mooi zien hoe het theoretische concept van het verankeren van innovatie heel breed toepasbaar is – binnen de oudheid maar ook tot ver daarbuiten. Daarnaast gaf deze samenwerking ons als redactie een erg leerzaam kijkje in de keuken van een geschiedwetenschappelijk onderzoeksproject.

Wij zouden namens de Leidschrift redactie graag alle auteurs willen bedanken, en in het speciaal dr. Renske Janssen wegens de prettige samenwerking gedurende het hele totstandkomingsproces.

Veel leesplezier!

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

Nu beschikbaar bij
Leiden University Press

Slavery & the Dutch State

Dutch
Colonial
Slavery
and Its
Afterlives

EDITED BY:
Rose Mary Allen
Esther Captain
Matthias van Rossum
Urwin Vyent

TRANSLATION:
Mischa Hoyinck
Robert Chesal

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

It is the paradox at the heart of the Dutch Republic: how could a state emerge from resistance to political slavery and subjugation by a foreign power, only to become a colonial empire that promoted slavery all over the world? *Slavery and the Dutch State* shows how the modern Dutch state and its predecessors were complicit in colonial slavery.

It describes the roles of various actors, such as enslaved people, administrators and merchants in the Netherlands and the colonized societies. More than thirty authors discuss the afterlives of slavery, the systematic nature of slavery in the nineteenth and twentieth centuries, the worldwide scope of slavery, and the various individuals, groups and organizations that had interests in slavery and colonialism starting in the sixteenth century.

Slavery & The Dutch State
Slavery & The Dutch State

Redacteuren: Rose Mary Allen, Esther Captain,
Matthias van Rossum, Urwin Vyent € 136.00 |
9789087284602 | 16 april 2025

Te bestellen via www.lup.nl

Inleiding: in de geschiedenis verankerd

Renske Janssen, Basil Nelis & Louis Verreth

Anchoring Innovation: een onderzoeksprogramma

In dit themanummer van Leidschrift worden vijf artikelen over uiteenlopende onderwerpen gepresenteerd die zowel in tijd als ruimte sterk uiteenlopen: van het Ptolemeïsche Egypte van de vierde eeuw v. Chr. tot het Trier in de Romeinse Keizertijd; van Joodse gemeenschappen in Klein-Azië in de oudheid tot de plantagekolonies in Suriname van de negentiende eeuw. Hoewel deze onderwerpen zeer divers zijn, hebben alle artikelen in dit nummer een gemeenschappelijk kenmerk: ze maken gebruik van het concept ‘anchoring innovation’ (het verankeren van innovatie).

Sinds 2017 is een interdisciplinair team van geesteswetenschappers, werkzaam aan universiteiten door heel Nederland, betrokken bij een onderzoeksprogramma dat zich bezighoudt met dit concept. Het programma heeft twee doelen. Ten eerste laat het zien dat innovatie niet alleen het domein is van de ‘harde’ bètawetenschappen en technologie – waarmee het doorgaans wordt geassocieerd – maar dat ieder domein van de samenleving openstaat voor innovatie. Ten tweede benadrukt het programma het belang van de menselijke factor in de totstandkoming van innovatie op al die verschillende terreinen. Het richt zich op de mediterrane wereld van 800 v. Chr. tot ongeveer de vijfde eeuw n. Chr., een periode die bekendstaat als de ‘Klassieke Oudheid’. Het concept ‘anchoring innovation’ is bijzonder vruchtbaar gebleken voor verschillende disciplines, zoals literatuur, geschiedenis, archeologie, taalkunde, geneeskunde en sociale psychologie. Maar het reikt verder dan de Klassieke Oudheid alleen. Dit themanummer van Leidschrift heeft twee doelen: enerzijds laat het zien hoe ‘anchoring innovation’ sinds de start van het onderzoeksprogramma is toegepast en anderzijds onderstreept het de veelzijdigheid van het concept door mogelijke toepassingen buiten de oudheid te verkennen.

De kern van ‘anchoring innovation’ is dat innovatie pas acceptabel, begrijpelijk en wenselijk wordt binnen een samenleving of gemeenschap als deze goed verankerd is in een reeds bestaand kader. Of, zoals mede-projectleider Ineke Sluiter het begrip definieert: het gaat om ‘the adoption by a relevant social group of an idea, practice, technique, or object, where this

adoption has not yet occurred.¹ Het kan een bijzonder effectieve strategie zijn om het nieuwe, een innovatie, te verankeren in het oude, dat vaak gezag heeft vanwege zijn ouderdom. Maar het raamwerk waarin innovaties verankerd zijn, hoeft niet per se oud te zijn. Het belangrijkste is dat het raamwerk vertrouwd is, of dat het vertrouwd lijkt, en die vertrouwdheid kan alleen worden gecreëerd door effectieve verankering. Innovatie moet niet worden verward met een uitvinding, zoals vaak gebeurt in de context van sociale innovatie en economie. ‘Uitvinding’ en ‘innovatie’ zijn namelijk twee verschillende fenomenen: een uitvinding verwijst naar de creatie van een nieuw idee, praktijk of object, terwijl innovatie datgene is dat als ‘nieuw’ wordt gezien of als zodanig wordt geconstrueerd.

Volgens het project is innovatie per definitie afhankelijk van verankering. Verankering, of ‘Anchoring’, is een metafoor uit de sociale psychologie en wordt binnen *Anchoring Innovation* gebruikt om te beschrijven hoe mensen innovaties laten aansluiten bij bestaande kennis en praktijken, zodat ze geaccepteerd, onderschreven en overgenomen worden door een bepaalde sociale groep. Het concept van ‘agenten van verandering’ (‘agents of change’) is hierin bijzonder waardevol, omdat het laat zien dat innovatie in de eerste plaats door mensen wordt gedreven, zonder uit te sluiten dat niet-menselijke factoren de besluitvorming kunnen beïnvloeden.² Hoe succesvol een innovatie is, hangt af van de mate van verankering: zonder een succesvolle verankering blijft een uitvinding slechts een uitvinding en wordt het geen innovatie. Hierbij kan gedacht worden aan de *aeolipile*, een vroege versie van de stoommachine die voor het eerst genoemd wordt in het werk van de Romeinse auteur Vitruvius (c. 80-15 v. Chr.).³ Het apparaat werd in de oudheid gezien als een interessante curiositeit, maar was niet voldoende verankerd in de economische behoeften van deze periode om op grote schaal

Deze bijdrage is ondersteund door het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap (OCW) via de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO), als deel van het Anchoring Innovation Zwaartekrachtprogramma van OIKOS, de Nationale Onderzoeksschool Klassieke Oudheid Studiën Nederland (projectnummer 024.003.012). Voor meer informatie, zie www.anchoringinnovation.nl.

¹ I. Sluiter, ‘Anchoring Innovation. A Classical Research Agenda’, *European Review* 25.1 (2016) 20-38:21.

² S. Castelli, ‘General Introduction. Agents of Change’ in: S. Castelli en I. Sluiter ed., *Agents of Change in the Greco-Roman and Early Modern Periods. Ten Case Studies in Agency in Innovation* (Leiden en Boston, MA 2023) 1-27.

³ Vitruvius, *Over Bouwkunst* 1.6.2.

te worden toegepast. Een recenter voorbeeld is de Segway, die werd gepresenteerd als een revolutionaire innovatie in het personenvervoer, maar uiteindelijk lang niet zo succesvol werd als de uitvinders hadden verwacht omdat hij voor de meeste mensen veel te duur bleek, en bovendien te groot was voor normale stoepen. De Segway, kortom, was niet voldoende verankerd in het stedelijke landschap waarvoor hij bedoeld was.

Er zijn verschillende vormen van verankering. In een publicatie uit 2016 onderscheidt Sluiter twee belangrijke types. De eerste is ‘horizontale verankering’, waarbij een nieuw idee, object of praktijk wordt gekoppeld aan iets vertrouwds in een ander hedendaags domein, bijvoorbeeld een drone omschrijven als een vliegende computer met een camera of sensor. De tweede is ‘verticale verankering’, waarbij innovaties worden verbonden met historische precedents, zoals de Amerikaanse Senaat, die is vernoemd naar de Romeinse *senatus*.⁴ Sindsdien is het concept verder ontwikkeld en zijn er nieuwe varianten geïdentificeerd, zoals ‘dubbele verankering’, waarbij een innovatie in twee domeinen tegelijk wordt verankerd. Een voorbeeld hiervan is terug te vinden in het wapen van het Koninkrijk der Nederlanden, waarin de dubbele oorsprong van het Nederlandse koningshuis in één symbool wordt samengebracht: de Franse spreuk *je maintiendrai* verwijst naar het Huis van Oranje, en de gouden leeuw naar het Huis van Nassau. Een andere subvariant van verankerde innovatie is ‘negatieve verankering’, waarbij een innovatie expliciet afstand neemt van een ongewenst domein – bijvoorbeeld in het geval van Sappho, de Griekse dichteres uit Lesbos, die schrijft dat ‘sommige mensen van x houden, anderen van y, maar ik zeg dat het beste is om de wens van je hart te vervullen’.⁵ Door haar eigen werk op deze manier negatief te verankeren in de mening van anderen, benadrukt ze haar eigen originaliteit. Tenslotte is er nog ‘ontankering’ (het loskoppelen van een innovatie van een eerder anker), vaak gecombineerd met ‘herankering’ (het creëren van een nieuw, alternatief anker) – denk bijvoorbeeld aan de neiging om standbeelden van eerdere heersers te vernietigen en te vervangen door beeltenissen van nieuwe veroveraars. Ont- en herankering zijn ook vaak terug te zien in naamgeving: denk bijvoorbeeld aan de manier waarop de Franse extreemrechtse politieke partij *Front national* in 2018 haar naam veranderde in

⁴ Sluiter, ‘Anchoring Innovation’, 23. Zie verder: I. Sluiter, ‘Old Is the New New: The Rhetoric of Anchoring Innovation’ in: R. Boogaart, H. Jansen en M. van Leeuwen ed., *The Language of Argumentation* (Cham 2021) 243-260: 248.

⁵ Sappho, fragment 16 Neri, vers 1-4: C. Neri, *Saffo, testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento* (Berlijn en Boston, MA 2021).

Rassemblement national. Dit kan worden geïnterpreteerd als een poging om zich te distantiëren van de sterke neonazistische connotaties van de term ‘Front’, ook al heeft ‘Rassemblement’ veel van dezelfde connotaties.

Verdere voorbeelden van deze subvarianten van verankering zijn te zien in enkele bijdragen aan dit themanummer. Zo laat Efstathia Dionysopolou zien hoe in het Ptolemaïsche Egypte het motief van het in tempels presenteren van cultische voorwerpen die waren gestolen en vervolgens teruggevonden, dubbel verankerd is in de inheemse Egyptische religie en in de erfenis van Alexander de Grote. Enid Holweg laat zien hoe in de negentiende eeuw de koloniale elites van Suriname een nieuw systeem van contractarbeid introduceerden dat werd gepresenteerd als een beter juridisch kader dan slavenarbeid: een vorm van ‘negatieve verankering’. Een goed voorbeeld van ‘ontankering’ is te zien in het artikel van Rogier van der Heijden: hij laat zien hoe de Romeinse keizer Hadrianus ervoor koos om de stad Jeruzalem om te dopen tot ‘Aelia Capitolina’, omdat de naam ‘Jeruzalem’ te veel aan de recente opstand van 70 n. Chr. herinnert.

Een volledig overzicht van het onderzoek binnen *Anchoring Innovation* voert voor deze bijdrage te ver, maar het is zinvol om de vijf observaties in gedachten te houden die Sluiter in 2018 in een artikel in het tijdschrift *Lampas* presenteerde:

- 1) Nieuw is niet altijd (werkelijk) nieuw.
- 2) ‘Oud’ en ‘nieuw’ zijn geen neutrale termen.
- 3) Dat innovatie ‘verankering’ behoeft, wil niet zeggen dat verankeren altijd een remmende of conservatieve werking zou moeten hebben.
- 4) Innovatie wijst zeker niet altijd op morele vooruitgang.
- 5) Verankering is niet iets statisch of eenduidigs, evenmin als perspectieven op het verleden dat zijn. Ankers worden geconstrueerd en aangepast en helpen zo zelf mee om vorm te geven aan de traditie van een groep.⁶

Bredere toepassing: denkkaders en historiografische hulpmiddelen

Het onderzoeksprogramma van *Anchoring Innovation* is, zoals gezegd, voornamelijk toegespitst op het verankeren van verschillende types

⁶ I. Sluiter, ‘Oud is het nieuwe nieuw. Een inleiding op *Anchoring Innovation*’, *Lampas* 51.4 (2018) 289-295:292.

innovaties in de Grieks-Romeinse oudheid en op de rol van de oudheid bij verankering in andere tijdperiodes.⁷ Het concept ‘anchoring’ is echter veel breder toepasbaar. Uit onderzoek is herhaaldelijk gebleken dat nieuwe uitvindingen rekening moeten houden met de zogenaamde ‘menselijke factor’, zoals sociale, psychologische en culturele omstandigheden, om op grote schaal geaccepteerd te worden en succesvol te zijn. Ook moderne technologische ontwikkelingen maken dus, bewust of onbewust, veelvuldig gebruik van ‘verankering’.⁸ Een populair voorbeeld is dat van de oplaadpoort van elektrische auto’s, die zeker bij vroege modellen vaak is ingebouwd op de plaats waar bij eerdere voertuigen de dop van de benzinetank zou zitten (zie: Afb. 1).⁹



Afb. 1: Een elektrische auto, met de oplaadpoort op de plaats van de benzinetank. (Wikimedia Commons)

⁷ Voor de verschillende deelthema's van Anchoring Innovation, zie *Anchoring Innovation: Domains*. <https://anchoringinnovation.nl/domains> (geraadpleegd 17 februari 2025).

⁸ Voor innovatie als een ‘socio-technisch proces’, zie P. Maclaine Pont, R. van Est en J. Deuten, *Met beleid vormgeven aan socio-technische innovatie. Essay in opdracht van de directie Kennis en Innovatie Strategie van het Ministerie van Infrastructuur en Milieu*; Rathenau Instituut (Den Haag 2015), 8. Zie ook E. Rogers, *Diffusion of Innovations* (derde editie; New York 1983) 223-226 voor zijn bespreking van het concept ‘compatibility’. Voor de negatieve effecten op de maatschappelijke inbedding van nieuwe energietechnologie, zie *Sociale innovatie en maatschappelijke inbedding*. <https://www.rvo.nl/onderwerpen/sociale-innovatie-maatschappelijke-inbedding> (geraadpleegd 18 februari 2025).

⁹ Sluiter, ‘Anchoring Innovation’, 29-30.



Afb. 2 & 3. Screenshots van de icoontjes voor knippen en plakken in de tekstverwerkers van Apple (links) en Microsoft (rechts). Screenshots van de auteurs.

Er zou ook gedacht kunnen worden aan de icoontjes die in veel digitale tekstverwerkers worden gebruikt: pictogrammen van een schaar en een lijmkwast zijn zo sterk verankerd in de fysieke wereld dat ze ideaal zijn om op beknopte en herkenbare wijze naar digitaal knippen en plakken te verwijzen (zie: Afb. 2 & 3).

Toch zou het, zoals hierboven al kort is aangestipt, onterecht zijn om bij de term 'innovatie' alleen aan nieuwe technische uitvindingen te denken. Het concept 'anchoring' is bedoeld als een 'denkinstrument' (een *tool for thinking*), dat helpt om verschillende onderzoeksgebieden binnen de geesteswetenschappen met elkaar te verbinden die zich bezighouden met de manieren waarop mensen nadenken over de balans tussen 'oud' en 'nieuw'.¹⁰ Ook voor historici die aan andere tijdsperiodes dan de oudheid werken, is 'anchoring' een waardevol concept. Innovatie en verandering zijn immers van alle tijden. De manier waarop verschillende samenlevingen in verschillende tijdsperiodes 'nieuwheid' interpreteren en beoordelen, evenals de omstandigheden waaronder nieuwe ontwikkelingen al dan niet geaccepteerd worden, zijn dus een natuurlijk onderwerp van historische studie en centraal voor ons historisch begrip.

Dit is met name het geval voor historici die werken op de grenzen in de traditionele historische periodisering. De grenzen tussen historische

¹⁰ *Anchoring Innovation: Our Program*. <https://anchoringinnovation.nl/our-program> (geraadpleegd 18 februari 2025).

tijdvakken en de termen die gebruikt worden om deze periodes te omschrijven zijn vaak een heet hangijzer. In de loop der jaren zijn er herhaaldelijk stemmen opgegaan die pleitten voor een minder binair perspectief op de overgang tussen, bijvoorbeeld, de oudheid en de middeleeuwen, of de middeleeuwen en de renaissance.¹¹ Al even interessant is de neiging om te spreken over ‘lange eeuwen’ voor periodes waarvan belangrijke centrale kenmerken eerder opkwamen, of natuurlijk later verdwenen, dan de definitie van een eeuw als exact 100 jaar lijkt te suggereren.¹² Het concept ‘anchoring’ kan ons helpen om op een innovatieve manier over historische periodisering en tijdsindeling na te denken en om in meer detail te onderzoeken hoe het oude en het nieuwe zich in dergelijke overgangsperiodes tot elkaar verhouden. Het kan ook, zeker voor historici die zich bezighouden met periodes die gezien worden als tijdperken van intensieve verandering, bijdragen aan een kritische (her)evaluatie van de veelgebruikte, en veelbesproken, tegenstelling tussen ‘revolutie’ en ‘evolutie’: op welke manieren zijn ook de schijnbaar plotselinge veranderingen die we ‘revoluties’ noemen verankerd in het verleden, en hoe beïnvloedt dit de terminologie die we gebruiken om dergelijke ontwikkelingen te beschrijven?

‘Anchoring’ is voor historici ook interessant als analytisch hulpmiddel voor het bestuderen van historische bronnen – met name voor diegenen die zich bezighouden met narratieve, journalistieke, juridische en politieke bronnen, zoals kronieken, krantenartikelen en opiniebijdragen, en transcripten van parlementaire debatten. De manier waarop onze bronnen veranderingen en innovaties presenteren, beoordelen en op dergelijke ontwikkelingen reflecteren, kan niet alleen bijzonder waardevol zijn voor ons begrip van deze bronnen zelf, maar ook van de maatschappelijke context waarin ze werden geschreven. De schrijvers of sprekers in dergelijke bronnen

¹¹ Zij bijvoorbeeld het debat over de term ‘Late Oudheid’, bijvoorbeeld in E. James, ‘The Rise and Function of the Concept “Late Antiquity”’, *Journal of Late Antiquity* 1.1 (2008) 20-30. De term ‘renaissance’ impliceert al een dubbele scheidslijn, namelijk tussen oudheid en ‘duistere’ middeleeuwen enerzijds, en tussen middeleeuwen en de herboren ‘verlichting’ van de renaissance zelf anderzijds. Zie G. Campbell, ‘Introduction’ in: Idem ed., *The Oxford History of the Renaissance* (Oxford 2023) 1-10: 1.

¹² De term ‘de lange negentiende eeuw’ lijkt het meest gebruikt te worden, maar ook ‘de lange achttiende eeuw’, ‘de lange vijftiende eeuw’, en zelfs (recentelijk) ‘de lange renaissance’ worden in academische context gebruikt. Voor deze laatste term, zie Campbell, ‘Introduction’, 5.

moesten immers aansluiten bij de gedachtewereld van de verwachte lezer en diens kennis, aannames en overtuigingen om op overtuigende wijze hun boodschap over te dragen. De manier waarop dergelijke bronnen veranderingen beschrijven, kan ons dus veel vertellen over de waarden van de samenlevingen waarin ze werden geproduceerd. Presenteren ze nieuwe ontwikkelingen als radicaal, of als verankerd in het verleden? Hoe draagt dit bij aan hun oordeel over deze gebeurtenissen en aan de bredere maatschappelijke discussie daarover?

Het debat over de verhouding tussen ‘nieuw’ en ‘oud’, en de waardering daarvan, speelt zich echter niet alleen af in de historische bronnen, maar ook in het werk van historici zelf. Het concept ‘anchoring innovation’ kan dus niet alleen een belangrijke bijdrage leveren aan het begrijpen en interpreteren van historische ontwikkelingen, maar ook aan onze zelfreflectie op ons werk als historici. Niet alleen binnen Oudheidstudies, maar ook binnen Geschiedenis als vakgebied in het algemeen, hebben zich in de loop der tijd grote veranderingen voorgedaan. Waar de negentiende-eeuwse Leopold von Ranke nog stelde dat het de taak van de geschiedschrijving is om ‘simpelweg te stellen hoe het eigenlijk geweest is’, is er sindsdien een veelheid aan historische benaderingen ontstaan.¹³ Ieder van deze benaderingswijzen biedt een alternatieve manier om met geschiedenis om te gaan. Met name in de afgelopen decennia is er hierdoor meer ruimte gekomen voor de perspectieven van mensen en groepen die lang niet vertegenwoordigd zijn geweest. Ook als historici zijn we dus voortdurend bezig met het verankeren van innovaties – of het nu in de inleiding van een artikel is, of bij het schrijven van een onderzoeksvoorstel of collegeomschrijving. Zorgvuldige zelfreflectie is hierbij op zijn plaats, en ook hier biedt ‘anchoring innovation’ een waardevolle ‘tool for thinking’.

‘Anchoring innovation’ in dit nummer

Deze inleiding sluit af met enkele observaties over de manier waarop de auteurs in dit Leidschrift-nummer verankeringsstrategieën in en na de oudheid bespreken.

De eerste twee artikelen, van de hand van Efstathia Dionysopoulou en Rogier van der Heijden, verkennen de verankering van machtsstructuren in

¹³ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Leipzig 1885) vii.

de oudheid. Dionysopoulou onderzoekt in de enige Engelstalige bijdrage van dit nummer de strategieën die de Ptolemaeïsche vorsten gebruikten om steun te verwerven voor hun nieuwe machtspositie in het voorheen door farao's geregeerde Egypte. Zij laat aan de hand van de retoriek rond cultusbeelden zien dat de Ptolemaeërs een stevige basis voor die positie veiligstelden door de beeldenpolitiek van hun voorganger op de Egyptische troon, Alexander III ('De Grote') van Macedonië, te imiteren. Het stuk van Van der Heijden sluit daar mooi bij aan met een aantal casestudies over hoe de hellenistische periode op haar beurt kon fungeren als een stabiel anker in de Romeinse tijd. Hij toont dit aan in een bespreking van de Grieks-hellenistische naamgeving van steden die de Romeinen in het Midden-Oosten veroverden. Zo laat hij zien dat de lokale elites in die steden voornamelijk continuïteit met het recente hellenistische verleden nastreefden bij hun keuze voor reeds bestaande namen als Antiochië en Ptolemais. De casestudies van Van der Heijden en Dionysopoulou verkennen hoe politieke regimes vaak gebruik maken van 'verticale' verankeringsstrategieën: nieuwe machthebbers suggereren vaak een sterke continuïteit met het positief geëvalueerde verleden. Het verleden fungeert hierbij als een vertrouwd anker voor hun nieuwe machtsbasis, zoals we eerder al zagen bij het voorbeeld van de keuze van de *founding fathers* van de Verenigde Staten voor het Romeinse instituut van de senaat.

De artikelen van Eden Dijkstra en Joëlle Kraaijeveld verschuiven de focus van politieke verankering naar de verankering van religie en religieuze identiteit in de Romeinse wereld. Daarbij geven zij beide voorbeelden van 'horizontale verankering', waarbij een lokale religieuze gemeenschap contemporaine rituelen overneemt van een naburige gemeenschap. Dijkstra bespreekt daartoe de introductie van Romeinse godsdienst in het Keltische Trier. Hij verklaart de verspreiding van enkele specifieke Romeinse gebruiken in de stedelijke en landelijke omgeving van deze stad, zoals de overname van de Capitolijsse Jupiterzuil, door te wijzen op de status van de stad als een belangrijk centrum van Gallo-Romeinse religie in de regio. Dijkstra concludeert dat we steden in het Romeinse Rijk als 'agenten van verankering' kunnen zien. Kraaijeveld laat zien hoe Joodse gemeenschappen in Klein-Azië vanaf de tweede eeuw n. Chr. (na de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem, hun spirituele centrum, in 70 n. Chr.) hun Joodse identiteit steeds sterker gingen benadrukken. Dit deden ze echter door deze tegelijkertijd te verankeren in de lokale context van de Griekse poleis. Enerzijds pasten ze typisch Joodse identiteitssymbolen toe binnen Grieks-Romeinse contexten;

anderzijds namen ze elementen uit de Grieks-Romeinse cultuur over en gaven die een Joodse invulling.

Enid Holweg toont, tot slot, het potentieel van het concept ‘anchoring’ voor de studie van latere historische periodes en buiten de mediterrane wereld. Zij bestudeert de intrede van contractarbeid in Suriname aan het begin van de negentiende eeuw in verhouding tot de arbeid die tot dan toe verricht was in slavernij. Ze laat zien hoe dit nieuwe arbeidssysteem sterk verankerd bleef in de reeds gangbare slavernijpraktijken gericht op exploitatie en winst – een geval van ‘horizontale’ verankering – maar tegelijkertijd ook de werkomstandigheden licht verbeterde in overeenstemming met ideeën over de positie van vrouwelijke arbeiders en de zorg voor zieken.

De vijf artikelen in dit themanummer vertegenwoordigen niet alleen op zichzelf innovatief onderzoek, maar dragen ook op betekenisvolle wijze bij aan de verdere ontwikkeling van het concept ‘anchoring innovation’. Door te laten zien hoe effectief dit concept kan worden toegepast binnen uiteenlopende domeinen, onderstrepen zij de intrinsieke kracht ervan: juist door toepassing op specifieke casestudies kan het concept verrijkt, verfijnd en verder ontwikkeld worden.

Als gastredacteurs wensen wij u veel leesplezier!

Finding-Retrieving-and-Bringing-Back to Egypt the Cultic Implements of the Egyptian Gods: The Development of an Innovative Device for the Ideological Discourse of the First Ptolemies

Efstathia Dionysopoulou

The death of Alexander III (surnamed the Great) in Babylon in 323 BCE was followed by intense negotiations among his commanders for the division of his vast empire, which extended from Greece to India. Ptolemy, son of Lagos, one among the numerous generals of Alexander, was quick to hold his ground in these negotiations. He took over control of Egypt, first as governor (or satrap) of this territorial subdivision of Alexander's empire and then as king and Pharaoh of his independent kingdom. As such, he founded a new royal dynasty, which ruled until the defeat of the Egyptian fleet at the battle of Actium in 31 BCE and the capture of Alexandria by the Roman general Octavian in the subsequent year.

The new political landscapes that emerged from the fierce rivalry between the *Diadochoi* and *Epigonoï* of Alexander III for control over territories of the former empire and delimitation of their kingdoms' sphere of influence led to the development of new motifs that articulated meaningful ideological discourses of dominance and supremacy. One such motif had emerged since the early years of Ptolemaic presence in Egypt. It revolved around the recovery and return of the stolen cult statues and their restoration to the Egyptian temples from which they had been removed. Through an analysis of the situational and historical contexts of the texts in which the motif appears, this paper examines the possible origins and stages of development of this innovative ideological device, which appears to have been successfully and rapidly embedded into the frame of Hellenistic Egypt's social representations.¹ It also suggests a reading of the motif's

¹ On the concept of social representations, see S. Moscovici, *Social Representations: Explorations in Social Psychology* (Cambridge 2000) xiii: "a system of values, ideas, and practices with a twofold function: first, to establish an order which will enable individuals to orientate themselves in their material and social world and to master it; and secondly to enable communication to take place among the members of a community by providing them with a code for social exchange and a code for naming and classifying unambiguously the various aspects of their world and their individual and group history."

representational meaning alternative to the interpretations that have been proposed so far, which chiefly focus on ideas of Ptolemaic military triumph along with universalistic and imperialistic tendencies or rely too heavily only on certain configurations of political semiosis to derive its meaning.²

The Emergence of a New Motif: The Satrap Stela and the Time of Alexander's Successors

Ineke Sluiter defines *innovation* as:

the adoption by a relevant social group of an idea, practice, technique, or object, where this adoption has not yet occurred. The ideas, practices, techniques, or objects are forms of purposeful or intentional change to solve newly identified problems or to cope with old issues in as yet unexplored way.³

² The motif has already been discussed on several occasions. The most important studies on the topic can be found in J.K. Winnicki 'Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods: On an Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies towards the Egyptians', *Journal of Juristic Papyrology* 24 (1994) 149-190; P. Briant 'Quand les rois écrivent l'histoire. La domination achéménide vue à travers les inscriptions officielles lagides' in: N. Grimal ed., *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques* (Paris 2003) 173-186; C. Thiers, *Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékon. Nouvelle édition commentée de la 'stèle de Pithom'* (CGC 22183) (Montpellier 2007) 39-49, 97-106; D. Schäfer, *Makedonische Pharaonen und Hieroglyphische Stelen. Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und Verwandten Denkmälern* (Leuven, Paris, Walpole, MA. 2011) 74-83; S. Müller, 'Arrian, the Second Sophistic, Xerxes, and the Statues of Harmodios and Aristogeiton' in: S. Svärd and R. Rollinger ed., *Cross-Cultural Studies in Near Eastern History and Literature* (Münster 2016) 173-202; D. Agut-Labordère, 'Persianism through Persianization: The Case of Ptolemaic Egypt' in: M.J. Versluys and R. Strootman ed., *Persianism in Antiquity* (Stuttgart 2017) 147-162; S. Pfeiffer, 'Finding the Gods of Egypt'. The Motif of Bringing Home the Statues of the Gods from Asia as a New Pharaonic Ideal of Ptolemaic Times' in: F. Coppens ed., *Continuity, Discontinuity, and Change. Perspectives from the New Kingdom to the Roman Era* (Prague 2021) 375-403, and recently C. Fisher-Bovet, 'The Power of Statues: Constructing Imperial Narratives under the Ptolemies', *The Journal of Hellenic Studies* 144 (2024) 261-279.

³ I. Sluiter, 'Anchoring Innovation: A Classical Research Agenda', *European Review* 25.1 (2016) 20-38, especially p. 21.

Following this definition, this paper considers the emergence of this motif as an innovative ideological device which appears, as such, in Egypt for the first time in priestly and royal inscriptions from the third century BCE. Of course, numerous pre-Ptolemaic narratives recount episodes of Egyptian gods and their statues in movement, as well as their return to Egypt.⁴ However, it must be noted that—as is true for this frequently-attested *topos* elsewhere in Near Eastern and Mediterranean ancient traditions—the narratives presented in these inscriptions make it seem as if the statues of the gods came back to Egypt miraculously of their own volition, even though the Pharaoh, in the background, took the necessary steps to ensure their return.⁵ By contrast, the motif of Finding-Retrieving-and-Bringing-Back to Egypt statues and other cult implements of Egyptian gods explicitly presents the Ptolemaic ruler as the main actor of the events.

The earliest known instance of this motif appears in the Satrap stela, dated to the year 7 of Alexander IV, in the month of Thot (November-December 311 BCE).⁶ At that time, Ptolemy, son of Lagus, governed Egypt as a satrap on behalf of Alexander IV. The text of the inscription was composed by the priests of Wadjet and Horus of Buto on the occasion of the satrap Ptolemy's restoration of a land donation which had been originally granted by the Pharaoh Khababash (338-336? BCE) and later revoked by a Persian King, whose name is transcribed as Ḥšr̥yš.⁷ The donation part of the inscription is preceded by an eulogy celebrating Ptolemy's military prowess,

⁴ For an overview, see the cases discussed in Pfeiffer, 'Finding the Gods', 382-393. Cf. Fisher-Bovet, 'The Power of Statues'.

⁵ See, for example, the episode of the return of statues to Egypt in the so-called Naos of Saft el-Henna from the reign of Nectanebo I in G. Roeder, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire* Nr. 70001-70050 (Leipzig 1914) § 314.

⁶ For an extended commentary of the inscription, see Schäfer, *Makedonische Pharaonen*, 31-201.

⁷ K. Sethe, *Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit* (Leipzig 1904) II 17,3-18,4. For an overview of scholarly debates on the identity of the Great King identified as Artaxerxes III or IV, or as a symbolic *persona* incarnating Xerxes, the arch-enemy of the Greeks, see L.A. Ladynin, 'Two Instances of the Satrap Stela: Tokens of the Graeco-Egyptian Linguistic and Cultural Interrelation at the Start of the Hellenism?' in: P. Kousoulis and K.D. Magliveras ed., *Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean* (Leuven 2007) 337-354; G. Gorre, 'The Satrap Stela: A Middle Ground Approach' *Journal of Egyptian History* 10 (2017) 59-62. For the donation account of the text, see Sethe, *Hieroglyphische Urkunden*, II 19,3-22.1.

highlighting his victories in crucial battles against *Asiatic* enemies. These campaigns had bestowed upon the satrap Ptolemy—who was officially acting as representative of Alexander’s dynasty—legitimate royal power over both the land of the Nile and the foreign territories.⁸ The Ptolemy’s military praise that the clergy of Buto had composed, which highlights the satrap’s dominance over the territories of the *Asiatics*, could not but have been of significance within the specific historical conjuncture that framed the composition of the text.

The erection of the stela and the composition of the praise for Ptolemy in return for the restoration of Khababash’s land donation to the temple of Buto followed the reconquest of the entire region of Syro-Palestine by Antigonos during the spring-summer of 311 BCE.⁹ Ptolemy did not regain control of the region until 301 BCE. At the time of the composition of the stela’s text, the primary challenge for Ptolemy was to protect Egypt from potential reprisals by Antigonos following the battle of Gaza.¹⁰ This threat was more real than ever, since Egypt no longer controlled the buffer zone of southern Syria. So, the clergy of this local sanctuary, fully aware of the temple’s strategic location in the northwestern Nile delta, a key defensive zone for Egypt, provided local divine support for the satrap Ptolemy by affirming his rightful claims over the contested territories of Syria and Palestine.

The eulogy opens with a list of the military virtues that Ptolemy had supposedly demonstrated in past conflicts over ‘*Koile Syria*’ with Alexander’s Successors. The priests identify Ptolemy’s opponents as *Asiatics*, a generic term rooted in Egyptian collective memory as the archetypal designation of Egypt’s eastern enemies. The first confrontation to which the priests

⁸ Sethe, *Hieroglyphische Urkunden* II 13,3-5: ‘He [i.e., Alexander IV] is as a king in the Two Lands and the foreign territories, his Majesty is among the Asiatics, while exists a satrap in Egypt; his name is Ptolemy’. *ἰwꜣf m nsw m t3.wy h3s.wt ἰw ḥmꜣf m-ḥnt(j) s tꜣ.w ἰw wn sr ‘3 m B3q.t Ptwlmys rnꜣf*

⁹ G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (New York, NY 2001) 18. Cf. Fisher-Bovet, ‘The Power of Statues’, 264, who has suggested a link between the erection of the stela and the victory of the Ptolemy at the battle of Gaza in 312 BCE. It should be noted that Ptolemy regained southern Syria after this battle, but this did not last. During the spring and summer of 311 BCE Ptolemy’s army was withdrawn from Syro-Palestine after its defeat by Antigonos. On an overview of the events following the battle of Gaza, see Grainger, *Syrian Wars*, 27-28.

¹⁰ Cf. I. Worthington, *Ptolemy I. King and Pharaoh of Egypt* (Oxford 2016) 124.

retrospectively alluded would then go back to 319/8 BCE, when Ptolemy sought to consolidate his satrapy after the Treaty of Triparadeisos. Recognizing the strategic importance of controlling Palestine and central Syria as military buffer-zones at the eastern frontiers of Egypt, he dispatched his general Nicanor to annex the region, expelling the local satrap, Laomedon, and establishing Ptolemaic garrisons in Syrian cities.¹¹ The second major conflict referenced by the Buto priests is the Battle of Gaza in late 312 BCE, fought within the framework of the Third War of the Successors (315–311 BCE). Ptolemy's forces decisively defeated the Antigonids,¹² allowing him to regain control over southern Syria and temporarily mitigate the risk of an Antigonid invasion to Egypt.¹³

Between the list of Ptolemy's military virtues and the onset of the campaign to Syria in 312 BCE, the priests of Buto interposed two events that must have carried strong ideological overtones, as suggested by the priests' decision to single them out. First, the satrap Ptolemy is reported to have brought back to Egypt the statues of the gods ('ḥm.w n nṯr.w) found among the Asiatics, along with all the required ritual equipment (dbḥ.w) and liturgical scrolls (b3.w R') of the temples of Upper and Lower Egypt and restored them to their initial place.¹⁴ Secondly, he made Alexandria—referred to as the fortress (p3 sbt) of the king Alexander—the seat of his administrative power, thus pointing to the transfer of Egypt's capital from Memphis to the Mediterranean coast.¹⁵ The exact date of this relocation remains uncertain. To believe the Satrap stela, he did so before the battle of Gaza, since the priests recount that the military preparations for the campaign to Syria in 312 BCE took place in the new capital.¹⁶ Diodorus mentions that Alexandria served as the base of Ptolemaic army during the revolt of Cyrene,¹⁷ thus suggesting that the transfer had already taken place before the summer of 313 BCE. It has been argued that Ptolemy's decision to relocate the capital was a political gesture of defiance against Antigonos' pretensions, who sought to emulate Perdiccas and establish a central authority within Alexander's former

¹¹ J.D. Grainger, *The Syrian Wars* (Leiden and Boston, MA 2010) 11-29. Cf. Worthington, *Ptolemy I*, 103.

¹² Grainger, *Syrian Wars*, 26-27; Worthington, *Ptolemy I*, 117-122.

¹³ Grainger, *Syrian Wars*, 25-26.

¹⁴ Sethe, *Hieroglyphische Urkunden* II 14,9-14,11.

¹⁵ Idem, 14,13-14,16.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Diod. 19.79.1.

empire.¹⁸ Thus, a date of the capital's relocation at the beginning of the Third War of Successors (315/4 BCE) seems highly probable.¹⁹ However, if we follow the order of the events, as they are listed by the priests of Buto, the return of the cult statues and ritual implements to the Egyptian temples must have preceded both the relocation of the capital and the battle of Gaza.²⁰ Given that Ptolemy lost control over Syria during 314 BCE—after Antigonos had successively expelled all the Ptolemaic garrisons from Syria—²¹ the return of the Egyptian gods' statues and ritual implements, which appears to be linked to a context of strife against the *Asiatics*, might date to back to 319/8 BCE. As previously noted, it was during this expedition of the Ptolemaic army that the newly (re)appointed satrap of Egypt first established his dominion over Syria-Phoenicia, thus building on the Pharaonic tradition of eastern conquests. In the particular context of rivalry among Alexander's Successors, this expedition aimed to provide Egypt with defensive ramparts on its Asian side. Whether forgeries or authentic relics that would have been abducted by past invaders of Egypt—particularly the Assyrians—²² the retrieval of cultic implements and their restoration in the Egyptian temples occurred for the first time and continued to recur, as we will see below, within the specific context of rivalries among the competing kingdoms of Alexander's successors in the East.

Interestingly, testimonies of classical authors credit the former ally and later rival of Ptolemy, Seleukos I, with similar symbolic gestures toward Hellenistic cities. Pausanias, for instance, praises the righteous and religious

¹⁸ Grainger, *Syrian Wars*, 25; Worthington, *Ptolemy I*, 124-125.

¹⁹ Cf. Schäfer, *Makedonische Pharaonen*, 86-98.

²⁰ J.K. Winnicki, 'Militäroperationen von Ptolemaios I. und Seleukos I. in Syrien in den Jahren 312-311 v.Chr.', *Ancient Society* 22 (1991) 147-201:168; Winnicki 'Carrying off', 171, who has suggested a link between the return of the statues and the participation of the Ptolemaic army in the battle of Gaza, has proposed that the mention of the statues comes in first place in the text due to the importance that this act would have held for the priests who composed the text. Similarly, Pfeiffer, 'Finding the Gods', 377-378. However, such a non-sequential ordering of events does not appear to be part of priestly discursive strategies—at least in those of the priestly synodal decrees promulgated in the aftermath of battlefields, in which the motif recurs only after the end of the battles, as an outcome of the successful military campaigns conducted by the Ptolemaic army in the East.

²¹ Hölbl, *A History*, 17; Worthington, *Ptolemy I*, 124-125.

²² On Assyrians as possible perpetrators of such abductions, see Thiers, *Ptolémée Philadelphe*, 100-102; Agut-Labordère, 'Persianism', 156-158.

attitude of Seleukos who returned to the Milesians the statue of Apollo, which had supposedly been taken to Ekbatana by Xerxes.²³ He is also credited with returning the statue of Artemis to Brauron.²⁴ In addition, according to Aulus Gellius, Seleukos is credited with the repatriation of a significant number of writings carried off by Xerxes' troops during the sack of Athens—²⁵ a gesture that strongly recalls the recovery in the region of Syria-Palestine and return to Egypt of liturgical scrolls by Ptolemy's army some years earlier.

As Jennifer Finn and Sabine Müller have suggested, such episodes of repatriation of stolen artifacts should be viewed as deliberate performances by the first generation of Alexander's successors, who sought for ideological purposes to fulfill and/or reproduce Alexander's plans.²⁶ In fact, several classical authors describe Alexander in Susa and Babylon proclaiming the return of artifacts supposedly stolen by Xerxes to their original cities.²⁷ This act, scholars have argued, was intended to imitate Cyrus and pose Alexander as panhellenic avenger of the violation of the cities' rights and the gods' properties.²⁸

In such a context, it appears that the motif of Finding-Retrieving-and-Bringing-Back cultic objects would have entered the realm of the Egyptian social representations on historical grounds. It would have been part of Ptolemy's broader policy to imitate elements of the ideological discourse of Alexander (*viz. imitatio Alexandri*), with which the satrap sought to present his government over Egypt under the patronage of Alexander's legacy. This legitimizing effect would have been of paramount importance in the context of the intense rivalries among the emerging Hellenistic kings, each vying for control of the territories derived from the dismantlement of Alexander's empire. So, it seems that the priests of the local sanctuary of Buto were not only aware of the wider political situation and the ideological

²³ Paus. 1.16.3.

²⁴ Paus. 8.46.3.

²⁵ Gell. *NA* 7.17.1-2.

²⁶ J. Finn, 'Alexander's Return of the Tyrannicide Statues to Athens', *Historia* 63.4 (2014) 385-403; Müller 'Arrian, the Second Sophistic', 173-202.

²⁷ Arr. *Anab.* 3.16.7-8; 7.19.1-2; Plin. *HN* 34.70; Val. Max. 2.10 ext. 1.

²⁸ Cf. T.S. Scheer, 'Die Geraubte Artemis. Griechen, Perser und die Kultbilder der Götter' in: M. Witter and S. Alkier ed., *Die Griechen und der Vordere Orient: Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Göttingen 2003) 59-85, especially p. 83 for the hypothesis of *imitatio Cyri* regarding Seleukos' motives behind the return of the statues of Apollo and Artemis.

principles guiding the actions of the new satrap of Egypt, which resulted from the productive pressure of present supra-local situations. They were also able to integrate and skillfully articulate its innovative components essentially anchored in Alexander's legacy—i.e., the return of the Egyptian gods' cult implements and the transfer of the capital—with elements of the local past that were anchored in specific timeframes. Thus, the local Egyptian clergy seems to have produced a discursive frame that fusions different *chronotopes*,²⁹ historical references, and political contexts. Besides the recognition of his military prowess proven in similar conflicts in the past, this frame provided the satrap Ptolemy with guarantees for local divine support in case Egypt—the core of his territory—would have been came under attack by the Antigonids.

However, it must be noted that there is, I think, a major difference between the gesture of Alexander and Seleukos on the one hand and that of Ptolemy on the other—one that suggests the reframing and adaptation of the motif to the needs of the Ptolemaic ideological agenda. Whereas Alexander and Seleukos retrieved and restored looted artifacts to cities in the periphery of their territory or sphere of influence, Ptolemy and his successors, as we will see below, retrieved objects related to local cults in annexed regions and restored them to the core of their territory. This shift suggests a more locally oriented ideological framework which this innovation might have addressed, tailored to the needs of the Ptolemaic state and its claims to legitimacy.

Reception and Development of the Motif: Priestly and Royal Inscriptions and the Time of the Successor's Descendants

The royal gesture of Finding-Retrieving-and-Bringing-Back to Egypt cult implements associated with the Egyptian gods from territories annexed to Egypt appears to have had a particular resonance with the ideological agenda of the first four Ptolemies, while the same does not seem to apply in the case of the Seleucids. With the sole exception of a passage in Pausanias—which,

²⁹ I use the Bakhtinian concept of *chronotopes* to refer to the multiple available temporally and spatially determined possibilities conditioning human action. On an overview of uses and meanings of the concept, see L. Steinby, 'Bakhtin's Concept of the Chronotope: the Viewpoint of an Active Subject' in: L. Steinby and T. Klapuri. ed., *Bakhtin and his Others. (Inter)subjectivity, Chronotope, Dialogism* (London 2013) 105-125.

in any case, should be treated with caution³⁰— that credits Antiochos I instead of Seleukos I³¹ with the return of the statues looted by Xerxes of Harmodios and Aristogeiton to Athens,³² the rest of the classical authors unanimously attribute such acts to Seleukos I, if not to Alexander himself.

In Egypt, the motif reappears during the reign of Ptolemy II. The retrospective compilation of events in the so-called ‘Pithom stela’, composed around 264 BCE by the Egyptian clergy of Amun of Tjeku in the eastern Nile delta, also commemorated an episode of retrieval and restoration of Egyptian gods’ statues that were found in Palestine during an expedition of the Ptolemaic army in Syria at the very beginning of the First Syrian War. The priests praised Ptolemy II for having found the Egyptian gods (nṯr.w) [i.e., their statues] in Palestine and took all the necessary actions for returning them to Egypt.³³ They also commemorated the statues’ reception ceremony and their reintegration into the Egyptian temples. Based on the order of events compiled by the priests, the retrieval of the statues must have occurred between 279 BCE and January 1, 273 BCE, when Ptolemy II and his wife, Arsinoe II, visited the eastern Nile delta to inspect the defense preparations in response to the advance of Antiochos’ I troops into Syria.³⁴ Before that, the Ptolemaic troops had invaded Syria in early 274 BCE, which, according to the Babylonian Astronomical Diaries,³⁵ prompted the mobilization of Antiochos I and part of the Seleukid army, who moved to that region against

³⁰ Paus. 1.8.5. On the passage in question and its problems, see Müller ‘Arrian, the Second Sophistic’, 175.

³¹ It has been suggested that the return of Harmodios’ and Aristogeiton’s statues might have taken place under the co-regency of Seleukos and Antiochos. This might be the reason of Pausanias’ confusion regarding the identification of the restoration’s author. See Müller ‘Arrian, the Second Sophistic’, 176n. 19.

³² Paus. 1.8.5. On the passage in question and its problems, see Müller ‘Arrian, the Second Sophistic’, 175.

³³ Sethe, *Hieroglyphische Urkunden* II 91-94. For the most recent edition of the stela, see Thiers, *Ptolémée Philadelphe* and especially p. 39-49, 100-106 for a thorough commentary on the passage related to the return of divine statues to Egypt.

³⁴ Sethe, *Hieroglyphische Urkunden* II 94-95. See also the commentary in Thiers, *Ptolémée Philadelphe*, 99, 107-117.

³⁵ A. Sachs and H. Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Vol. I. Diaries from 652 B.C. to 262 BC* (Vienna 1988) 344-345, ll. 29-32.

the Ptolemaic troops, which had been already encamped there.³⁶ Logically, it must have been this invasion of the Ptolemaic army into Syria that marked the beginning of hostilities of the First Syrian War, prompting the retrieval and return of the Egyptian god's statues to Egypt.³⁷ Once again, if not forgeries created for the purpose of enabling the performance of Ptolemy II, these statues would have been carried off from Egypt by the Assyrians. In any case, the priests of Tjeku do not refer to any specific perpetrator of the divine statues' abduction. Rather, the text emphasizes the ideological legitimacy that the statues themselves bestow upon Ptolemy II:

they [i.e., the divine statues] came before his Majesty, so that he [i.e., Ptolemy II] would be distinguished from (the rest of) the kings in order to exalt his royalty.³⁸

And elsewhere in the text:

they [i.e., the divine statues] distinguished his Majesty before his father Atum, the living great god of Tjeku, as a king eternally.³⁹

Here, again, the new motif clearly occurs in a context where both local and 'pan-Egyptian' support from gods and priests from the Upper and Lower Egypt —also central actors in this event—recognize the legitimate character of Ptolemy's power over Egypt. One can easily appreciate how significant this new motif was, especially considering the pressure under which Ptolemy II was under in 274 BCE. An uprising of his Galatian mercenaries, who claimed control over Egypt,⁴⁰ threatened his position, while the alliance of Antiochos I with Antigonos and Magas had completely encircled Ptolemy's territories. Thus, once again, the return of the Egyptian gods' cult objects would have acted as a token of securing local support to legitimize his authority over Egypt's core territory.

³⁶ J.K. Winnicki, *Late Egypt and her neighbours. Foreign Population in Egypt in the first Millennium BC* (Warsaw 2009) 118-119; Grainger, *Syrian Wars*, 84; Thiers, *Ptolémée Philadelphie*, 97-99.

³⁷ See also Thiers, *Ptolémée Philadelphie*, 99.

³⁸ Sethe, *Hieroglyphische Urkunden* II 91-92: jyꜣsn ḥft ḥmꜣf n-mrwꜣt tꜣnꜣt(w)ꜣf r nsw.w r sqꜣj nsj.tꜣf

³⁹ Idem, 93: tꜣnjꜣsn ḥmꜣf ḥft n jtꜣf Jtm nꜣr '3 'nh n Tkw m nsw r nhꜣ

⁴⁰ Paus. 1.7.2. Cf. Call. *Hymn* 4.184-195.

The motif persists under the reign of Ptolemy III but appears to have been enriched with an element that had not been present in earlier reigns. While the Satrap and the ‘Pithom’ stelae do not indicate a specific perpetrator for the cult object’s abduction, the royal and priestly inscriptions from Ptolemy’s III reign impute this sacrilegious act to the Persians—sometimes identified as Medes.

According to the lost Greek inscription of the *Monumentum Adulitanum*, which preserves an encomium of Ptolemy’s III military campaign during the Third Syrian War (246-241 BCE):

[...] He [i.e., Ptolemy III] crossed the river Euphrates, and subjugating Babylonia, Susiana, Persia and Media, and all the countries as far as Bactria, and seeking the sacred objects (τὰ ἱερά) that had been taken from Egypt by the Persians, and bringing them back to Egypt along with the other treasures coming from these places [...]⁴¹

The inscription can be safely dated to the early years of the reign of Ptolemy III, between 245 and 243 BCE.⁴² A contemporary source for the same event is the so-called Alexandria decree, promulgated in 243 BCE. It is the first in the series of the famous trilingual priestly synodal decrees, issued by some of the regular and extraordinary synods of Egyptian priests’ representatives gathered from across the country to interact and/or negotiate with the Ptolemaic kings. Both the preserved versions, written in Traditional Egyptian and Demotic languages, credit Ptolemy III with the return of cult images (šm.w nṯr.w) of the Egyptian gods that he had found in the subjugated foreign countries during his expedition in the Third Syrian War. The statues had previously been taken by the Medes, according to the Demotic version, or by the *Asiatics* of Persia, according to the Hieroglyphic version. The return of the cult statues took place once the victorious king had achieved dominance over a region extended from Syria to Susa. The Demotic version refers to his gesture as being ‘mnḥ’, ‘correct’ and ‘effective’ for Egypt, while the Hieroglyphic version implies that the restoration of the statues to their

⁴¹ W. Dittenberger, *Oriens graeci inscriptiones selectae* (Lipsia 1903), n° 54, ll. 17-22.

⁴² F.-X. Fauvelle-Aymar ‘Les inscriptions d’Adoulis (Érythrée). Fragments d’un royaume d’influence hellénistique et gréco-romaine sur la côte africaine de la mer Rouge’ *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 109 (2010) 135-160 and especially p. 138 on the date of the inscription.

temples was an act capable of preserving Egypt—Ptolemies' core territory—from turmoil.⁴³

The same motif recurs in a passage from the subsequent decree of the reign of Ptolemy III, which was promulgated at Kanopus in 238 BCE. By that time, Seleukos II had already reconquered the majority of the regions that had been subjugated by Ptolemy III in the preceding years, while under the treaty of 241 BCE, Egypt retained from these territories only Seleukia-in-Pieria.⁴⁴ The focus of the 'benefaction' part of the decree is on the praise addressed to Ptolemy III and Berenike II for having preserved Egypt by averting the risk of famine. So, within this non-military context, the priests choose to emphasize, albeit briefly, the effort of the monarch to retrieve the looted by the Persians cult images of the Egyptian gods (šḥm.w nṯr.w), and refer to it as part of a long list of 'effective deeds' done by Ptolemy for the Egyptian gods. At the same time, they relegate the memory of his military expedition to the East during the Third Syrian War to the background. Moreover, unlike the *Monumentum Adulitanum* and the Alexandria sacerdotal decree, the phrasing of the Kanopus decree frames Ptolemy's III campaign to the East as a defensive, rather than an offensive, war. This suggests an adaptive retelling of past events in order to become better aligned with the contemporary context surrounding the composition of the decree.⁴⁵

The last occurrence of the motif known to date is found in the Raphia decree. This priestly synodal decree was promulgated in 217 BCE, at the aftermath of the unexpected victory of Ptolemy IV over Antiochos III near Gaza, in the outskirts of Raphia. The battle is the central episode of the Fourth Syrian War (219-217 BCE), in which Antiochos' troops approached the borders of Egypt. The narrative of the retrieval and return of the Egyptian cult images (sšm.w/šḥm.w n3 nṯr.w) which suffered from the vandalism of the Medes follows the episode of Ptolemy's victory over Antiochos and falls within the description of Ptolemy's broader initiative to restore cult equipment and support the temples which had suffered from Antiochos'

⁴³ For the discussed passage, see Alexandria decree ll. 8-10 (Hieroglyphic) and ll. 27-28 (Demotic) in H. Altenmüller, Y. el-Masry and H.J. Thissen, *Das Synodaldekret von Alexandria aus dem Jahre 243 v.Chr* (Hamburg 2012).

⁴⁴ Grainger, *Syrian Wars*, 167-170.

⁴⁵ For the discussed passage, see Kanopus decree ll. 5-6 (Hieroglyphic), ll. 11-12 (Demotic), ll. 9-11 (Greek) in S. Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopus (238 v.Chr). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehen Ptolemaios' III und seiner Familie* (München 2004).

presence in the region of Syria-Palestine. Here again, the Egyptian priests impute the abduction of the Egyptian gods' statues to the Medes (*alias* Persians), thus largely following the same pattern as the inscriptions from his father and predecessor, Ptolemy III. However, a new element emerges in the motif. Along with the cult statues of the Egyptian gods, Ptolemy IV is said to have returned to Egypt animal mummies found in the sites of Syria-Palestine which had come under his control.⁴⁶

It seems to me highly improbable that Egyptian-style animal worship would have been practiced outside Egypt.⁴⁷ Instead, it seems more likely that the authors of the decree would have invented and singled out a mention of divine animals' bodies as a token specifically related to the ideological agenda promoted by Ptolemy IV. Of course, the Ptolemies' concern for the maintenance of animal cults in Egypt was general and diachronic.⁴⁸ However, the overall symbolic cycle of kingship power and transfer of legitimate rule from the predecessor to the successor, as expressed in divine animals' enthronement and succession, as well as the links developed between the deceased divine animals and Osiris' cult, mirrored ideological trends specifically promoted by Ptolemy III. These ideological trends were further exploited by Ptolemy IV into the development of his own ideological program to address succession issues and uprisings contesting his legitimacy.

In the Raphia decree, in particular, the retrieval and ceremonial restoration of divine bodies—both statues and mummies—into the temples of Egypt's core territory is followed by a second campaign against the 'territories of his enemies'⁴⁹ (possibly hinting at a Ptolemaic invasion of Seleukid Syria) and the dealing with an incident that seems to be related with an episode of mutiny of his army. In order to legitimize his actions/decisions, Ptolemy IV invokes the authority of the Egyptian gods—namely, the divine

⁴⁶n3 ntr.w (n) Kmy n3w-gmꜥw (r) t3yꜥw w'b.(t)

For the passage in question, see Raphia decree ll. 17-23 (Tell el-Mashkuta copy), ll. x+2-x+8 (Memphis copy). The inscriptions are published and/or commented in H. Gauthier and H. Sottas, *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV* (Cairo 1925); H.J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret* (Meisenheim am Glan 1966).

⁴⁷ Cf. Thissen, *Studien*, 59-60.

⁴⁸ For an overview, see for instance, D. von Recklinghausen, *Die Philensis-Dekrete. Untersuchungen über zwei Synodaldekrete aus der Zeit Ptolemaios' V. und ihre geschichtliche und religiöse Bedeutung* (Wiesbaden 2018) 265-275.

⁴⁹n3 tš.w n3 yꜥ f d dy.w

Raphia decree, l. 23 (Tell el-Mashkuta copy), l. x +8 (Memphis copy).

powers whose bodies he had ordered to be transferred from the periphery (or, in the terms of the Egyptian priests, from the territories that Ptolemy IV controlled outside Egypt) to the core, the land of the Nile.⁵⁰ The decree itself mentions that he took action to ensure the repatriation of divine bodies, so as to make known to the people in these foreign lands how great his concern was for the gods of Egypt.⁵¹ These are the gods whose protection and authority enabled Ptolemy to vanquish Antiochos within the context of a defensive, rather than offensive, war for Egypt, while also addressing his army's mutiny.

Thus, the contextual analysis of the new motif in the texts in which it appears suggests that its (re-)invention primarily addressed—at times on a historical and at other times on a symbolic level—the discourse used by the Ptolemies to cope with issues related to the maintenance of their power over Egypt. First, the motif recurs in the context of challenges that the Ptolemies faced for the preservation of the core territory of their kingdom, as reflected by the series of defensive wars in the East (with the exception of Ptolemy III's campaign, which was later reframed by the priests as defensive) that enabled the annexation of buffer-zones at the eastern frontiers of Egypt. Second, its appearance also seems to have been associated with situations that were marked by legitimacy-related issues, having arisen from opposing relationships with other Hellenistic rulers and internal contenders of their authority.

This innovative motif appears to have been re-invented some years after its first appearance, under Ptolemy III and Ptolemy IV, so as to become more relevant for the new circumstances surrounding the co-production of Egypt's elites' ideological discourse. The integration of the Persians as perpetrators of the abductions of the cult implements certainly appealed to the widespread anti-Persian sentiment among the Graeco-Macedonians.⁵² It was also anchored in the equally strong negative view that the Egyptians had for the two Persian dominations, as periods of molesting of the Egyptian temples.⁵³

⁵⁰ Raphia decree (Dem.), l. 25 (Tell el-Mashkuta copy); x+10 (Memphis copy).

⁵¹ Raphia decree, l. 20 (Tell el-Mashkuta copy).

⁵² Agut-Labordère, 'Persianism', 158-161.

⁵³ C. Thiers, 'Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion' *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 95 (1995) 493-516, especially 498-499; D. Klotz, 'Two Studies on the Late Period Temples at Abydos', *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 110 (2010) 127-163; Cf. D. Farout 'Je n'ai pas tué le taureau

However, the fact that from the priestly inscriptions the Persian perpetrator of sacrilege is mentioned only in the synodal decrees must not have been irrelevant to the need of the newly constituted 'Pan-Egyptian' decision-making body of the priests to perform a *polis*-related collective identity during the synods. Although the analysis of this innovation goes beyond the scope of this paper, it can be noted that for this new positional identity to be discursively effective, it needed to be anchored, among other things, in the framework of the social representations to whom it would have been addressed, namely the Ptolemies. To this end, the echoing nexus of pan-Hellenism, *polis* and Persian memory, transposed in local terms, would have been of importance.

Conclusions

In conclusion, this paper has aimed to show that the motif of Finding-Retrieving-and-Bringing-Back to Egypt the cult statues and other cultic implements of the Egyptian gods emerged as an innovative gesture, most likely developed as an *imitatio Alexandri*, within the context of the Successors' rivalries for the division of Alexander's empire. The intense negotiations between the Ptolemies, local priestly elites, and representatives of the Egyptian temples from across the country, on the occasion of the priestly synods, led to the reinvention of this motif, such that it became more relevant to new circumstances surrounding the co-production of the Egyptian elites' ideological discourses. While the motif did not reappear among the Seleucids, or in other Hellenistic kingdoms, in Egypt, it was rapidly developed into a true ideological device which was successfully and rapidly integrated into local frames of reference. Its use recurred within specific situational contexts that demanded an effort to reiterate the Ptolemies' legitimate possession of the land before the Egyptian priests and the local population, but also against internal and/or external eastern contenders of their authority, by assimilating the 'imperial' to the local.

divin ! Sésostris, Cambyse et Apis. Un procès mal instruit', *Égypte. Afrique & Orient* 115 (2024) 3-12.

What's in a name? Verankering van heden en verleden in stedelijke namen in het Romeinse Midden-Oosten

Rogier E. M. van der Heijden

De geschiedenis van het Romeinse Midden-Oosten is complex, zeker voor de periode tussen de verovering van de Levant door de Romeinse generaal Pompeius in 63 v. Chr. en de annexatie van het koninkrijk Nabatea in 106 n. Chr..¹ In deze periode vormde de Levant een politieke lappendeken van gebieden onder Romeins provinciaal bestuur, afhankelijke staten (soms als ‘vazallen’ aangeduid) en semi-onafhankelijke steden. Het noorden van de Levant (grotendeels het huidige Syrië en Libanon) omvatte de provincie Syria met een aantal stadstaatjes en tempelkoninkrijken. De zuidelijke Levant, het huidige Israël, Palestina (met uitzondering van de Negev woestijn) en het westelijk deel van Jordanië, vormde één of meerdere vazalkoninkrijken, die vanaf keizer Augustus door koning Herodes de Grote en zijn nakomelingen werden bestuurd, afgewisseld met periodes van direct Romeins bestuur. Ten oosten en zuiden lag het koninkrijk Nabatea. Ook cultureel gezien was de Romeinse Levant een lappendeken, met groepen die zich als Grieks identificeerden, Joodse gemeenschappen en verschillende andere ‘semitische’ groepen, wier identiteiten zich niet altijd gemakkelijk en eenduidig in moderne termen laten vangen.²

De komst van de Romeinse heerschappij en de herstructurering van de regio zorgden voor nieuwe verhoudingen en spanningen die in sommige gevallen tot wel twee eeuwen later doorwerkten. Geconfronteerd met een nieuwe bestuurlijke orde en een nieuwe culturele, taalkundige en politieke opbouw van de provincie, zowel in 63 v. Chr. als in 106 n. Chr., werden

¹ Voor een geschiedenis van het Romeinse Midden-Oosten, zie: F. Millar, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337* (Boston, MA 1993); K. Butcher, *Roman Syria and the Near East* (Los Angeles, CA 2003); M. Sartre, *The Middle East under Rome* (Cambridge, MA en Londen 2005).

² Het onderscheid tussen religieuze en ethnische identiteit (in het Nederlands weergegeven met een hoofdletter of kleine letter) bestaat in de Oudheid als zodanig nauwelijks. Met het Griekse woord *Ioudaioi* worden in het Nieuwe Testament bijvoorbeeld zowel mensen uit Judea als ook (ethnische, en daardoor veelal ook religieuze) Joden uit andere delen van de Levant aangeduid. Zie: R. Sheridan, *Issues in the Translation of οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel*, *Journal of Biblical Literature* 132.3 (2013): 671-695.

gedurende de eerste twee eeuwen van de Romeinse overheersing stedelijke identiteiten aangepast of benadrukt. Eén manier waarop dit gebeurde was historische profilering, waarbij bepaalde historische tradities naar voren werden gebracht om de (culturele) identiteit van een groep te benadrukken.³

In dit artikel zal ik enkele uitingen van deze historische profilering bespreken binnen het kader van ‘anchoring innovation’. Dit theoretisch framework gaat ervan uit dat succesvolle vernieuwing en innovatie, hoe radicaal ook, vaak in het bekende wordt ‘verankert’, zodat de vernieuwing in het vertrouwde kan worden ingebouwd. Dit voorkomt bijvoorbeeld abrupte breuken of instabiliteit en zorgt voor een gemakkelijkere acceptatie en zingeving van het nieuwe.⁴

Vaak is besproken hoe lokale groeperingen elders in het Romeinse Rijk de nieuwe bestuurlijke en politieke orde middels bestaande culturele en politieke praktijken probeerden te incorporeren.⁵ In dit artikel staan daarentegen de vernieuwingen in de profileringsstrategieën centraal die op het verleden van en in de Levant teruggrijpen. Ik zal mij hierin vooral toelleggen op het gebruik van benoemen, vernoemen en hernoemen van steden, en de manier waarop de verwijzingen naar het verleden die lokale stedelijke elites wilden benadrukken, ankers vormden voor de formulering van (groeps)identiteiten. Ik zal eerst de voorbeelden van Nysa-Skythopolis en Gerasa uit de Decapolis (zie: Afb. 1) bespreken. In het derde gedeelte van dit artikel zal ik deze voorbeelden contrasteren met de naamgevingspraktijken van *coloniae* die door de Romeinen in de eerste twee eeuwen van de Keizertijd werden gesticht. Deze steden bezaten allen een regionale relevantie en laten

³ Dit gebeurde op grote schaal in de meeste delen van het Romeinse Rijk. Zie bijvoorbeeld: S.E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories* (Cambridge 2002); E.S. Gruen ed., *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Getty Research Institute Issues & Debates (Los Angeles, CA 2011).

⁴ Voor een uiteenzetting van het theoretische framework, zie: I. Sluiter, ‘Anchoring Innovation: A Classical Research Agenda’, *European Review* 25.1 (2017) 20-38; I. Sluiter, ‘Oud is het nieuwe nieuw. Een inleiding op *Anchoring Innovation*’, *Lampas* 51 (2018) 289-295.

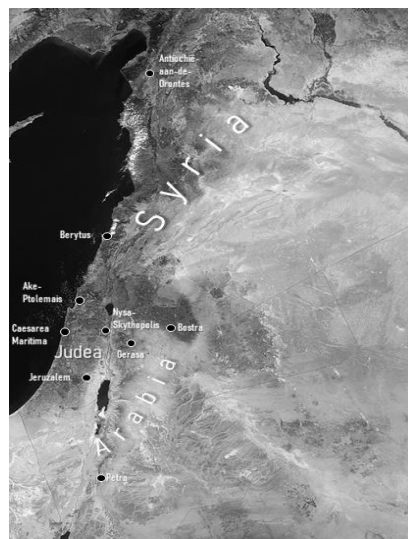
⁵ Bijvoorbeeld S.E. Alcock, ‘Greece: a landscape of resistance?’ in: D.J. Mattingly ed., *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire* (Portsmouth 1997) 103–115; W. Vanacker en A. Zuiderhoek ed., *Imperial Identities in the Roman World* (Londen en New York, NY 2017); zie ook andere publicaties van *Anchoring Innovation*, zoals: S. Heijnen, ‘Athens and the Anchoring of Roman Rule in the First Century BCE (67–17)’, *Journal of Ancient History* 6.1 (2018) 80-110.

stedelijke reacties op veranderingen in lokale, regionale en provinciale machtsstructuren zien. De voorbeelden illustreren samen de verschillende strategieën die door lokale en imperiale groeperingen gebruikt werden om het heden in het verleden te verankeren.

***What's in a name?* Een kleine geschiedenis van naamgeving in het oude Midden-Oosten**

Naamgeving was in de Hellenistische en Romeinse periodes een belangrijke manier om aspecten van macht, ideologie en religie te benadrukken. Nieuwe steden werden vaak vernoemd naar hun stichters. Zo stichtte Alexander de Grote in de gebieden die hij had veroverd, meerdere steden met de naam Alexandrië, waarmee hij zijn macht kon laten gelden. Ook het herbenoemen van plaatsnamen was een belangrijke strategie. Onder de Ptolemese en Seleukidische koningen werden vele steden vernoemd en hernoemd naar de monarch of één van zijn familieleden.

Een goed voorbeeld hiervan is de in het Grieks-Romeinse Midden-Oosten wijdverspreide stadsnaam Antiochië. Deze duidde op een (historische) connectie met één van de dertien Seleukidische koningen, bijvoorbeeld door een weldaad van een koning met de naam Antiochos.⁶ Zo was de belangrijkste stad in het Seleukidische Rijk en de hoofdstad van



Afb. 1: De Romeinse Levant met relevante plaatsen en administratieve eenheden (Rogier van der Heijden; Basiskaart: Wikimedia Commons).

⁶ G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa* (Berkeley 2006); zie ook: A. Lichtenberger, 'City Foundations in Late Hellenistic Kingdoms' in: C. Michels ed. met medewerking van H. Beck en A. Lichtenberger, *The Same, but Different? Monarchical Rule and Representation in the Hellenistic World* (Stuttgart 2024) 631-643.

de Romeinse provincie Syria ‘Antiochië-aan-de-Orontes’⁷, het huidige Antakya in Turkije, en Adana stond bekend als ‘Antiochië van Cilicië’ en ‘Antiochië-aan-de-Sarum’. Verder hadden vele steden een dubbele naam: een ‘lokale’, vaak niet-Griekse, en een ‘dynastieke’ die op een herstichting duidde, waarbij nu eens de één, dan weer de andere meer werd gebruikt. Het huidige Şanlıurfa heette bijvoorbeeld Edessa en Antiochia ad Callirhoem; Nusaybin was Nisibis en Antiochia Mygdonia; en Tarsus stond zowel bekend als Tarsos en als Antiochia ad Cnydum. Hetzelfde is te zien bij de namen Seleukeia en Laodikeia, die een connectie met het Seleukidische koningshuis laten zien, en Ptolemais en Berenike, die een band met de Ptolemese koningen van Egypte en hun familieleden laten zien.

Als een belangrijk instrument om legitimiteit, loyaliteit en een verankering in de geschiedenis te construeren vormt het benoemen en herbenoemen van plaatsen ook een goed voorbeeld van ‘anchoring’ én ‘innovation’. Daarbij werden genealogie, mythologie, etiologie en etymologie ingezet, die bovendien de identiteit van een bepaalde groep ten opzichte van een andere groep duidelijker naar voren brachten. Tegelijkertijd vond bij het verankeren van plaats- en groepsnamen onder Romeins bestuur innovatie plaats; de Hellenistische tradities werden hierbij als basis gebruikt, maar niet per se zonder verandering voortgezet. In het vervolg van dit artikel zal ik deze modi aantonen aan de hand van verschillende voorbeelden uit het huidige Israël, Palestina, Jordanië en Libanon.⁸

Nysa, Skythopolis, Gabinia: één en dezelfde stad

De stad Nysa-Skythopolis, het huidige Beit She’an in Israël, vormt een bijzonder voorbeeld van het hernoemen van een stad als reflectie van identiteit en politieke verhoudingen. De heuvel (*tel*) die het centrum van de

⁷ In enkele gevallen werd de stad aangeduid als *Antiocheus tôn epi/pros Daphnēi*: IGLSyr 3,2 1071; Strab. 15.719, 16.749; *I.Caesarea* 126.

⁸ I. Sluiter, ‘Old Is the New New: The Rhetoric of Anchoring Innovation’ in: R. Bogaart, H. Jansen en M. van Leeuwen ed., *The Language of Argumentation*, Argumentation Library 36 (Cham 2021) 243-260: 248-253. Voor etiologie als categorie van *anchoring innovation*, zie: A.B. Wessels en J.H. Klooster, ‘Inventing Anchors? Aetiological Thinking in Greek and Roman Antiquity’ in: Idem ed., *Inventing Origins. Aetiological Thinking in Greek and Roman Antiquity* (Leiden en Boston, MA 2022) 1-13.

stad vormde, was al sinds de kopertijd (5500-3300 v. Chr.) bewoond. Ten tijde van de Egyptische dominantie in de regio tussen de vijftiende en twaalfde eeuw v. Chr. was de stad het regionale administratieve centrum. Ook later, in de Hellenistische periode, bevond Nysa-Skythopolis zich op een strategisch kruispunt van belangrijke handelsroutes. Na de Slag bij Panion in 200 v. Chr. veroverde de Seleukidische koning Antiochos III de regio op Ptolemaios V Epiphanes van Egypte. Om hun macht in dit nieuw veroverde grensgebied te verstevigen, investeerden Antiochos III (r. 223-187 v. Chr.) en vooral zijn zoon Antiochos IV (r. 175-164 v. Chr.) sterk in de verdediging en ontwikkeling van het gebied. Zo (her)stichtte Antiochos IV een aantal steden met Griekse instituties en gehelleniseerde bevolkingen, waarvan een deel later de Decapolis vormde, een groep Griekse *poleis* die als administratieve eenheid in de Romeinse provincie Syria diende.⁹ Ook in Nysa-Skythopolis zijn belangrijke investeringen te zien, bijvoorbeeld in de monumentale gebouwen uit deze tijd op Tel Iz tabba.¹⁰

Welke naam de stad voor de komst van de Romeinen droeg, blijft enigszins onduidelijk. Volgens onderzoekster Leah de Segni werd de naam Nysa niet door de Ptolemeën gebruikt.¹¹ De Griekse vertaling van het Bijbelboek Judith (geschreven in de vierde eeuw v. Chr.) spreekt over een stad met de naam *Skythōn polis* ('stad van de Scythen'), evenals 2 Makkabeën (tweede eeuw v. Chr.) die haar inwoners *Skythopolitai* noemt.¹² Tegelijkertijd wordt de stad in 1 Makkabeën (5.52 en 12.40), dat iets na 135 v. Chr. in het Hebreeuws geschreven en kort daarna in het Grieks vertaald werd, aangeduid met haar Semitische naam, *Baithsan* (Beit She'an). Ook de geschiedsschrijver Polybius gebruikte rond het midden van de tweede eeuw v. Chr. deze naam.¹³ In de eerste eeuw n. Chr. schreef Plinius de Oudere dat de stad eerst Nysa

⁹ Voor een toelichting over gehelleniseerde bevolkingen zie voetnoot 25.

¹⁰ G. Mazor en W. Atrash, 'Nysa-Scythopolis: The Hellenistic Polis', *Journal of Hellenistic Pottery and Material Culture* 2 (2017) 82-102: 88.

¹¹ L. Di Segni, 'A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis', *Scripta Classica Israelica* 16 (1977) 139-161.

¹² Jud. 3.10; 2 Mak. 12.28, 12.30. Dit gedeelte van 2 Makkabeën, een *epitome* (uittreksel) van een geschiedenis van Jason van Cyrene, is waarschijnlijk rond 142 v. Chr. in het Grieks geschreven; M.W. Duggan, '2 Maccabees' in: G.S. Oegema ed., *The Oxford Handbook of Apocrypha* (Oxford, 2021) 169-187: 170.

¹³ Polybius 5.70.4-5.

heette, maar gaf niet aan wanneer de naamsverandering plaatsvond.¹⁴ Op lokale munten uit de eerste eeuw v. Chr. (zie onder) werd de stad namelijk Nysa genoemd, maar lokale munten uit de tijd van keizer Caligula (r. 37-41 n. Chr.) laten juist weer de naam Skythopolis zien.¹⁵ Ruim een eeuw later, tijdens de regeerperiode van Antoninus Pius (r. 138-161 n. Chr.), valt te zien dat beide namen (en de bijbehorende historische tradities) nog springlevend waren, aangezien de stad hier als 'NVC A C KoI C VPIAC', 'Nysa S(kytopolis) (in) Koi(lē) Syria' werd aangegeven.¹⁶

Kent Rigsby heeft beargumenteerd dat Nysa vernoemd was naar een dochter van Antiochos IV die rond het jaar 174 v. Chr. geboren werd.¹⁷ Dit is niet onlogisch, aangezien de Seleukidische naam Nysa ook aan een stad in het huidige west-Turkije werd gegeven. Plinius de Oudere schreef echter dat Nysa naar de min van de god Dionysus vernoemd was.¹⁸ Ook volgens Leah di Segni en Achim Lichtenberger kan deze etiologische traditie pas zijn ontstaan nadat de stad naar de Seleukidische prinses was vernoemd.¹⁹ In de Romeinse tijd werd in Nysa-Skythopolis de god Dionysus als *ktistēs* (stichter) geëerd en vereerd, zo valt op te maken uit een inscriptie op een altaar met de tekst *theoi Dionysoi ktistei* ('aan de god Dionysus de stichter') uit het jaar 141/2 n. Chr. Dit betekent echter niet automatisch dat dit de enige geaccepteerde traditie was.²⁰

Dit zijn niet de enige twee namen voor de stad in de Romeinse periode. De stad kreeg ook een nieuwe naam onder het bestuur van de Romeinse gouverneur Aulus Gabinius (57-54 v. Chr.). Deze gouverneur sloeg tijdens zijn gouverneursschap twee opstanden neer in Judea en stuurde één van de

¹⁴ Plin. Mai., *Nat. Hist.* 5.16: "Scythopolis, voorheen Nysa genoemd door Vader Liber (Bacchus), omdat hij hier zijn min had begraven, waar een kolonie Scythen was neergestreken." (eigen vertaling)

¹⁵ RPC I 4830.

¹⁶ RPC IV.3 6465.

¹⁷ K.J. Rigsby, 'Seleucid Notes II. Nysa-Skythopolis', *Transactions of the American Philological Association* 110 (1980) 238-242.

¹⁸ Zie voetnoot 12.

¹⁹ Di Segni, 'A Dated Inscription', 145; A. Lichtenberger, 'City Foundation Legends in the Decapolis', *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 22 (2004) 23-3424; zie ook Mazor en Atrash, 'Nysa-Skythopolis', 94. Deze auteurs zijn niet overtuigd.

²⁰ Di Segni, 'A Dated Inscription'.

leiders, Aristoboulos II, als gevangene naar Rome.²¹ Dit laat duidelijk zien dat de nieuw opgelegde macht van Rome voor de lokale bevolkingsgroepen direct merkbaar werd. Tegelijkertijd was zijn gouverneurschap voor sommige stedelijke gemeenschappen een stabiliserende factor. Zo herstichtte Gabinius Nysa-Skythopolis, wat waarschijnlijk betekende dat hij de stad bepaalde privileges gaf of ingreep in een lokale twist en als dank daarvoor als *ktistes* (stichter) gehuldigd werd. Dit is te zien op een aantal lokale munten, dat in Nysa-Skythopolis in het jaar 55 v. Chr. werd geslagen, waarbij op de voorzijde van de munt Gabinius zelf is afgebeeld.²² Op de achterzijde is ofwel een staande Dionysus met *cantharus* (grote drinkbeker) en een scepter in zijn hand ofwel een voortschrijdende godin Nike met krans en palmbblad afgebeeld. De legenda op deze munten laat met enige variatie een afgekorte versie van '[*Gabinoi*] *hoi en Nysai*' zien, 'de Gabinianen in Nysa'.²³



Afb. 2a & 2b: Lokale munt uit Nysa-Skythopolis (RPC I 4826 var.), 57-55 v. Chr. a) Voorzijde: Buste van Aulus Gabinius naar rechts, met diadeem ΓΑ. b) Achterzijde: Nikē/Victoria, naar rechts schrijdend, met in uitgestrekte rechterhand een krans en in de linker een palmbblad. ΓΑΒΙΝΙΚ - ΟΙ ΕΝ ΝΥΧ. (Münster, Archäologisches Museum der Universität, Inv. M 5937. Permalink: <https://ikmk.smb.museum/ndp/owner/37>)

²¹ Josephus, *A.J.* 14.84-90; 14.92-97; *B.J.* 1.161-74.

²² RPC I 4825(A), 4826, 4827, 4828(A).

²³ Zie ook: R. Barkay, 'Coins of Roman Governors Issued by Nysa-Scythopolis in the Late Republican Period', *Israel Numismatic Journal* 13 (1994/1999) 54-62: 55 no. 2, achterzijde: ΓΑΒΙΝΕΚΩΝ ΤΩΝΝΥΧ.

Door middel van de gedeeltelijke naamsverandering waarmee Gabinius geëerd werd, lieten de burgers van Skythopolis zien dat ze loyaal waren aan de nieuwe Romeinse machthebbers, zoals blijkt uit de praktijk gedurende de Hellenistische en Romeinse periode. Dit vormde een tegenstelling met de Joodse opstandelingen onder leiding van Aristoboulos II en zijn zoon Alexander Makkabeüs, die door Gabinius waren verslagen. Hierbij is het belangrijk in ogenschouw te nemen dat in en rondom Nysa-Skythopolis diverse joodse gemeenschappen te vinden waren.²⁴ De burgers van Skythopolis, en van de steden die de Decapolis vormden, profileerden zichzelf echter als gehelleniseerd. Dit hield in dat hun stad officieel een *polis*, een *Griekse* stad, was met de bijbehorende politieke, culturele en religieuze instituties, in tegenstelling tot hun *joodse* bureu.²⁵ Door de Hellenistische traditie van het herbenoemen van steden en bevolkingsgroepen ook onder Romeins bestuur voort te zetten, lieten de burgers enerzijds zien dat het Romeinse bestuur een opvolger in de traditie van de Ptolemeërs en de Seleukiden was. Anderzijds impliceerden zij hiermee dat zij als gehelleniseerde burgers een onderdeel van de gemeenschap van Hellenistische bevolkingsgroepen vormden, die zich uitstreckte over nagenoeg het gehele Middellandse Zeegebied.

Het is verder aannemelijk dat de stad in eerste instantie Skythopolis werd genoemd en onder Antiochos IV (r. 175-164 v. Chr.) tot Nysa werd omgedoopt, ter ere van de geboorte van diens oudste dochter. Na de val van het Seleukidische rijk en de verovering van het gebied door Pompeius werd daar de etiologische verklaring van Nysa als min van Dionysus aan

²⁴ T. Grossmark, 'The Jewish Community of Beth Shean – A Jewish Community in a Gentile City', *ARAM Periodical* 34.1 (2022) 69-83.

²⁵ De elites van de *poleis* in de Levant benadrukten graag hun 'Griekse' identiteit als stad en hun verbondenheid met de andere Griekse *poleis* in de regio. Een goed voorbeeld is een inscriptie op de marmeren voet van een standbeeld van en aan keizer Caracalla (r. 211-217 n. Chr.), waarop de stad als '*Nusaeōn tōn kai Skythopolitōn tēs hieras kai asylou tōn kata Koilēn Syrian Hellenidōn poleōn hē polis*' wordt aangeduid, "de stad van de Nyseërs, ook wel Skythopolitanen, de heilige en onschendbare (stad), tussen de Griekse steden verspreid over Koile Syria" (eigen vertaling, met dank aan Stephan Neitmann): G. Foerster en Y. Tsafir, 'Nysa-Scythopolis—A New Inscription and the Titles of the City on Its Coins', *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987) 53-58 = *SEG* 37.1531, regels 4-8. Zulke indicaties van een Griekse culturele identiteit zeggen overigens niet per se iets over de etnische identiteit van de elite of de bevolking van de stad.

toegevoegd met het doel om de historische verbinding met de Seleukiden juist te bagatelliseren.²⁶ De tijdelijke toevoeging ter ere van Gabinus doet daar niets aan af, maar laat de bewuste omgang met de geschiedenis, identiteit en benaming van de stad en haar mensen zien.

Antiochië-aan-de-Chrysorrhoas, voorheen Gerasa²⁷

Een tweede ijkpunt in de geschiedenis van de regio was de annexatie van het koninkrijk Nabatea in 106 n. Chr. als laatste van de ‘vazalkoninkrijken’ die door Pompeius in het leven werden geroepen. De annexatie betekende ook het ontstaan van de nieuwe Romeinse provincie Arabia. De provincie omvatte het grootste deel van het Nabatese koninkrijk en een aantal steden die al vanaf Pompeius’ campagne en reorganisatie (69-63 v. Chr.) onder het Romeinse bestuur van de provincie Syria vielen. Deze groep steden, die in de Romeinse tijd tot dan toe als de Decapolis werd aangeduid, werd in 106 n. Chr. opgesplitst: het grootste deel van de Decapolis bleef in de provincie Syria, maar de steden Gerasa, Philadelphia (modern Ammān), Pella, Adraa en Dion werden aan de nieuwe provincie toegevoegd.

Gerasa – het huidige Jerash in Jordanië – lag in de vruchtbare hooglanden van de Jabal Ajloun en op een knooppunt van verschillende handelsroutes die het Middellandse Zeegebied met het woestijnachtige Arabisch Schiereiland verbonden. Over het ontstaan van de stad bestaat grote onduidelijkheid. Het gebied rond de stad werd al sinds de bronstijd bewoond, maar de stichting of het ontstaan van een grotere nederzetting met stedelijke trekken vond pas in de Hellenistische periode plaats. Dit gebeurde waarschijnlijk kort na de verovering van de regio door Antiochos III als

²⁶ In 77-79 n. Chr. vinden we de etiologische verklaring van Nysa als de min van Dionysus in de *Naturalis Historiae* van Plinius de Oudere (zie voetnoot 12). Plinius lijkt hier één uitleg voor beide namen te willen verzinnen: Di Segni, ‘A Dated Inscription’, 245 n. 17; Lichtenberger, ‘City Foundation Legends’, 24.

²⁷ Een uitgebreidere uiteenzetting van de omgang met de geschiedenis in Romeins Gerasa is te vinden in: R.E.M. van der Heijden, *Constructing the past. Imperial temporality and civic identity in Roman Sardis and Gerasa* (proefschrift, Seminar für Alte Geschichte, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2023) 191-298. De publicatie als monografie is in voorbereiding.

onderdeel van de Seleukidische stichtingscampagne, die ik hierboven al kort beschreef.

Hoewel de stad vóór 106 n. Chr. geen belangrijke rol in het provinciale of regionale bestuur schijnt te hebben gehad, werd het kantoor van de *procurator provinciae*, verantwoordelijk voor het innen van belastingen, gevestigd in Gerasa.²⁸ Een vast legioen lijkt in Gerasa niet aanwezig te zijn geweest, maar wel in de voormalig Nabatese stad Bostra, dat een tweede administratief centrum in Arabia werd. Petra, de hoofdstad van het geannexeerde Nabatea, vormde de derde administratieve *hub*, en zowel Bostra als Petra werden als *metropoleis* aangeduid, een door de Romeinen gebruikte Griekse aanduiding van regionaal en provinciaal administratief belang.²⁹

Tegelijkertijd met deze toename in politiek gewicht lijkt Gerasa ook welvarender te zijn geworden. In de loop van de tweede eeuw n. Chr. breidde de stad zich uit en werden nieuwe publieke gebouwen gebouwd, zoals enkele tempelcomplexen, badhuizen en fontein. Ook werden de belangrijke straten gemonumentaliseerd met zuilengalerijen, bogen en standbeelden van belangrijke personen. In 130/131 n. Chr. verbleef keizer Hadrianus met zijn gevolg en militaire escorte zelfs een groot deel van de winter in de stad, wat door de bewoners uitgebreid gevierd en herdacht werd.³⁰ (Zie foto met boog van Hadrianus op kaft).

In de literatuur van de eerste eeuw voor en na Christus wordt Gerasa steevast *Gerasa* genoemd.³¹ Ook op inscripties van Gerasenen buiten Gerasa werd de stad als *Gerasa* of met oorspronkelijke semitische naam *Gršw* aangeduid.³² Op inscripties uit de stad zelf is Gerasa meestal als *hē polis*, ‘de

²⁸ B. Isaac, *The Limits of Empire: The Roman Army in the East* (Oxford 1990) 345-347; R. Haensch, *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Kölner Forschungen 7 (Mainz 1997) 244.

²⁹ Over de precieze verdeling van de administratieve posten en functies over de provincie bestaat wel enige onzekerheid en debat. Zie: Sartre, *The Middle East under Rome*, 133-135.

³⁰ J. Seigne, ‘Pourquoi Hadrien a-t-il passé l’hiver de 129/30 à Gerasa?’ in: A. Lichtenberger en R. Raja ed., *The Archaeology and History of Jerash*, Jerash Papers 1 (Turnhout 2018) 207-215.

³¹ Plin. Mai., *Nat. Hist.* 5.16; Jos., *B.J.* 1.104; 2.458; 2.480; 3.47; 4.487; 4.503; Jos., *A.J.* 13.398; Ptol., *Geog.* 5.16.4.

³² *IG XII* 4, 2.549; *IG II*² 8461; *CIL XVI* 15; J. Starcky, ‘Nouvelle épitaphe nabatéenne donnant le nom sémitique de Pétra’, *Revue Biblique* 72 (1965) 95-97: 95-96.

stad', aangeduid, maar een enkele keer is de naam Gerasa te zien in een aanduiding van burgerschap.³³ In de eigen aanduiding door de burgerlijk elite van Gerasa vindt echter kort na de provinciale reorganisatie van 106 n. Chr. een verandering plaats. Als dankbetuiging voor Gerasa's nieuwe centrale positie wijdden de burgers van Gerasa de net gebouwde noordelijke toegangspoort van de stad aan keizer Trajanus, aan wie ze zelfs de titel *ketistēs*, 'stichter', toekennen. Op deze bouwinscriptie noemden zij de stad niet alleen Gerasa, maar *hē polis Antiocheōn tōn pros Chrysorhoai tōn proteron Gerasenōn*, 'de stad van de Antiochiërs-aan-de-Chrysorrhoea, voorheen (bekend als) Gerasenen'.³⁴

De burgers van Gerasa gebruikten deze benaming om zichzelf aan te duiden op verschillende monumenten die in de loop van de tweede eeuw n. Chr. gebouwd werden. Zo werd tijdens het verblijf van Hadrianus door de burgers van de stad een vijftal standbeelden van en aan de keizer opgesteld.³⁵ Ook de toegangspoort die ten zuiden van de stad lag, nog groter en uitgebreider gedecoreerd dan de noordelijke, werd aan Hadrianus gewijd, zo valt te lezen op de inscriptie aan de stadskant van de boog.³⁶ Later in de tweede eeuw valt deze benaming, mét verwijzing naar de oude, te lezen op wijdingsinscripties van enkele andere monumenten en ook op lokale munten die door de stad geslagen werden.³⁷

³³ SEG 35.1569 = J. Seigne, 'Sanctuaire de Zeus à Jerash (Ic): éléments de chronologie', *Syria* 62.3-4 (1985) 287-295: (etous) ζ | Diodōros | Zebsaou {Zebedou?} | Gera<s>enos | architektonēsen: 'Het jaar 90. Diodoros, zoon van Zebsaos/Zebedos, burger van Gerasa, was architect (van dit gebouw).' (eigen vertaling)

³⁴ I.Gerasa 56/57 = C. Bradford Welles, 'The Inscriptions' in: C.H. Kraeling ed., *Gerasa: City of the Decapolis* (New Haven, CT 1938) 355-494: 401. De Griekse namen eindigend op -ōn die ik in dit artikel gebruik, zijn de namen zoals ze op de munten of inscripties gebruikt werden. Om te laten zien van wie de munt komt, en het Griekse idee van de polism Gemeenschap weergevend, werden de namen van de bewoners in de genitīvus opgeschreven. Voor de eenvoud heb ik dit in de tekst niet steeds weergegeven; Rubina Raja twijfelt aan de reconstructie *ketistēs*: R. Raja, *Urban development and regional identity in the Eastern Roman provinces, 50 BC-AD 250: Aphrodisias, Ephesos, Athens, Gerasa* (Kopenhagen 2012) 151, n. 599.

³⁵ I.Gerasa 30, 143, 144, 145/147; J. Seigne, 'La dédicace de l'arc d'Hadrien à Gerasa et autres inscriptions associées', *Topoi: Orient-Occident* 22.1 (2018): 275-294: 287-288.

³⁶ I.Gerasa 58.

³⁷ I.Gerasa 69, 153; RPC IV.3 9048, 6592-6593, 6598-6599, 6603-6608, 6611-6612.

Toch verdreef de nieuwe naam, Antiochië-aan-de-Chrysorrhoas, de oude naam, Gerasa, niet helemaal. In een recent gepubliceerde papyrus van tussen 130 en 132 n. Chr., die een rechtszaak tegen een fraudeur documenteert, wordt de stad op vier plekken aangeduid als *Gerasa* en haar inwoners als *Gerasēnoi*.³⁸ Ook in Gerasa zelf was de nieuwe naam na 106 n. Chr. niet overal aanwezig: op het merendeel van de nieuwe inscripties en munten bleef de stad simpelweg aangeduid *hē polis*. Achim Lichtenberger heeft gesuggereerd dat de bevolking van Gerasa uit twee verschillende groepen bestond. Aan de ene kant was er een gehelleniseerde groep met focus op de door de Seleukidische koningen gepromote cultus van Zeus Olympios, en aan de andere kant een groep die de cultus van Artemis (hier waarschijnlijk oorspronkelijk een lokale cultus voor een godin die in de Hellenistische en Romeinse tijd met Artemis geïdentificeerd werd) aanhing. Volgens Lichtenberger zou de gehelleniseerde groep de historische traditie van een Seleukidische dynastieke naam hebben aangehangen, maar de ‘inheemse’ groep de semitische naam Gerasa.³⁹ Hoewel dit een interessante theorie is, is het lastig te bewijzen, mede vanwege de fluiditeit van identiteit.⁴⁰ Mensen konden zich met hun etniciteit, de religieuze gemeenschap waartoe ze zichzelf rekenden, hun sociale klasse of stedelijke burgerschap identificeren. Zo’n identificatie met de één betekent niet meteen een ontkenning van de andere,

³⁸ P.Cotton, regels 17-18, 36, 115: A. Dolganov, F. Mitthof, H.M. Cotton en A-Ecker, ‘Forgery and Fiscal Fraud in Iudaea and Arabia on the Eve of the Bar Kokhba Revolt: Memorandum and Minutes of a Trial before a Roman Official (P.Cotton)’, *Tyche* 38 (2023) 37-166.

³⁹ A. Lichtenberger, ‘Artemis and Zeus Olympios in Roman Gerasa and Seleucid Religious Policy’ in: T. Kaizer ed., *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods* (Leiden en Boston 2008) 133-154.

⁴⁰ De steeds terugkerende zinsnede ‘*hyper ... tēs tou demou homonoias*’, ‘ten behoeve van ... de eenheid van het volk’ (eigen vertaling), op inscripties uit Gerasa in de eerste en tweede eeuw n. Chr. doet wel vermoeden dat er structurele spanning tussen verschillende bevolkingsgroepen was. Zie: *I.Gerasa* 2 (22/23 n. Chr.), 3 (42 n. Chr. of later), 4 (43 n. Chr. of later), 5 (69/70 n. Chr.), 15 (143 n. Chr.), 69 (190/191 n. Chr.). Een andere inscriptie met de tekst ‘Tiberius Julius Julianus Alexander, *legatus Augusti pro praetore*, de stad (stelde dit standbeeld op) vanwege (de) eenheid’ (eigen vertaling) doet vermoeden dat de gouverneur rond 125-127 n. Chr. zelfs moest ingrijpen in de stedelijke aangelegenheden: *SEG* 27.1008 = M. Sartre, ‘Ti. Iulius Iulianus Alexander, Gouverneur d’Arabie’, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 21 (1976) 105-108.

maar is afhankelijk van de communicatieve context, zoals ook Angelos Chaniotis uitlegt: 'What defines identity is the context in which the question is asked [...] The context of communication leads to different –sometimes overlapping, sometimes contradictory – expressions of identity.'⁴¹

Met 'Antiochië-aan-de-Chrysorrhoas, voorheen (bekend als) Gerasa' werd aan de ene kant een vernieuwing aangeduid. Aan de andere kant werd deze gepresenteerd als een op het verleden gebaseerde keuze, één die een terugkeer naar historische wortels wilde benadrukken. Of de stad onder Seleukidische heerschappij Gerasa of Antiochië heette, is niet duidelijk. Het voorbeeld van Nysa-Skythopolis laat zien dat het ook mogelijk is dat verschillende namen tegelijkertijd konden bestaan en dat in de Grieks-Romeinse Levant de officiële status van de ene naam vaak niet de ongeldigheid van de andere betekende, maar een gelaagde omgang met het verleden op basis van verankerde innovatie.

Romeinse *coloniae* in de zuidelijke Levant

Waar de bovenstaande voorbeelden naamsveranderingen van lokale stedelijke gemeenschappen tonen, (her)stichtten de Romeinen zelf ook 'Romeinse' steden. Het stichten van *coloniae* voor Romeinse veteranen op geconfisqueerd land van overwonnen vijanden was sinds de vroege Republikeinse periode een belangrijke manier geweest om soldaten ook na hun diensttijd in de veroverde gebieden te integreren. Naarmate het Romeinse Rijk zich uitbreidde, werden *coloniae* ook steeds vaker buiten Italië gesticht.⁴² Soms werden ze compleet nieuw gebouwd, maar in andere gevallen werden bestaande steden opnieuw gesticht en herdoopt, soms met geheel nieuwe stedelijke karakters tot gevolg. Duidelijke voorbeelden hiervan zijn Carthago en Korinthe.⁴³

⁴¹ A. Chaniotis, 'Memory, Commemoration & Identity in an Ancient City: The Case of Aphrodisias', *Daedalus* 145.2 (2016) 88-100: 89.

⁴² Voor een uitgebreidere bijdrage over *coloniae* in het Romeinse Midden-Oosten, zie: J. Aliquot, 'Roman Colonies in the Near East' in: R. Raja ed., *The Oxford Handbook of the Hellenistic and Roman Near East* (Oxford 2025) 261-276.

⁴³ G. Schörner, 'Different Pasts. Using and Constructing Memory in Augustan Carthage and Corinth' in: M.T. Dinter en C. Guérin ed., *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome* (Cambridge 2023) 394-412.

Ook in het Romeinse Midden-Oosten werd een aantal steden tot *colonia* benoemd. Tot aan de Severische dynastie (193-235 n. Chr.) zijn dit er echter maar vier, waarvan bij drie een expliciete omgang met het verleden te zien is.⁴⁴ De eerste is Berytus, het huidige Beiroet in Libanon. De stad is al sinds de middel-Assyrische periode (ca. 1350-ca. 1050 v. Chr.) onder die naam bekend, maar schijnt economisch en politiek minder belangrijk te zijn geweest dan haar burens Tyr, Sidon en Byblos. Onder de Seleukiden vinden we de stad als het gehelleniseerde Berytos, maar ook als *Laodikeia hē en Phoinikei* (Laodikeia-in-Fenicië) en Laodikeia-in-Kanaän.⁴⁵ De stad werd aanzienlijk uitgebreid, totdat de usurpator Diodotus Tryphon (r. 142-138 v. Chr.) de stad in 140 v. Chr. plunderde en verwoestte in zijn oorlog tegen de Seleukidische koning Demetrios II Nikator.⁴⁶ Archeologisch onderzoek laat echter zien dat veel inwoners na de verwoesting in en rond de stad bleven wonen.⁴⁷

Onder Augustus (r. 27 v. Chr. - 14 n. Chr.) werd Berytus hersticht als Colonia Iulia Augusta Felix Berytus.⁴⁸ Iulia en Augusta zijn hier twee dynastieke componenten, die de kolonie en haar veteranen met de legioenen verbonden die trouw waren geweest aan Julius Caesar en Augustus tijdens de recente burgeroorlogen, in dit geval *legio V Macedonica* en *legio VIII Augusta Gallica*. Op geheel Romeinse wijze werd op de lokale munten het trekken van het *pomerium* (religieuze (stads)grens) en Augustus als stichter weergegeven,⁴⁹

⁴⁴ Caesarea Maritima in Judea was als enige van de vier pre-Severische *coloniae* een echte stichting en geen herstichting. Caesarea Maritima was de belangrijkste haven tussen Gaza en Fenicië en het centrum van het Romeinse bestuur in Judea. De stad is vernoemd naar Julius Caesar en in het verlengde daarvan naar zijn familie.

⁴⁵ Butcher, *Roman Syria*, 30.

⁴⁶ Strabo 16.2.9.

⁴⁷ S. Eid Paturel, *Baalbek-Heliopolis, the Bekaa, and Berytus from 100 BCE to 400 CE. A Landscape Transformed*, Mnemosyne Supplements 426 (Leiden en Boston 2019) 89-93.

⁴⁸ Over het jaar waarin Berytus een *colonia* werd is enige onduidelijkheid. Volgens Ziad Sawaya werden de eerste veteranen al in 30 v. Chr. door Octavianus in Berytus geplaatst, waarmee de officiële *colonia*-wording in 15 v. Chr. eerder een bevestiging was: Z. Sawaya, 'Les monnaies d'Octave au dauphin et trident, témoignage d'une première installation de vétérans romains à Berytus vers 30 av. J.-C.' in: C. Augé en F. Duyrat ed., *Les monnayages syriens — Quel apport pour l'histoire du Proche-Orient hellénistique et romain?* (Beirut 2002) 123-139.

⁴⁹ Bijv. RPC I 4540; onder Tiberius werd de buste van Augustus vervangen door die van Tiberius, enz.: RPC I 4543; voor *pomerium*, zie bijvoorbeeld: M. Koortbojian, *Crossing the Pomerium: The Boundaries of Political, Religious, and Military Institutions from Caesar to Constantine* (Princeton, NJ 2021).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Afb. 3a en 3b: Lokale munt uit Berytus (RPC I 4536), Augusteïsche periode. a) Voorzijde: Buste van Octavianus naar rechts, met laurierkrans. CAESAR. b) Achterzijde: dolfijn met drietand, omringd door een krans (Bibliothèque nationale de France, département Monnaies, médailles et antiques, Louis De Clercq 348).

en op andere munten werden de standaarden (*aquilae*) van de twee legioenen afgebeeld.⁵⁰ Tegelijkertijd laten enkele andere munten enige continuïteit zien door middel van het afbeelden van pre-Augusteïsche iconografie, namelijk een dolfijn met drietand en speer.⁵¹

Dit thema is echter een uitzondering tot aan de vroege tweede eeuw n. Chr.: tot aan de regeerperiode van Trajanus zijn op de lokale munten uit Berytus alleen de 'Romeinse' thema's te zien. In de Severische periode laten munten uit Berytus ook meer 'Griekse' thema's zien, zoals de Griekse god Poseidon. Dit moet volgens Lichtenberger in de context van competitie met de nabijgelegen stad Tyrus worden gezien, wiens munten juist 'fenicische' ontwerpen en thema's toonden.⁵² Ondanks haar status als Romeinse *colonia* vinden we dus ook in Berytus een gelaagde omgang met het verankeren en vernieuwen van de stadsnaam in de verschillende identiteiten van de stad.

⁵⁰ Bijv. RPC I 4535, 4544.

⁵¹ RPC I 4537.

⁵² A. Lichtenberger, 'Tyros und Berytos. Zwei Fallbeispiele städtischer Identitäten in Phönicien' in: M. Blömer, M. Facella en E. Winter ed., *Lokale Identität im Römischen Nahen Osten. Kontexte und Perspektiven*, Oriens et Occidens 18 (Stuttgart 2009) 151-176: 168.

De tweede stad is Ake, het huidige Akko in het noordwesten van Israël. In de Hellenistische periode werd Ake eerst door de Egyptische koning Ptolemaios II (r. 284-246 v. Chr.) omgedoopt tot Ptolemais.⁵³ Nadat het gebied door de Seleukiden was veroverd, werd de stad opnieuw hernoemd, nu als ‘Antiochië-in-(het-district)-Ptolemais’, wat ook nog in de Romeinse keizertijd op lokale munten te zien is als *Antiocheōn tōn en Ptolemaidī*.⁵⁴ Volgens Getzel Cohen duidt dit op een interventie van koning Antiochos IV in de stad.⁵⁵ Kallimachos (eerste helft van de derde eeuw v. Chr.) noemde de stad Ptolemais, maar volgens Demetrios van Magnesia (eerste eeuw v. Chr.) stond de akropolis nog steeds bekend als Ake.⁵⁶ Toch lijkt de naam Ptolemais na de ondergang van de Seleukiden de voorkeur te hebben gehad boven de naam Ake, aangezien vroege Romeinse munten uit de late Republikeinse periode haar inwoners vermelden als *Ptolemaeōn* of *Ptolemaieōn*, en op lokale munten geslagen tijdens de regeerperiode van Augustus werd de stad zowel Ptolemais als Ake genoemd.⁵⁷ Net als in Nysa-Skythopolis en in Gerasa zien we hier dus ook het gelijktijdige voortbestaan van twee namen en bijbehorende historische tradities.

Toen de stad tijdens de regering van Claudius de status van *colonia* kreeg, werden haar inwoners op verschillende lokale munten uit deze periode *Germanieōn tōn en Ptolemaidī* (‘Germaniciërs in Ptolemais’) genoemd.⁵⁸ De volledige naam van de *colonia* was *Colonia Claudia Caesaris Ptolemais Germanicia Stabilis Felix*, een naam die de dynastieke ideologie van de Julio-Claudische keizers weergeeft, maar tegelijkertijd in het midden de oude stadsnaam Ptolemais behield. Munten van na de regering van Nero bevatten echter

⁵³ Brief van Aristéas 115 (André Pelletier, *La lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources chrétiennes 89 (Paris 1962)); cf. Strabo 16.2.25; Plinius, *Nat.* 5.75; Steph. Byz. s.v. Ἀκη en s.v. Πτολεμαΐς; voor een uitgebreider overzicht de namen van Akko door de geschiedenis, zie ook: M. Artzy, ‘What’s in a Name? ‘Akko – Ptolemais – ‘Akka – Acre’, *Complutum* 26.1 (2015) 205-212.

⁵⁴ *Ars Numismatica Classica*, Auction 64, lot 1471; A. Kindler, ‘Akko, A City of Many Names’, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 231.1 (1978) 51-55: 51-52.

⁵⁵ Cohen, *The Hellenistic Settlements*, 213-214.

⁵⁶ Harpokration, *Lexicon* s.v. Ake; cf. Steph. Byz. s.v. Ἀκη en s.v. Πτολεμαΐς; *FHG* IV 382; Pfeiffer, Callimachus fr. 463.

⁵⁷ Republikeins: *RPC* I 4740-4742; Augusteïsch: *RPC* I 4743(A-E), 4744; ‘AKH’: *RPC* I 4745.

⁵⁸ *RPC* I 4746, 4747.

meestal een afkorting en gaven deze weer als COL(onia) PTO(lemais), n.b. in het Latijn in plaats van in het Grieks.⁵⁹

De meest omstreden Romeinse *colonia* in de Levant was Jeruzalem, het centrum van het Joodse volk en het joodse geloof tijdens de Tweede Tempelperiode. Tijdens de Eerste Joodse Opstand (67-73 n. Chr.) werd de stad door de troepen van Vespasianus en Titus veroverd en de Tempel verwoest. Toen keizer Hadrianus besloot om Jeruzalem te herstichten als *colonia* met de naam Colonia Aelia Capitolina, brak een nieuwe opstand uit, de zogenoemde Bar Kochba Opstand (132-135 n. Chr.).⁶⁰ Nadat deze was neergeslagen, bepaalde de keizer dat alle joden Jeruzalem moesten verlaten en de stad alleen op de herdenking van de verwoesting van de Tweede tempel tijdens de eerste opstand mochten betreden.⁶¹ Aelia Capitolina werd een 'Romeinse' stad, wat betekende dat ze niet alleen bevolkt werd door veteranen en andere niet-joden, maar ook dat de fysieke opbouw van de stad sterk veranderde.⁶² Ten slotte werd de provincie Judaea (tevens de historische Joodse naam voor het gebied) omgedoopt tot Syria Palaestina.⁶³

De vier pre-Severische *coloniae* hebben volgens Julien Aliquot met elkaar gemeen dat ze werden gesticht met onrusten onder de joodse bevolking van Judea, Samaria en Galilea in het achterhoofd.⁶⁴ Berytus en Ptolemais lagen strikt genomen buiten de gebieden met een joodse meerderheid, maar voor Caesarea en Jeruzalem lag dit anders. In Berytus en Ptolemais lieten de met de stichting gepaarde naamsveranderingen enige continuïteit met de vroegere naam en identiteit van de stad zien, maar in

⁵⁹ Voor de gehele Flavische periode zijn er uit Ake-Ptolemais geen lokale munten bekend. Het slaan van munten begon pas weer tijdens de regeerperiode van keizer Trajanus (r. 98-117 n. Chr.).

⁶⁰ Over de chronologie van de keizerlijke besluiten ten opzichte van de opstand bestaat discussie. De argumenten die enige keizerlijke besluiten vóór het uitbreken van de opstand plaatsen, zijn naar mijn mening overtuigender. Zie voor een overzicht van de argumenten en het debat o.a.: C. Weikert, *Von Jerusalem zu Aelia Capitolina: Die römische Politik gegenüber den Juden von Vespasian bis Hadrian*, Hypomnemata 200 (Göttingen 2016); M. Ben Zeev, 'New Insights into Roman Policy in Judea on the Eve of the Bar Kokhba Revolt', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 49.1 (2018), 84-104.

⁶¹ Sartre, *The Middle East under Rome*, 131.

⁶² Voor een uitgebreide, recente studie naar dit onderwerp, zie: Weikert, *Von Jerusalem zu Aelia Capitolina*.

⁶³ Zie ook: Ben Zeev, 'New Insights into Roman Policy'.

⁶⁴ Aliquot, 'Roman Colonies in the Near East', 265.

Jeruzalem werd de joodse identiteit van de stad compleet uit de naam verwijderd, wat ook te zien is in het besluit om de joden uit Jeruzalem te weren. Desondanks laten de eerste drie *coloniae* omgang met ankers in het verleden zien: in het geval van Berytus en Ptolemais liet de keizer de oorspronkelijke naam als anker onderdeel uitmaken van de nieuwe naam, die als geheel de Romeinse traditie volgde, en in Jeruzalem, of Aelia Capitolina, juist het tegenovergestelde. Aelia Capitolina was namelijk bedoeld om de Joodse geschiedenis van Jeruzalem als brandhaard van opstand en onrust tegen het Romeinse bestuur uit te wissen en de rust in de regio definitief terug te doen keren – een voorbeeld van doelbewuste ont-ankerend.

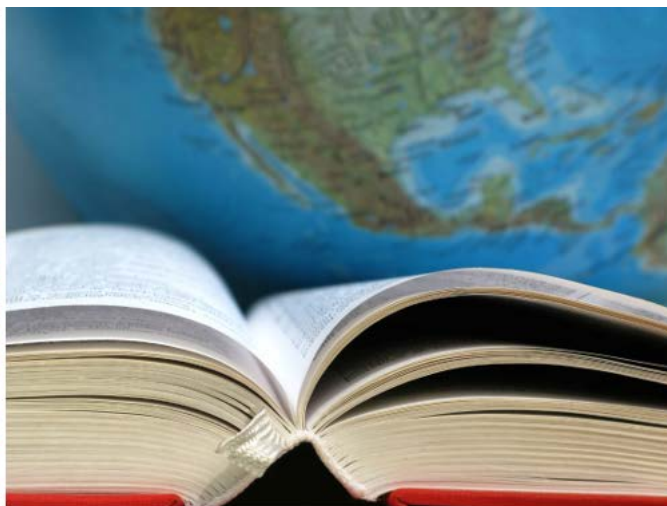
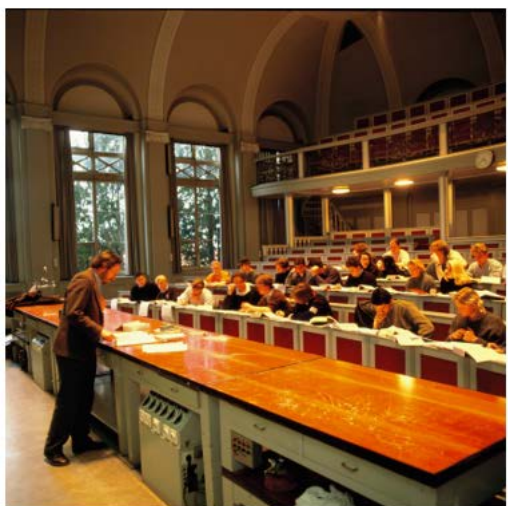
Conclusie

Met de verschillende voorbeelden in dit artikel heb ik laten zien dat het benoemen, vernoemen en hernoemen van steden in het Romeinse Midden-Oosten een kwestie van ideologie en identiteit was. Nieuwe benamingen werden in veel gevallen historisch, mythologisch, genealogisch, etiologisch of etymologisch verankerd in verschillende namen die in de loop van de geschiedenis aan de desbetreffende stad waren gegeven. Dit werd gedaan om een band van de bevolking met deze geschiedenis te benadrukken, bij voorkeur als reactie op contemporaine ontwikkelingen of in oppositie tegen een andere groep.

Bij deze conclusie zijn drie opmerkingen te plaatsen. Ten eerste waren de bevolkingen van de steden in deze regio niet homogeen, maar bestonden ze uit een complexe mix van verschillende culturele, etnische, religieuze en linguïstische identiteiten die niet vast maar fluïde waren. Daarnaast werden de steden bestuurd door een politiek-economische elite die in veel gevallen ‘gehelleniseerder’ of ‘geromaniseerder’ was dan de bevolking als geheel. De stadsnamen zijn dus slechts een reflectie van een gedeelte van de bevolking en, zoals de casus van Gerasa laat zien, niet per se consistent in de benadrukte geschiedenis en identiteit. Wat ten slotte de *coloniae* van *poleis* zoals Nysa-Skythopolis en Gerasa onderscheidt, is niet alleen hun meer ‘Romeinse’ karakter, maar ook hun juridische status.⁶⁵ In die zin benadrukten de identiteiten van de *coloniae* door hun namen minder een bepaalde historische, culturele en etnische identiteit, maar waren ze eerder een uiting van de

⁶⁵ W. Eck, *Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina*, Tria Corda 2 (Tübingen 2007) 216-217.

Romeinse macht in de regio. Alle besproken voorbeelden laten echter het verankeren van iets nieuws zien in de geschiedenis door het gebruik van mythologie, etiologie en etymologie.



Studeren À la Carte: Bij ons leer je de wereld kennen

Wilt u uw kennis verbreden op universitair niveau, maar wilt u niet meteen een hele studie volgen? Dan biedt Studeren à la carte u de ideale mogelijkheid!

De Faculteit der Geesteswetenschappen is uniek in haar rijkdom op het gebied van (kunst)geschiedenis, regiostudies en taal- en letterkunde. Haar expertise en aanbod beslaan niet alleen Europa maar vrijwel de hele wereld. U als à la carte-cursist, kunt tot de verbeelding sprekende kennis opdoen, die uw kijk op de wereld aanzienlijk kan verbreden.

Studeren à la carte biedt u de mogelijkheid om cursussen te volgen op een of meerdere van de volgende gebieden:

- Communicatie en educatie
- Cultuur en geschiedenis
- Gedrag en maatschappij
- Muziek, beeldende kunst en vormgeving
- Religie en filosofie
- Taalkunde

Mogelijkheden genoeg: u heeft de keuze uit ruim 200 cursussen.

Vooropleiding is niet vereist, maar kennis op VWO-niveau en een goede leesvaardigheid in het Engels zijn wenselijk.

Voor meer informatie over de aanmeldprocedure, roosters, kosten en betaling, zie:

www.universiteitleiden.nl/onderwijs/overig-onderwijs/contract-en-aanschuifonderwijs/studeren-a-la-carte

*Urbs opulentissima in imperio*¹: De stad als een ‘agent van verankering’

Eden Dijkstra

In a sense one might say that urbanism and religion have been proposed as two opposing forces behind the development of culture in the province.¹

Religie wordt vaak beschouwd als het culturele fenomeen dat na de Romeinse verovering van nieuw gebied het langst ‘inheems’ en ‘on-Romeins’ bleef en dus getypeerd wordt door een bepaald conservatisme.² Steden zijn daarentegen veelal gebruikt om de mate van ‘Romanisering’ van een provinciale bevolking te meten en worden juist geassocieerd met innovatie in de provincies van het Romeinse Rijk.³ Daarom lijkt het misschien alsof religie en urbanisme (d.w.z. ‘stadscultuur’) elkaars tegenpolen zijn, waarbij het eerste staat voor behoudzucht en het tweede voor innovatie, maar dat is verre van waar.

Rubina Raja en Jörg Rüpke hebben onlangs het concept ‘urban religion’ opgeworpen. Zij betogen dat religieuze praktijken de stedelijke ruimte vormgaven en dat andersom de stedelijke ruimte ook de religieuze praktijken vormgaf: er was sprake van tweerichtingsverkeer.⁴ ‘Urban religion’ kan ons dus helpen begrijpen hoe religie en de ruimtelijke omgeving met elkaar verweven waren (en zijn). In plaats van de ervaring van het individu als uitgangspunt te nemen, zoals gebruikelijk is in de ‘lived religion’-benadering, welke op dit moment vaak toegepast wordt binnen oudheidstudies en focus legt op het individu en de uitvoering van religieuze rituelen, kiezen we een stad als onderwerp van dit artikel.⁵ In tegenstelling tot het leven van een

¹ C.P. Dickenson, ‘From “Civic” to “Urban” Religion in Roman Britain’, *Religion in the Roman Empire* 7.2 (2021) 275-296: 277.

² S. Lanz, ‘Assembling Global Prayers in the City. An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion’ in: J. Becker *et al.* ed., *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City* (Zürich 2014) 16-47, aldaar 21.

³ Dickenson, ‘From “Civic” to “Urban”’, 277.

⁴ R. Raja en J. Rüpke, ‘Introduction. Urban Archaeology’, *Religion in the Roman Empire* 7.2 (2021) 217-220: 217.

⁵ G. Woolf en J. Rüpke, ‘Introduction. Living Roman Religion’ in: G. Woolf en J. Rüpke ed., *Religion in the Roman Empire* (Stuttgart 2021) 9-24; J. Rüpke, *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (Ithaca, NY 2017).

individu in het Romeinse Rijk, dat bijna onmogelijk te reconstrueren is, hebben we bij het bestuderen van een stad wel de archeologische overblijfselen om ons verder te helpen.

Naast ‘urban religion’ kan ook het concept van ‘network analysis’ ons assisteren in het zoeken naar- en begrijpen van de verbinding tussen religie en het stedelijke. Het visualiseren van stedelijke systemen in de oudheid als netwerken is het meest conventionele voorbeeld van netwerktheorie: de steden kunnen worden gezien als knooppunten en de wegen als spaken die hen met elkaar verbinden. Samen vormen zij één overkoepelend netwerk.⁶ Volgens Greg Woolf is netwerkanalyse, ‘which begins by actually defining nodes and the ties that connect them and proceeds, ideally, to quantitative analysis’, echter minder geschikt voor gebruik als het gaat om abstractere onderwerpen, zoals religie.⁷ In plaats daarvan beargumenteert Woolf dat ‘network thinking’, wat hij definieert als, ‘a heuristic strategy that encourages us to think in terms of relationships between people and things’, hiervoor geschikter is.⁸ Door de aard van ‘religie’ als fenomeen is het immers vaak lastig, zo niet onmogelijk, om concrete ‘knooppunten’ aan te wijzen die een netwerk zouden kunnen vormen. Vaak blijft religie *an sich* iets abstracts. Wanneer we kijken naar religie in de oudheid komt daar nog bij dat we veelal moeten werken met een gelimiteerd aantal bronnen. Om deze redenen is het mijns inziens inderdaad zinvoller om in dit artikel uit te gaan van ‘network thinking’ en ons niet de illusie te maken dat we een concreet netwerk van stedelijke religie kunnen construeren.

Eén manier om te bepalen hoe de concepten van ‘urban religion’ en ‘network thinking’ ons begrip van de verbindingen tussen religie en urbanisme in de antieke wereld kunnen verrijken, is door ze toe te passen op een antieke stad. Trier vormt hier een goede casusstudie voor. Juist omdat er uit- of over deze stad geen uitgebreide literaire bronnen, wetteksten of kalenders bewaard zijn gebleven, is het belangrijk om het fragmentarische bewijs dat we wél hebben (inscripties en visueel materiaal als standbeelden en

⁶ Voor een overzicht van eerder onderzoek op het gebied van regionale stedelijke systemen, zie: L. de Ligt en J. Bintliff, *Regional Urban Systems in the Roman World, 150 BCE - 250 CE* (Leiden 2019) 3-10.

⁷ G. Woolf, ‘Only Connect? Network Analysis and Religious Change in the Roman World’, *Hélade* 2.2 (2016) 43-58: 50.

⁸ Woolf, ‘Only Connect?’, 50.

figurines) te bestuderen in relatie tot de ruimtelijke omgeving van Trier.⁹ Met andere woorden: het gebruik van nieuwe concepten als ‘network thinking’ en ‘urban religion’ is, in het geval van het antieke Trier, niet alleen een aanvulling op meer conventionele vormen van onderzoek, maar zelfs een noodzaak om de religieuze sfeer en haar nuances beter te kunnen begrijpen en reconstrueren.¹⁰

Luuk de Ligt en John Bintliff wijzen op de tweezijdigheid van stedelijke studies: diepgaand onderzoek naar één stad verschaft historici grote kennis over die stad, maar de bredere regio wordt genegeerd. Aan de andere kant onthult regionaal onderzoek algemene patronen, maar de individuele steden blijven slechts anonieme stippen op een kaart.¹¹ Om een compleet beeld te creëren, moeten we dus zowel naar de stad zelf als naar de regionale context kijken. Daarom richt het eerste deel van dit artikel zich op Trier zelf, waarbinnen twee tempeldistricten, Altbachtal en Irminenwingert, als casestudies worden geanalyseerd.¹² Vanwege de geneeskrachtige bronnen in de buurt kwamen pelgrims van buiten de stad naar deze tempeldistricten en zo vormden de locaties een brug tussen het stedelijke en het regionale. Maar hoewel beide tempeldistricten waarschijnlijk genezingsplaatsen waren, lag Altbachtal vlakbij het stadscentrum en lag Irminenwingert meer afgelegen aan de overkant van de Moezel (hemelsbreed zo’n twee kilometer verwijderd van het oude stadscentrum van Trier). Het is daarom interessant om te onderzoeken of er wezenlijke verschillen te vinden zijn in de culturele samenstelling van de bezoekers en de goden. We onderzoeken dit door te kijken naar welke goden er als standbeelden te vinden zijn en welke namen er in inscripties voorkomen.

In het tweede deel van het artikel kijken we hoe Trier vanuit religieus oogpunt in diens regionale stedelijke netwerk paste. Dit hoofdstuk is

⁹ J. Scheid, ‘Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum’ in: J.L. Brunaux ed., *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen* (Paris 1991) 42-57: 44.

¹⁰ Er bestaat geen consensus over de vormen van religie in Trier. Vergelijk bijvoorbeeld Scheid, ‘Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum’, 53 waarin gesteld wordt dat Trier binnen het framework van ‘Roman normality’ paste, en Mary Wightman die juist beweert dat ‘traditional superstitions’ de Gallo-Romeinse religieuze invloeden in Trier overleefden, E.M. Wightman, *Roman Trier and the Treveri* (Londen 1970) 215.

¹¹ L. de Ligt en J. Bintliff, ‘Introduction’ in: L. de Ligt en J. Bintliff ed., *Regional Urban Systems in the Roman World* (Leiden 2020) 1-34: 1-2.

¹² Een tempeldistrict is een terrein waarbinnen zich meerdere tempels of heiligdommen naast elkaar bevinden.

experimenteel van opzet en moet een aanzet geven tot verder onderzoek: is het construeren van een stedelijk netwerk op religieus gebied mogelijk? Er wordt gekeken naar twee casusstudies: de verspreiding van de formule *in honorem domus divinae* (h.d.d.) in religieuze inscripties en de verspreiding van de zogenaamde ‘Jupiterzuilen’ in Trier, Keulen en Tongeren.

Vanwege het gebrek aan literaire bronnen spelen epigrafisch materiaal en standbeelden een hoofdrol. Het belangrijkste argument van dit artikel is dat de stad assisteerde bij de verankering van religieuze innovaties in het Romeinse Rijk omdat deze via stedelijke netwerken verspreid werden.¹³ Deze verankering vond zowel plaats op ‘horizontaal’ als op ‘verticaal’ niveau. Het eerste houdt in dat een innovatie zich via verschillende contemporaine domeinen verspreidt en fenomeen uit een bepaald territorium wordt gebruik namelijk ‘tussen verschillende contemporaine domeinen’, als op ‘verticaal’ niveau, wanneer creatieve constructies van het verleden gebruikt worden als een verankeringsmechanisme.¹⁴ We moeten steden daarom zien als ‘agenten van verankering’.¹⁵

Trier als religieuze microkosmos

Het grondgebied van de Treveri omvatte grofweg het huidige Groothertogdom Luxemburg en delen van België en Duitsland.¹⁶ Rond 16 v.Chr. werd op de kruising van de *Via Agrippa* en de rivier de Moezel de

¹³ Het begrip ‘anchoring innovation’ wordt gedefinieerd als het proces waarin innovaties begrijpelijk, acceptabel en zelfs wenselijk gemaakt worden wanneer deze door de relevante sociale groepen geïntegreerd kunnen worden in hun reeds bestaande conceptuele categorieën. Dit is mogelijk als innovaties gekoppeld worden aan andere zaken die al bestaan en al geaccepteerd worden, I. Sluiter, ‘Anchoring Innovation. A Classical Research Agenda’, *European Review* 25.1 (2016) 20-38: 23.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Zie: Sluiter, ‘Anchoring Innovation’, voor een uitleg over het begrip ‘anchoring innovation’.

¹⁶ De ‘Treveri’ waren een Keltische stam die woonden in de omgeving waar later Trier gesticht werd. Zij worden al genoemd in de werken van Julius Caesar. W.E. Gwatkin, ‘Roman Trier’, *The Classical Journal* 29.11 (1933) 3-12: 3; Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 13.

nederzetting *Augusta Treverorum* gesticht.¹⁷ Deze nederzetting, bij ons beter bekend als Trier, werd het nieuwe *Hauptort* van de Treveri en de hoofdstad van de *civitas Treverorum*. Na de stichting groeide de stad snel.

Na de Romeinse verovering van het gebied werden verschillende Romeinse goden erg populair in Trier. We kunnen echter niet zomaar stellen dat deze goden dezelfde entiteiten waren als de goden die we kennen uit de klassieke mythologie. Zo is de Romeinse Mars een oorlogsgod in *optima forma*, maar de Treverische Mars stond bekend om zijn genezende krachten en vruchtbaarheidsrol: een transformatie van het vechten in oorlog naar het vechten tegen ziektes.¹⁸ Ook de keizercultus was in Trier aanwezig, evenals ‘oosterse’ goden, zoals Sol Invictus, Mithras, Hekate, Proserpina, Cybele, Attis, Isis en Serapis.¹⁹ De oosterse god waarvan we het meeste bewijs hebben, is Mithras. Mithras die een stier doodt (een handeling welke de ‘tauroctonie’ genoemd wordt) is het meest afgebeelde tafereel in pre-christelijke, religieuze iconografie in het Westen.²⁰ Daarnaast bleven bepaalde inheemse godheden met Keltische namen van belang. Dit gold voornamelijk voor vrouwelijke godheden, zoals de moedergodinnen en Epona, een godin van reizigers en transportdieren.²¹

Trier kende een aantal belangrijke heiligdommen, zoals de *Tempel am Herrenbrünnchen*, en het tempeldistrict van *Altbachtal* en *Irminenwingert*.²² Aangezien deze cultuscomplexen allemaal in de Romeinse periode geconstrueerd zijn, is gesteld dat het de wil van de lokale elite was om ‘geromaniseerd’ te worden en dat tempels daarom in Romeinse stijl gebouwd zijn.²³ Maar in werkelijkheid vertonen de heilige gebouwen een opmerkelijke variatie in stijlen. De *Tempel am Herrenbrünnchen* op de *Heiligkreuz*-heuvel werd inderdaad gebouwd in een geheel klassieke stijl: een podiumtempel met monumentale trappen aan de buitenkant. Aan de andere kant waren de

¹⁷ Gwatkin, ‘Roman Trier’, 4; H. Bernhard, ‘Die Römische Geschichte in Rheinland-Pfalz’ in: H. Cüppers, H. Bernard en W. Boppert ed., *Die Römer in Rheinland-Pfalz* (Hamburg 2002) 39-168: 63.

¹⁸ M. Green, *The Gods of the Celts* (Sutton 1986) 93.

¹⁹ G. Clemens en L. Clemens, *Geschichte der Stadt Trier* (München 2007) 29.

²⁰ H. Heinen, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit* (Trier 1985) 193.

²¹ Clemens en Clemens, *Geschichte der Stadt Trier*, 28.

²² Clemens en Clemens, *Geschichte der Stadt Trier*, 27; D. von Krencker, *Das Römische Trier* (Berlin 1923) 28; Scheid, ‘Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum’, 48.

²³ Scheid, ‘Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum’, 46.

heiligdommen in *Altbachtal*, dat net onder de *Heiligkreuz*-heuvel lag, in Gallo-Romeinse stijl geconstrueerd.²⁴

Bij het plaatsen van heiligdommen speelde de ruimtelijkheid van de stad een belangrijke rol. Zo vinden we toewijdingen aan Mars vooral aan de rand van de stad. Dit zou te maken gehad kunnen hebben met een Romeins religieus gebruik, waarbij Mars dicht bij de grenzen van een nederzetting werd geplaatst, waarschijnlijk ter bescherming.²⁵ Op een soortgelijke manier wordt de god Mercurius, als de god van reizigers en handel, meestal aangetroffen in de buurt van wegen en ingangen.²⁶ In Altbachtal bevinden zijn kapellen zich bijvoorbeeld in de buurt van de twee ingangen van het complex.²⁷ De inrichting van een stad had dus in zekere zin een soort ‘agency’ en kon een rol van belang spelen bij het bepalen van de locaties waarop bepaalde heiligdommen gesitueerd zouden worden.²⁸ Dit laat zien dat religieuze vernieuwingen verankerd werden in de reeds bestaande ruimte van een stad. Andersom hadden de functies van bepaalde goden ook een symbolische rol bij het bepalen van de locatie van een heiligdom, en kan dus ook gesteld worden dat religie invloed had op de stedelijke inrichting.

We zullen nu twee religieuze heiligdommen verder onder de loep nemen: Altbachtal en Irminenwingert. Beide waren waarschijnlijk genezingsplaatsen, maar terwijl Altbachtal dicht bij het stadscentrum lag, was Irminenwingert aan de andere kant van de Moezel gelokaliseerd.

Volgens Gabriele Clemens en Lukas Clemens komt de multireligiositeit van Trier nergens zo indrukwekkend tot uitdrukking als in het tempeldistrict van Altbachtal.²⁹ Het is het grootste tempeldistrict ten noorden van de Alpen en ligt in het zuidoostelijke deel van Trier, tussen het amfitheater en de *Herrenbrünnchen*.

In de oudste grondlagen van het Altbachtal-heiligdom zijn paalgaten van houten constructies gevonden, wat erop wijst dat hier al in vroegere tijden gebouwen stonden. Altbachtal lag in de buurt van een waterbron die in de

²⁴ Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 88. Voor meer informatie over de verschillende soorten religieuze architectuur in Gallië, zie: I. Fauduet, *Les temples de tradition celtique en Gaule romaine* (Parijs 1993).

²⁵ Scheid, ‘Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum’, 52.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Rüpke maakt een vergelijkbaar argument. Zie: J. Rüpke, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change* (Berlijn 2020) 9.

²⁹ Clemens en Clemens, *Geschichte der Stadt Trier*, 27.

Romeinse periode als heilig werd gezien, waaruit we kunnen we afleiden dat de bron ook in de pre-Romeinse periode als heilig werd gezien. Het aanbidden van bronnen kwam namelijk vaker voor in pre-Romeins Noord-Europa en Brittannië. Er wordt dus vaak gesteld dat het archeologische bewijs van de paalgaten erop duidt dat er ook in de pre-Romeinse periode al tempels in de omgeving van Altbachtal stonden en dat het gebied al voor langere tijd als religieus werd gezien.³⁰ In het opgegraven gebied van ongeveer vijf hectare zijn zeventig cultusgebouwen blootgelegd (en ongeveer een zevende van het totale terrein is slechts opgegraven).³¹ Er zijn nissen, simpele luifels met vier palen, *Umgangstempels* (tempels met een zuilengalerij die het gehele gebouw omringt) en rechthoekige, zeshoekige en ronde kapellen.³² Er zijn geen tempels in Italiaans-Romeinse stijl gevonden.³³

Altbachtal groeide hard in de eerste, tweede en derde eeuw n. Chr. De opgegraven woonvertrekken suggereren dat mensen soms langere tijd in het Altbachtal-heiligdom woonden.³⁴ De (tijdelijke) bewoners waren waarschijnlijk priesters en pelgrims die Altbachtal bezochten vanwege de genezende krachten van de bron. In Altbachtal stond ook een klein theater.³⁵ Dit theater was een ontmoetingsplaats voor *collegia* en corporaties, wat impliceert dat het tempeldistrict ook een civiele functie vervulde en dus groeide dankzij de stedelijke omgeving waarin het zich bevond (civiele organisaties en verenigingen zijn immers eerder te vinden in steden dan op het platteland).³⁶

³⁰ Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 71.

³¹ S. Faust, 'Pagane Tempelbezirke und Kultbauten', in: A. Demandt en J. Engemann eds., *Konstantin der Große. Imperator Caesar Flavius Constantinus* (Mainz 2007) 327-332: 329.

³² Voor gedetailleerdere informatie over ieder opgegraven gebouw, zie: E. Gose, *Der gallo-römische Tempelbezirk im Altbachtal zu Trier* (Mainz 1972).

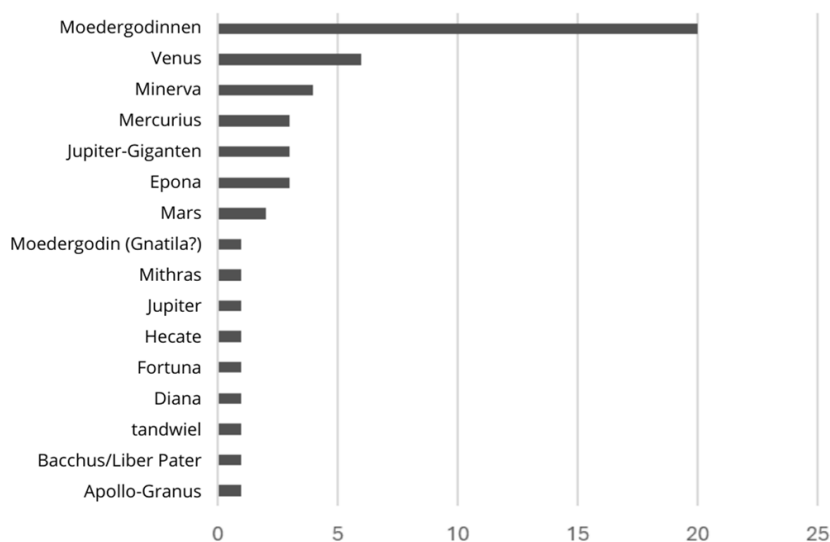
³³ Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 88. Voor meer informatie over de architecturale stijl van de tempels, zie: M. Trunk, *Römische Tempel in den Rhein- und westlichen Donauprovinzen. Ein Beitrag zur architekturgeschichtlichen Einordnung römischer Sakralbauten in Augst* (Augst 1991) 229-230.

³⁴ S. Loeschke, *Die Erforschung des Tempelbezirkes im Altbachtale zu Trier* (Berlijn 1928) 34-35.

³⁵ E. Bouley, 'Les théâtres culturels de Belgique et des Germanies. Réflexions sur les ensembles architecturaux théâtre-temples', *Latomus* 42 (1983) 546-571: 549.

³⁶ Een *collegium* was een vereniging in het Romeinse Rijk welke het best vergeleken kan worden met een Middeleeuws gilde, ondanks enkele nuanceverschillen. E.M.

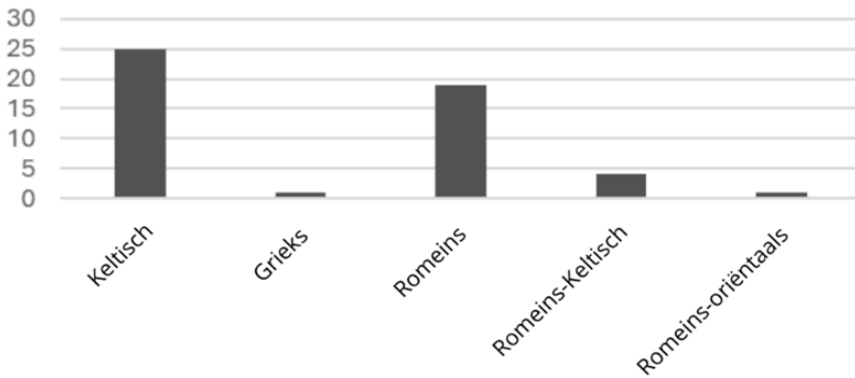
Om een overzicht te creëren van de aanwezige goden in Altbachtal zijn twee grafieken gemaakt: één met de goden die als standbeelden/beeldjes zijn afgebeeld en één met de theoniemen (godennamen) die in de inscripties uit Altbachtal voorkomen. Door het schriftelijke en visuele bewijsmateriaal te kwantificeren en in grafieken te visualiseren, kunnen we in één oogopslag het belang van de goden ten opzichte van elkaar zien.



Grafiek 1: Goden die voorkomen als standbeelden/figurines in Altbachtal.³⁷

Wightman, 'Pagan Cults in the Province of Belgica', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.18.1* (1986) 542-589: 565.

³⁷ De categorisering is gebaseerd op de volgende werken: Loeschke, *Die Erforschung des Tempelbezirkes im Altbachtale zu Trier*; Loeschke, *Der Tempelbezirk im Altbachtale zu Trier: Heft 1*; S. Faust, 'Zwei Religionen treffen aufeinander. Die gallo-römische Götterwelt' in: S. Faust en H.P. Kuhnen ed., *Religio Romana. Wege zu den Göttern im antiken Trier* (Trier 1996) 154-210. NB: beelden die te beschadigd zijn, zijn niet meegenomen zijn in deze grafiek.

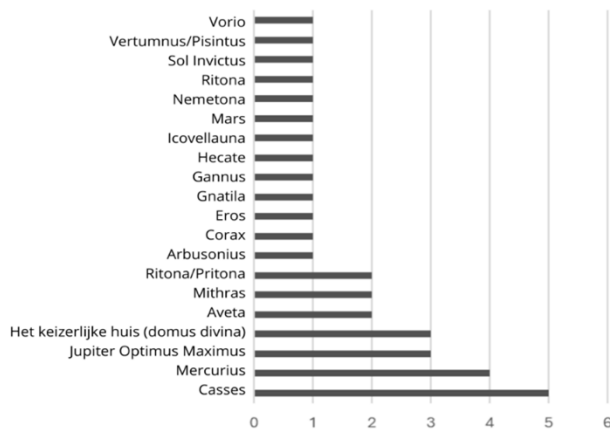


Grafiek 2: Goden die voorkomen als standbeelden/figurines in Altbachtal verdeeld aan de hand van culturele origine.

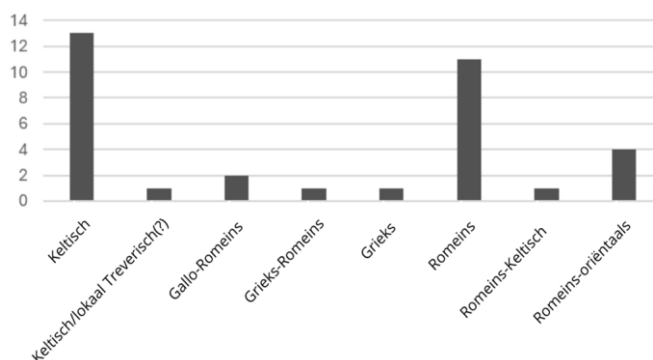
Zoals te zien is in grafiek 2 is het Keltische element het belangrijkste,³⁸ gevolgd door het Romeinse element. Hybride goden komen minder vaak voor, maar zijn aanwezig in de vorm van een Jupitergigantenzuil en Apollo-Grannus. Grafiek 1 toont aan dat moedergodinnen veruit de populairste godheden zijn om af te beelden, gevolgd door Venus (die ook bekend stond om haar moederlijke eigenschappen) en Minerva (die juist veelal met maagdelijkheid geassocieerd werd). Interessant is het feit dat de moedergodheden vaak alleen worden afgebeeld, in plaats van in een groep van drie, wat over het algemeen gebruikelijker was in Noordwest-Europa.³⁹

³⁸ Een conclusie die ook in het werk van Loeschke al naar voren komt, zie: Loeschke, *Die Erforschung des Tempelbezirkes im Altbachtale zu Trier*, 8.

³⁹ M. Aldhouse-Green, *The Gods of Roman Britain* (Aylesbury 1983) 56-57.



Grafiek 3: Theoniemen in inscripties uit Altbachtal.⁴⁰



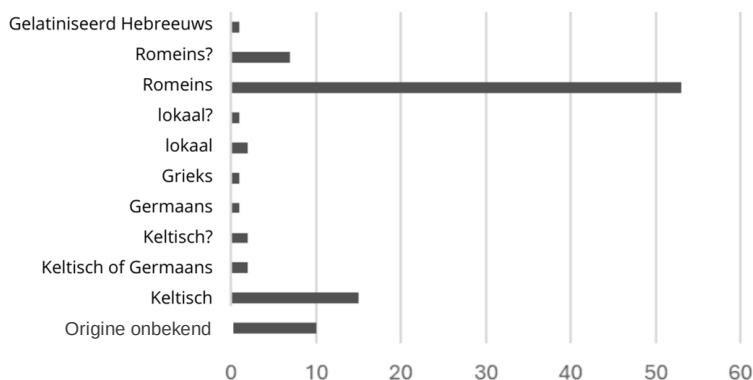
Grafiek 4: Theoniemen in inscripties uit Altbachtal verdeeld aan de hand van culturele origine.⁴¹

⁴⁰ Gebaseerd op de volgende inscripties: AE 1925, 0080; AE 1928, 0181-0182; AE 1928, 0185-0192; AE 1941, 0167; AE 1941, 0170; AE 1989, 0545-0547; AE 2004, 0945a+b; CSIR-D 4, 3 111, nr.220, taf.54, 220; CSIR-D 4, 3 102-103, nr.196; CSIR-D 4, 3 111, nr.219; CSIR-D 4, 3 12, nr.18; CSIR-D 4, 3 18-19, nr.27; CSIR-D 4, 3 19-20, nr.28, pl. 8, 28; CSIR-D 4, 3 24, nr.251, taf.58, 251; CSIR-D 4, 3 29-30, nr.45; CSIR-D 4, 3 55, nr.93, taf.27, 93; CSIR-D 4, 3 55-56, nr.94, taf.27, 94; CSIR-D 4, 3 71-72, nr.124.

⁴¹ De categorie 'Celtic/local Treveran' is enkel voor de god Arbusonius gecreëerd, welke zeer obscuur is en mogelijk de beschermgod van een Treverische *pagus* (bestuurlijke eenheid) was.

Een soortgelijk beeld komt naar voren uit het epigrafische bewijs (grafiek 4): de Keltische godheden vormen de meerderheid, met de Romeinse op de tweede plaats. De Casses zijn de populairste godheden in inscripties. Dit is een groep mannelijke goden die verder nauwelijks bekend is, maar mogelijk verband hield met oorlog en strijd.⁴² We moeten ons echter bedenken dat de godinnen Nemetona, Icovellauna, Ritona, Pritona, Gnatila en Aveta, die als theoniemen in de inscripties aanwezig zijn, over het algemeen worden gezien als moedergodinnen. Als we de moedergodinnen als één groep beschouwen, zoals we hebben gedaan voor de standbeelden, zouden zij acht inscripties hebben, wat hen ook binnen de inscripties de grootste groep zou maken.

Om een beter beeld te krijgen van de mensen die naar Altbachtal kwamen om te offeren, heb ik ook een grafiek gemaakt met alle namen van de oprichters die in de votiefstenen en op de theaterniemen van Altbachtal worden genoemd (zie grafiek 5).



Grafiek 5: Culturele origine van de namen van toewijders uit Altbachtal.⁴³

⁴² W. van Andringa, *La religion en Gaule romaine* (Paris 2002) 72; 'Casses'. [Http://encyclopedie.arbre-celtique.com/casses-10863.htm](http://encyclopedie.arbre-celtique.com/casses-10863.htm), geraadpleegd 14 mei 2024.

⁴³ Gebaseerd op de volgende inscripties: AE 1928, 0181-0182; AE 1928, 0186-0192, AE 1941, 0169-0170; AE 1978, 0510a-0510c; AE 1978, 0510h-0510i; AE 1978, 0510k-0510m; AE 1978, 0510r; AE 1989, 0547; CSIR-D 4, 3 111, nr.220, taf.54, 220; CSIR-D 4, 3 111, nr.219; CSIR-D 4, 3 126-127, nr.260; CSIR-D 4, 3 19-20, nr.28, pl.8, 28; CSIR-D 4, 3 215, nr.428; CSIR-D 4, 3 215-216, nr.430; CSIR-D 4, 3 24, nr.251, taf.58, 251; CSIR-D 4, 3 55, nr.93, taf.27, 93; CSIR-D 4, 3 55-56, nr.94; taf.27,

Opvallend in grafiek 5 is dat van alle namen (95 in totaal) de overgrote meerderheid van Romeinse oorsprong is.⁴⁴ Willem van Andringa betoogt dat deze meerderheid van Romeinse namen in Trier ten eerste aantoonst dat de bevolking van Trier grotendeels geromaniseerd was.⁴⁵ Maar dit is ongenueanceerd, aangezien inscripties op zichzelf een zeer ‘Romeinse’ manier van uitdrukken zijn. Het is goed mogelijk dat mensen dubbele namen hadden, zoals vaak het geval was in Ptolemeïsch Egypte: een Griekse naam voor officiële zaken en een Egyptische voor de huiselijke omgeving.⁴⁶ Hoewel de meeste namen Romeins, Germaans of Keltisch zijn, zijn er twee uitzonderingen: Nicasius, wat een Griekse slavennaam is, en Iaes(ius), een geromaniseerde versie van de Griekse naam Ιησους, die op zijn beurt een Griekse versie is van het Hebreeuwse יֵשׁוּעַ (Yeshua).⁴⁷

Afgezien van deze twee uitzonderingen onthullen de namen dus minder over de oorsprong van de toewijders dan gehoopt. Ze tonen echter wel de opkomst van een bepaalde hybride religieuze situatie aan in Altbachtal: de opkomst van religieuze inscripties (een Romeins fenomeen) gaat hand in

94. Om deze grafiek te creëren, is gebruik gemaakt van de volgende werken: S. Balduin, ‘Die römischen Inschriften des Burgenlandes 1-9’, *Burgenländische Heimatblätter* 13.1 (1951) 1-9: 4; W. Binsfeld, ‘Die Namensinschriften auf den Sitzsteinen des Kultheaters im Trierer Altbachtal’, *Trierer Zeitschrift* 30 (1967); M.T. Raepsaet-Charlier, ‘Les Trévires. Onomastique, cultures et société sous le Haut-Empire’, *Actes du colloque international humanités et humanisme dans la cité des Trévires* (2003) 33-90; A. Gavrielatos, *Names on Gallo-Roman Terra-Sigillata* (1st – 3rd C. A.D.) (Dissertatie, University of Leeds, 2012); K. Stüber, ‘Remarks on the personal names’, *Etudes Celtiques* 39 (2013) 161-168; P. Rothenhöfer, ‘Fünf Weihinschriften aus dem römischen Rheinland’, *Bonner Jahrbücher* 214 (2014) 27-42: 39n.48; M.T. Raepsaet-Charlier, ‘Citoyenneté et nomenclature. L’exemple de la Gaule du Nord’ in: F. Hurler ed., *Rome et l’Occident* (Rennes 2019) 359-382. Van sommige namen is de origine niet met zekerheid vast te stellen, noch stonden deze namen in de geraadpleegde naslagwerken. Wanneer dit het geval was, is de naam in één van de bestaande categorieën ingedeeld met een vraagteken erachter, afhankelijk van welke het meest toepasselijk leek (door te kijken naar linguïstieke aspecten en vergelijking te maken met wél gecategoriseerde namen). Namen die te obscuur geacht werden om met goede reden in welke categorie dan ook te plaatsen, zijn ingedeeld bij ‘origine onbekend’.

⁴⁴ Het gender-aspect is ook interessant: slechts één van de namen schijnt vrouwelijk te zijn (‘Respectia Victoria’) (*CSIR-D* 4, 3 111, nr.220, taf.54, 220).

⁴⁵ Andringa, *La religion en Gaule romaine*, 268.

⁴⁶ I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Boston 2011) 30.

⁴⁷ *CSIR-D* 4, 3 24, nr.251; taf.58, 251 en *AE* 1978, 0510b.

hand met het in zwang raken van Romeinse persoonlijke namen. Ondertussen werden inheemse, niet-Romeinse godsnamen echter ook nog steeds gebruikt in Altbachtal. Het ‘Romaniseren’ van persoonsnamen ging dus niet (per se) gepaard met het ‘Romaniseren’ van de godsnamen.

De *Tempelbezirk* van Irminenwingert⁴⁸ lag aan de voet van de helling van de Markusberg, aan de westkant van de Moezel tegenover Trier. Er was een zestig meter lange muur, afgewisseld met ronde en rechthoekige nissen. Omdat op het zuidelijke deel van het district tegenwoordig huizen staan, kan het gebied niet worden opgegraven, maar we mogen aannemen dat er meer gebouwen in Irminenwingert stonden.⁴⁹ Tot nu toe zijn er echter slechts drie tempels opgegraven: twee kleinere kapellen in het noordwesten en één groter gebouw in het westen.⁵⁰ Er was ook een theater. Net als in Altbachtal zijn op het terrein van Irminenwingert pre-Romeinse paalgaten gevonden, en net als Altbachtal ligt ook Irminenwingert in de buurt van een bron die als heilig werd gezien, wat erop duidt dat er ook in de pre-Romeinse periode gebouwen stonden met een religieuze functie.⁵¹

Het was niet alleen de lokale bevolking die van de helende krachten van het heiligdom gebruikmaakte in de Romeinse periode. De omliggende gebouwen lijken pelgrimsherbergen en baden te zijn geweest, wat aangeeft dat mensen van buiten de stad naar deze cultusplaats reisden om te baden in de heilige bron van Heidenborn.⁵² In deze accommodaties waren zowel woonvertrekken voor priesters als allerlei Romeinse gemakken aanwezig, zoals koud- en warmwaterbaden, waterleidingen en vloerverwarming.⁵³

⁴⁸ Het tempeldistrict is vaak het heiligdom van Lenus Mars genoemd, zie bijvoorbeeld: G. Woolf, *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul* (Cambridge 1998) 224; Heinen, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, 183. Hiltrud Merten beargumenteert echter dat er geen enkele reden is om aan te nemen dat Lenus Mars de hoofdgodheid was van deze locatie: H. Merten, ‘Der Kult des Mars im Trevererraum’, *Trierer Zeitschrift* 48 (1985) 7-113: 7, 53.

⁴⁹ H.P. Kuhnen, *Das römische Trier* (Stuttgart 2001) 213.

⁵⁰ Ibidem, 213.

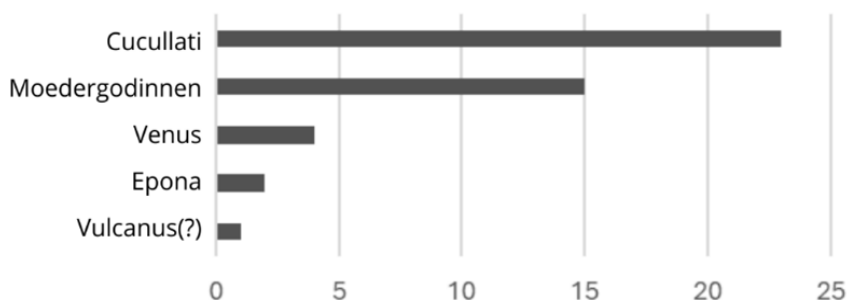
⁵¹ Wightman, *Roman Trier and the Treveri*, 71.

⁵² H. Cüppers, *Die Römer an Mosel und Saar. Zeugnisse der Römerzeit in Lothringen, in Luxemburg, im Raum Trier und im Saarland* (Mainz 1983) 326; K.J. Gilles, ‘Tempelbezirke im Trierer Land’ in: S. Faust en H.P. Kuhnen ed., *Religio Romana. Wege zu den Göttern im antiken Trier* (Trier 1996) 72-87: 74; Merten, ‘Der Kult des Mars im Trevererraum’, 52; Krencker, *Das Römische Trier*, 23.

⁵³ E. Gose, *Der Tempelbezirk des Lenus Mars in Trier* (Berlin 1955) 99-104.

Op de processieroute van de Moezel naar de hoofdtempel waren verschillende halfronde nissen met stenen zitplaatsen en altaren aanwezig. De inscripties op deze zitplaatsen vermelden verschillende districten van de *civitas Treverorum*. Om deze reden wordt vaak aangenomen dat Irminenwingert het ‘nationale’ heiligdom van de Treveri was.⁵⁴ Dit geeft het belang aan van het heiligdom voor het provinciale beleid in het gebied, waarbij de stedelijke religie expliciet werd verbonden aan de (regionale) politiek.⁵⁵

Voor Irminenwingert is dezelfde procedure gevolgd als voor Altbachtal, en is een grafiek gemaakt van de hier gevonden beelden/figurines, gebaseerd op het opgravingsrapport en de identificaties van Eric Gose. Zoals we kunnen zien als we grafieken 1 en 2 vergelijken met grafieken 6 en 7, is de variatie aan godheden veel kleiner in Irminenwingert dan in Altbachtal, ook al is het aantal gevonden beelden niet veel kleiner (respectievelijk 45 en 50). Het Keltische element is veel dominanter in Irminenwingert dan in Altbachtal. Bovendien is in Irminenwingert Venus de enige Romeinse godheid waarvan de identiteit met zekerheid is vastgesteld.

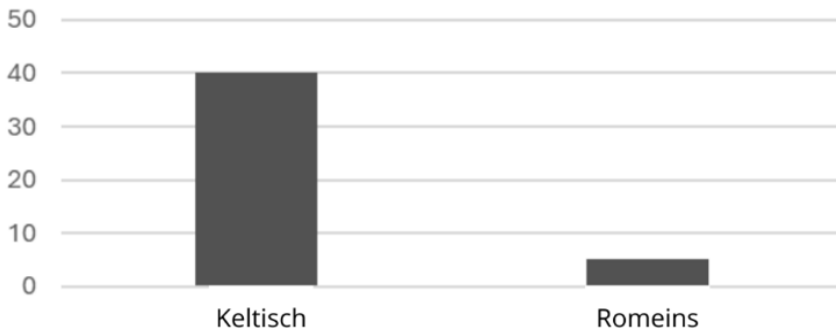


Grafiek 6: Goden die voorkomen als standbeelden/figurines in Irminenwingert.⁵⁶

⁵⁴ Faust, ‘Pagane Tempelbezirke und Kultbauten’, 227.

⁵⁵ F. Unruh, *Trier. Biographie einer römischen Stadt. Von Augusta Treverorum zu Treveris* (Darmstadt 2017) 15; Wightman, ‘Pagan Cults in the Province of Belgica’, 568; N. Kyll, ‘Heidnische Weihe- und Votivgaben aus der Römerzeit des Trierer Landes’, *Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete* 29 (1966) 5-114: 33.

⁵⁶ Gebaseerd op het werk van Gose, *Der Tempelbezirk des Lenus Mars in Trier*, 99-104. Eric Gose weet niet zeker of het standbeeld dat hij als Vulcanus geïdentificeerd heeft ook daadwerkelijk Vulcanus moet voorstellen, vandaar dat er een vraagteken achter zijn naam geplaatst is.



Grafiek 7: Goden die voorkomen als standbeelden/figurines in Altbachtal verdeeld aan de hand van culturele origine.

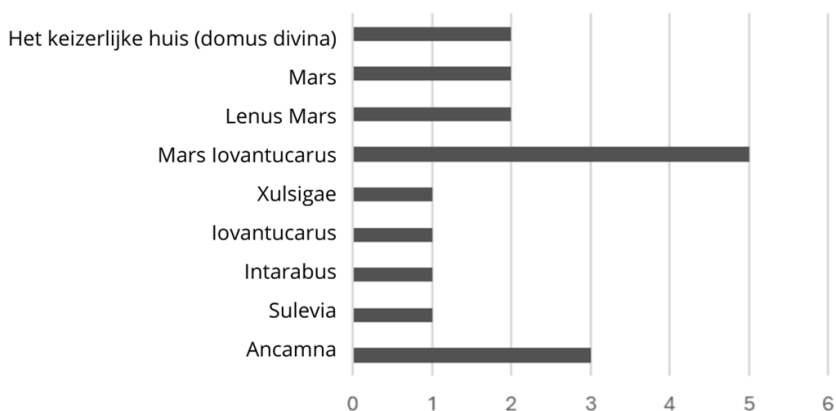
De inscripties die bij Irminenwingert zijn gevonden, laten een diverser beeld zien (zie grafieken 8 en 9). Afgezien van de *Domus Divina*, het keizerlijk huis, zijn de enige vermeldingen van Romeinse religie gerelateerd aan Mars. Er zijn verschillende versies van hem, waarbij Mars Iovantucarus, een epitheton dat 'hij die van de jeugd houdt' betekent, de meeste inscripties heeft.⁵⁷ Deze versie van Mars heeft weinig te maken met de klassieke oorlogsgod en is waarschijnlijk beïnvloed door een inheemse, pre-Romeinse godheid.⁵⁸ Hoewel Intarabus een aparte god is, wordt hij in een andere inscriptie ook gelijkgesteld aan Mars.⁵⁹ De inscripties van de inheemse goden die hier vereerd werden, zijn van groot belang, omdat ze in andere bronnen nauwelijks voorkomen. Zo is de inscriptie van de Xulsigae uit Irminenwingert de enige die we hebben. Zij zouden waternimfen geweest kunnen zijn en historici hebben hen in verband gebracht met Sulevia, een brongodin.⁶⁰

⁵⁷ Merten, 'Der Kult des Mars im Trevererraum', 55.

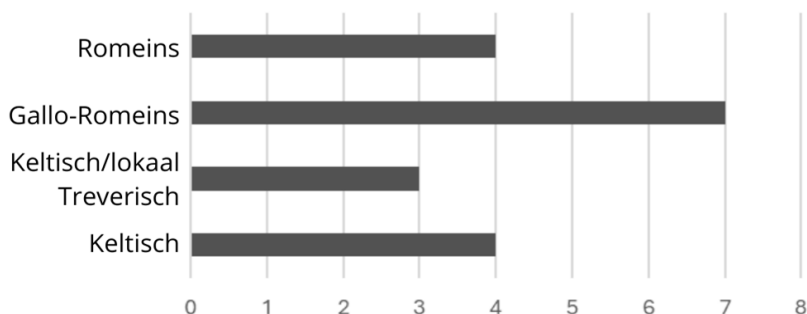
⁵⁸ Heinen, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, 184.

⁵⁹ *AE* 1896, 00100.

⁶⁰ Kuhn, *Das römische Trier*, 217.



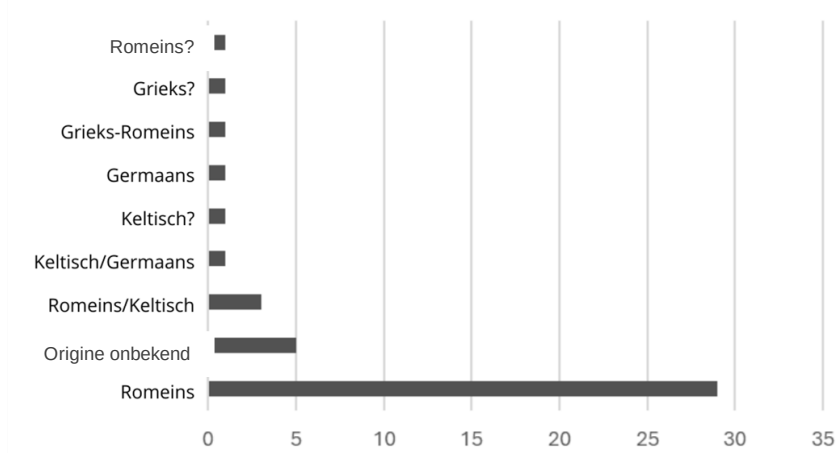
Grafiek 8: Theoniemen in inscripties uit Irminenwingert.⁶¹



Grafiek 9: Theoniemen in inscripties uit Irminenwingert verdeeld aan de hand van culturele origine.

Als we kijken naar de namen in grafiek 10 zien we dat de overgrote meerderheid Romeins is. Slechts een paar inscripties zijn ingedeeld in andere categorieën.

⁶¹ Gebaseerd op de volgende inscripties: AE 1915, 0070; AE 1916, 0026; AE 1924, 0016-0018; CIL 13, 03664; CSIR-D 4, 3 102 nr.195, taf.49, 195; CSIR-D 4, 3 102, nr.194, taf.50, 194; CSIR-D 4, 3 230-231, nr.485 A, taf.113; CSIR-D 4, 3 234-235, nr.503, taf.117, 503; CSIR-D 4, 3 96-97, nr.181, taf.47, 181; CSIR-D 4, 3 97-98, nr. 183, taf.48, 183; CSIR-D 4, 3 98, nr.185, taf.46, 185; CSIR-D 4, 3 99, nr.186, taf.48, 186; CSIR-D 4, 3 99, nr.187, taf.48, 187; CSIR-D 4, 3, 00434.



Grafiek 10: Culturele origine van de namen van toewijders uit Irminenwingert.⁶²

We hebben gezien hoe Altbachtal en Irminenwingert, pre-Romeinse heilige gebieden, met de komst van de Romeinen gebruikt werden om nieuwe religieuze invloeden in de provincie te verankeren. Ze vormden een brug tussen de lokale en de Romeinse religie. Enerzijds stimuleerde religie de groei van de stad. Zo is het bijvoorbeeld zeer waarschijnlijk dat religieuze festivals en toneelstukken in de theaters van Altbachtal en Irminenwingert mensen van buiten de stad aantrokken, wat de economie stimuleerde door de bouw van pelgrimsherbergen en winkels en de aanwezigheid van handelaren die op festivaldagen naar de stad kwamen.⁶³

⁶² Gebaseerd op de volgende inscripties: AE 1915, 0070; AE 1916, 0026; AE 1924, 0016-0018; CIL 13, 03664; CSIR-D 4, 3 102 nr.195, taf.49, 195; CSIR-D 4, 3 102, nr.194, taf.50, 194; CSIR-D 4, 3 230-231, nr.485A, taf.113; CSIR-D 4, 3 234-235, nr.503, taf.117, 503; CSIR-D 4, 3 96-97, nr.181, taf.47, 181; CSIR-D 4, 3 97-98, nr.183, taf.48, 183; CSIR-D 4, 3 98, nr.185, taf.46, 185; CSIR-D 4, 3 99, nr.186, taf.48, 186; CSIR-D 4, 3 99, nr.187, taf.48, 187; CSIR-D 4, 3, 00434. Om deze grafiek te creëren zijn de volgende naslagwerken geraadpleegd: Merten, 'Der Kult des Mars im Trevererraum', 44-61; Raepsaet-Charlier, 'Les Trévires'; Gavrielatos, Names on Gallo-Roman *Terra-Sigillata*; Stüber, 'Remarks on the personal names', 161-168.

⁶³ Kyll, 'Heidnische Weihe- und Votivgaben aus der Römerzeit des Trierer Landes', 33.

Bij hun bezoek aan Irminenwingert werden pelgrims en afgevaardigden geconfronteerd met (Gallo-)Romeinse bouwwerken: zowel in de buurt van het heiligdom (de tempels, het theater, de herbergen en de baden), alsook in de stad Trier zelf. Daar kwamen ze in aanraking met de stedelijke cultuur in al haar facetten en de invloeden van het Romeins Rijk die daarmee gepaard gingen. Zo zorgde religie voor de groei van de stad en waren religieuze bezoekers en pelgrims in staat om stedelijke cultuur mee terug te nemen en in hun eigen lokale omgeving te verankeren. Anderzijds toont het feit dat we in Altbachtal (dat in de stad lag) over het algemeen meer Romeinse godheden zien dan in Irminenwingert (dat buiten de stad lag), aan dat de stad ook hielp met het verankeren van nieuwe religieuze invloeden.

We zien duidelijk het tweerichtingsverkeer tussen stad en religie, zoals beschreven door Rüpke en Raja: religie stimuleerde economie, de bouw van voorzieningen en de ‘levendigheid’ en het maatschappelijke belang van de stad. Tegelijkertijd was het de stedelijke ruimte die ervoor zorgde dat de tempeldistricten een monumentaal karakter konden krijgen en dat de nieuwe Romeinse goden ook een rol konden gaan spelen.

Religie in een stedelijk systeem

Maar hoe zit het met Trier in diens bredere kader? In dit deel wordt een stedelijk religieus netwerk geanalyseerd. In haar boek over steden in het noorden van het Romeinse Rijk schrijft Frida Pellegrino dat in het verleden veel stedelijke nederzettingen over het hoofd zijn gezien, omdat mensen een puur juridische definitie van het concept ‘stad’ gebruikten. Dit resulteerde in een leeg stedelijk landschap.⁶⁴ Pellegrino zelf neemt echter ook ‘stad-achtige’ gemeenschappen mee in haar analyse, en niet enkel nederzettingen die de juridische status van ‘stad’ hadden volgens het Romeins recht.

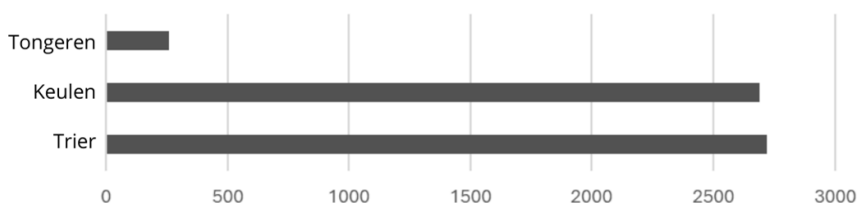
Omdat Pellegrino schrijft dat grote steden gemiddeld zo’n 150 kilometer van elkaar verwijderd waren,⁶⁵ is gezocht naar grote steden binnen een omtrek van circa 150 kilometer van Trier. De twee dichtstbijzijnde zijn Tongeren (*Atuatuca Tungrorum*) en Keulen (*Colonia Claudia Ara Agrippinensium*),

⁶⁴ Pellegrino heeft getracht om het stedelijke landschap in het noorden te reconstrueren met een bredere definitie in gedachten, zie: F. Pellegrino, *The Urbanisation of the North-Western Provinces of the Roman Empire. A Juridical and Functional Approach to Town Life in Roman Gaul, Germania Inferior and Britain* (Oxford 2020) 1.

⁶⁵ Pellegrino, *The Urbanisation of the North-Western Provinces of the Roman Empire*, 112.

die respectievelijk circa 170 en 150 kilometer verderop liggen. Samen met Trier en Xanten waren Keulen en Tongeren de enige ommuurde steden in Noord-Gallië vóór de late oudheid.⁶⁶

Er lag een Romeinse weg, een deel van de *Via Agrippa*, tussen Keulen en Trier. Deze steden waren ook verbonden door de *Via Belgica* van Boulogne naar Keulen. Net als Trier vervulde Tongeren de functie van bestuurlijk en economisch centrum en vormde het een strategisch punt tussen het Gallische achterland en het Nederrijnfront.⁶⁷ Ondanks het gebrek aan luxeobjecten en het relatief kleine aantal inscripties dat in Tongeren is gevonden (zie grafiek 11), noemde de Romeinse historicus Ammianus Marcellinus deze stad samen met Keulen een ‘rijke en dichtbevolkte stad’, wat aangeeft dat dat Tongeren belangrijker moet zijn geweest in de Romeinse wereld dan de vondsten impliceren.⁶⁸



Grafiek 11: Totale hoeveelheid gevonden inscripties in Tongeren, Keulen en Trier (volgens de Clauss-Slaby-database).

Keulen werd gesticht in de tweede helft van de eerste eeuw v.Chr. en de nederzetting werd een centrum van religie en politiek voor de Germaanse provincies. Er zijn enkele aanwijzingen dat Keulen een vroege militaire nederzetting was.⁶⁹ Het werd een welvarende stad, met diverse industrieën, bijvoorbeeld van aardewerk, leer en glaswerk.⁷⁰

⁶⁶ J. Smeesters, *De Romeinse monumenten van Tongeren* (Tongeren 1975) 9.

⁶⁷ R. Nouwen, *Tongeren en het land van de Tungri (31 v.Chr. – 284 n.Chr.)* (Leeuwarden 1997) 135; J.H.F. Bloemers, 'Lower Germany. *Pluria consilio quam vi*. Proto-urban Settlement and Developments and the Integration of Native Society' in: T. Blagg and M. Millett ed., *The Early Roman Empire in the West* (Oxford 1990) 72-86: 83.

⁶⁸ Nouwen, *Tongeren en het land van de Tungri*, 161.

⁶⁹ Bloemers, 'Lower Germany', 82.

⁷⁰ A.C. King, *Roman Gaul and Germany* (London 1990) 158.

Hoe kan een religieus netwerk geanalyseerd worden? Deze vraag is makkelijker gesteld dan beantwoord. Er is geen epigrafisch bewijs dat ons onbetwist bewijs levert van religieuze uitwisseling tussen de drie steden. Dit is natuurlijk de reden waarom Woolf, zoals al in de inleiding benoemd is, pleit voor 'network thinking' in plaats van netwerkanalyse: we hebben geen hard bewijs en dus kunnen we alleen proberen religieuze banden tussen steden op andere manieren te deduceren.

We zullen nu twee kleine casestudies van religieuze praktijken bespreken, welke gedeeltelijk aansluiten bij fenomenen die zich in het hele rijk voordoen, maar die tegelijkertijd uniek zijn voor dit gebied.

De keizercultus is een geschikt instrument om het religieuze stedelijke netwerk te meten. De keizercultus was immers een compleet nieuw fenomeen zonder voorgangers in het noorden van het Romeinse Rijk. Interessant genoeg zien we de afkorting 'h.d.d.', in *b(onorem) d(omus) d(ivinae)*, in alle drie de steden en in deze regio in het algemeen. De afkorting komt echter elders in het Romeinse Rijk nauwelijks voor.⁷¹ In andere gebieden gaf men de voorkeur aan uitdrukkingen als *augusto sacro* of *genius augusti*, die meer nadruk leggen op de goddelijkheid van de keizer zelf, terwijl *domus divina* de nadruk legt op de instelling van het keizerschap en op het hele keizerlijke huis.⁷² Uta-Maria Liertz betoogt dat na de vergoddelijking van Augustus, zijn naam min of meer een synoniem werd voor *divus* en dat de twee woorden daarom inwisselbaar werden op inscripties.⁷³

Om twee redenen lijkt het mij aannemelijk dat de steden een belangrijke rol speelden bij de verspreiding van het gebruik van h.d.d. Ten eerste werd h.d.d. vaak gebruikt op inscripties van monumentale gebouwen, zoals een waterbassin in Metz en een boog met porticus (een overdekte zuilenhal) in Mainz.⁷⁴ Monumentale gebouwen stonden vaker in steden dan op het platteland.

Ten tweede zien we, als we kijken naar het aantal inscripties waarin de h.d.d.-formule genoemd wordt, een discrepantie. In Trier vinden we er in totaal vierentwintig. In Keulen vinden we er veertien en in Tongeren zijn er maar twee. Dit zou verklaard kunnen worden door het feit dat Tongeren

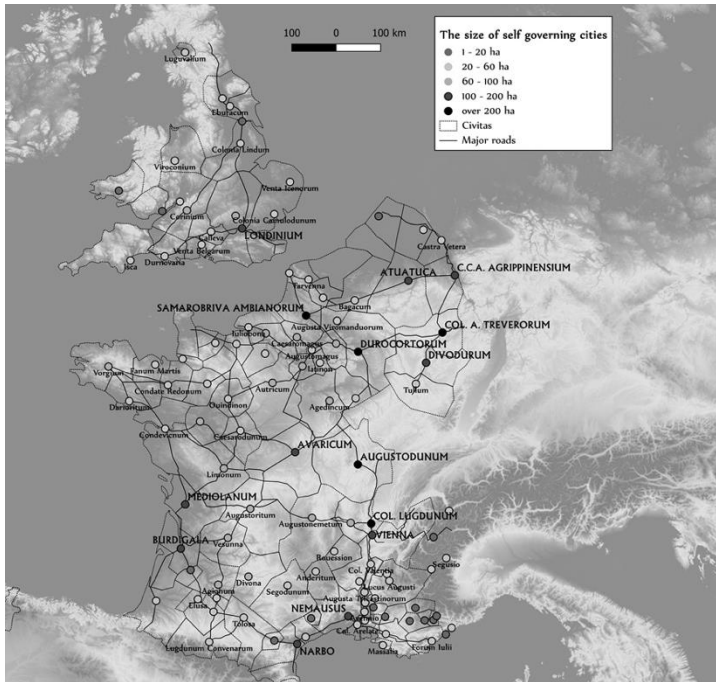
⁷¹ U.M. Liertz, *Kult und Kaiser. Studien zu Kaisererkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit* (Rome 1998) 151-153; Andringa, *La religion en Gaule romaine*, 171.

⁷² Andringa, *La religion en Gaule romaine*, 173.

⁷³ Liertz, *Kult und Kaiser*, 154.

⁷⁴ Ibidem, 155, 158.

minder goed verbonden was met het lokale stedelijke netwerk dan Keulen en Trier (zie: Afb. 1). Tongeren lag enkel aan de weg van Boulogne naar Keulen en zal dus zeker religieuze invloeden hebben meegekregen van reizigers die er langskwamen, maar de stad vormde geen kruispunt van meerdere wegen. Trier daarentegen was via het wegnnet verbonden met Brittenburg in het uiterste noorden en Arles in het verste zuiden, en daartussenin met steden als Reims, Metz, Keulen en Lyon. Keulen had dezelfde noord-zuid- en oost-westverbindingen als Trier, maar was verbonden met Boulogne in plaats van Reims. Deze noord-zuidverbinding, die in Tongeren ontbreekt, zou kunnen verklaren waarom de h.d.d.-formule vaker voorkomt in Trier en Keulen: deze steden waren beter verbonden en kregen dus meer mee van religieuze innovaties in de regio.



Afb. 1: Kaart van het Romeins wegnnetwerk in het noordwesten van het Romeinse Rijk, F. Pellegrino, 'The Size Distribution of Self-governing Cities in the North-Western Provinces: Trends and Anomalies' in: L. de Ligt and J. Bintliff ed., *Regional Urban Systems in the Roman World, 150 BCE - 250 CE* (Leiden 2020) 67-102: 81.

Een ander religieus fenomeen dat we in alle drie de steden zien zijn de *Jupitergigantensäulen* ('Jupitergiganten-zuilen'). De Jupiterzuilen zijn een specifiek type zuil dat we alleen in het gebied van *Germania Superior* en Oost-Gallië zien.⁷⁵ Jupiterzuilen zijn grote zuilen die aan de onderkant bestaan uit een vierkante steen met een votiefinscriptie en daarnaast afbeeldingen van klassieke Romeinse goden aan alle zijdes bevatten. Vaak staat er de frase 'I.O.M.' (*Iovi Optimo Maximo*) op.⁷⁶ Daarboven is een achthoekige steen geplaatst met afbeeldingen van goden die de dagen van de week voorstellen. Vervolgens volgt een Korinthische zuil met bustes van vier vrouwen die, afgaande op hun attributen (bloesem, graanhalm, appel en hoofddoek), de seizoenen voorstellen.⁷⁷ De bovenkant van de zuil is versierd met een standbeeld van Jupiter, soms op een troon, soms te paard. Het paard springt over een vreemd wezen heen. Deze heeft het lichaam van een man en benen die lijken op twee slangen. Dit wezen zou een reus uit de mythologie kunnen zijn, maar de iconografie van Jupiter op een paard en een reus met slangenbenen is duidelijk on-Romeins: een wezen als dit kennen we helemaal niet uit de klassieke mythologie of iconografie en bovendien verschijnt het alleen in dit gebied.⁷⁸

We vinden de Jupiterzuilen in alle drie de steden. De Jupiterzuil uit Trier bevindt zich in Altbachtal en is reeds genoemd. Uit Keulen hebben we verschillende fragmenten, bijvoorbeeld van de voet van een zuil, nu in het Römisch-Germanisches Museum.⁷⁹ In hetzelfde museum wordt ook een complete zuil tentoongesteld, maar de oorspronkelijke standplaats hiervan is onbekend. Deze zuil toont een getroonde Jupiter. In Tongeren vinden we bewijs van drie kalkstenen Jupiterzuilen bij een tempel.⁸⁰ Twee ervan bestaan slechts uit overgebleven fragmenten, maar van de derde is het gehele beeldhouwwerk bewaard gebleven. Op deze zuil vertrapt Jupiter twee reuzen, terwijl er normaal gesproken slechts één reus op de zuil staat (zie: Afb. 2).

⁷⁵ Wightman, 'Pagan Cults in the Province of Belgica', 555.

⁷⁶ Faust, 'Zwei Religionen treffen aufeinander', 202.

⁷⁷ G. Bauchhenß, *Jupitergigantensäulen* (Stuttgart 1976) 1.

⁷⁸ Heinen, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, 190; Bauchhenß, *Jupitergigantensäulen*, 5.

⁷⁹ Gebeeldhouwde basis, fragment van een Jupiterzuil, The Digital Collection Art Images for College Teaching. https://quod.lib.umich.edu/a/aict/x-rmg326/rmg326_inv_S.442 (geraadpleegd op 27-04-2024).

⁸⁰ W. Vanvinckenroye, *Tongeren Romeinse stad* (Tongeren 1975) 71.



Afb. 2: Standbeeld van een Jupiterzuil uit Tongeren.
(Wikimedia Commons)

Gerhard Bauchhenß heeft de locaties van alle destijds ontdekte Jupiterzuilen (zie: Afb. 3) in kaart gebracht. Hij kan niet verklaren waarom de Jupiterzuilen in dit gebied (grotfweg tussen de Maas en de Rijn: van Mainz tot net ten zuiden van Straatsburg) zo veelvoorkomend waren, maar in de rest van Gallië zeldzaam waren.⁸¹ Hij heeft echter het belang van het stedelijke netwerk niet overwogen.

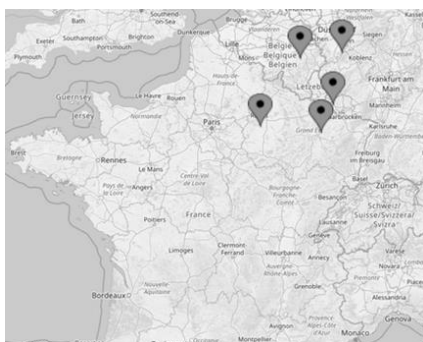
Jupiterzuilen werden niet per se in steden opgericht en kwamen ook voor in kleinere nederzettingen.⁸² Het ontwerp van de Jupiterzuil kwam echter uit Mainz en was gebaseerd op de zuil van de Jupitertempel op de Capitoliijn in Rome.⁸³ De vele lokale variaties van de Jupiterzuil zijn allemaal, direct of indirect, geïnspireerd door deze ene zuil.

⁸¹ Bauchhenß, *Jupitergigantensäulen*, 10.

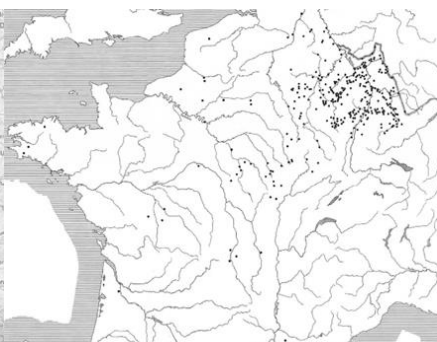
⁸² Ibidem.

⁸³ G. Ristow, *Religionen und ihre Denkmäler in Köln* (Keulen 1979) 23.

Als we de in kaart gebrachte Jupiter-kolommen vergelijken met het stedelijke netwerk dat Pellegrino heeft gereconstrueerd, blijkt dat het gebied met de hoogste dichtheid aan zuilen grofweg overeenkomt met de groep grote steden in het noorden: Tongeren, Keulen, Trier, Reims en Metz (zie: Afb. 3 en 4).



Afb. 3 (links): Het stedelijk netwerk van Tongeren, Keulen, Trier, Reims en Metz, © OpenStreetMap.



Afb. 4 (rechts): De spreiding van de Jupiterzuilen in kaart gebracht, G. Bauchhenß, *Jupitergigantensäulen* (Stuttgart 1976) appendix.

Op basis van de twee case studies kan gesteld worden dat er een correlatie is tussen stedelijke netwerken en vormen van religie, hoewel te betwijfelen is of een causaal verband kan worden bewezen. Religieuze ideeën verspreidden zich, dankzij deze netwerken, door steden en waaierden uit naar plattelandsgebieden door de uitwisseling tussen stad en achterland. Het spreekt voor zich dat hoe beter een stad verbonden was, hoe meer religieuze invloeden deze onderging. We zien inderdaad minder h.d.d-inscripties in Tongeren, dat minder goed verbonden was met andere steden dan Trier en Keulen.

Conclusie

De meerwaarde van ‘urban religion’ is dat het ons laat beseffen dat steden geen eenzame stippen op een kaart zijn, maar een invloed hadden die groter was dan zichzelf. De stad Trier was niet alleen een plek waar de Romeinse religie verankerd was, maar werd zelf ook een anker voor haar achterland en

de steden in haar netwerk. Deze verankering is op meerdere manieren zichtbaar: zowel op 'horizontale' als 'verticale' wijze.⁸⁴

Enerzijds beïnvloedden de religieuze functies van Altbachtal en Irminenwingert hun omgeving: tempels, kapellen en theaters werden in dit gebied gebouwd omdat deze gebieden al in de pre-Romeinse tijd als heilig werden gezien. De plaatsing van Gallo-Romeinse heiligdommen op locaties die in de pre-Romeinse tijd heiligdommen waren, verankert deze nieuwe heilige gebieden in een oudere traditie: een 'verticale' vorm van innovatie. We hebben ook gezien hoe divers de godheden zijn die in Trier worden gevonden: ze zijn Romeins, 'oosters', inheems of meer hybride. Nieuwe vormen van religie werden door de Romeinen naar het noordwesten gebracht en werden op zo'n manier opgenomen dat ze voldeden aan de behoeftes van de lokale bevolking (bijvoorbeeld de transformatie van Mars van een krijgsgod tot een genezende god of een beschermer van jonge kinderen): de nieuwe godheden werden verankerd in lokale tradities.

We zien ook 'horizontale' vormen van verankering tussen verschillende contemporaine domeinen. Ten eerste hielp het stedelijk netwerk van Trier bij het verankeren van Romeinse religieuze invloeden, zoals we kunnen zien aan het feit dat we in het minder centrale Irminenwingert vaker verwijzingen naar de traditionele Gallische-Keltische en lokale goden vinden in inscripties en beelden dan in Altbachtal, dat zich in Trier zelf bevond. Hoewel Irminenwingert hemelsbreed helemaal niet zo ver buiten Trier lag (zo'n twee kilometer), zien we toch een wezenlijk verschil in de culturele achtergronden van de godennamen. Pas als we kijken naar de namen van de oprichters van de votiefstenen, zien we dat het Romeinse element dominant is in zowel Irminenwingert als Altbachtal. Dit laat zien hoe sommige typisch Romeinse culturele kenmerken, zoals graven in steen en het gebruik van Romeinse namen, dominant werden, terwijl andere aspecten meer vermengd raakten, zoals de namen van de goden en de tempelarchitectuur.

Ten tweede zien we horizontale verankering in de stedelijke netwerken, waarbij de Romeinse religie in het grensgebied van het Romeinse Rijk verankerd werd dankzij de aanwezigheid van steden, die fungeerden als op zichzelf staande entiteiten en agenten. De Jupiterzuil in Mainz kan bijvoorbeeld worden gezien als het oorspronkelijke 'anker' van andere Jupiterzuilen, en het stedelijke netwerk hielp bij de verspreiding van het fenomeen. Ondanks dat de Jupiterzuilen ook in dorpen en op het platteland

⁸⁴ Sluiter, 'Anchoring Innovation', 23.

voorkwamen, maakt het feit dat het fenomeen in het stedelijke Mainz ontstond het zeer waarschijnlijk dat het zich oorspronkelijk via het stedelijke netwerk, waarin Mainz was ingebed, verspreidde.⁸⁵ Ik betoogde dat mensen die Trier bezochten, werden geconfronteerd met nieuwe vormen van religieuze uitingen die ze mee naar huis namen. Het zou goed kunnen dat de verspreiding van de Jupiterzuilen ook het resultaat is van een dergelijk proces. Maar meer onderzoek, met name naar stedelijke, religieuze netwerken, zou duidelijkere conclusies kunnen opleveren. De besproken casestudies tonen alvast aan dat provinciale steden inderdaad konden fungeren als ‘agenten van verankering’.

⁸⁵ Dickenson, ‘From ‘Civic’ to ‘Urban’ Religion in Roman Britain’, 279.

‘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 sarcophagen versierd met menorah’s, twee plaquettes met een menorah-graffito en een menorah gegraveerd boven de ingang van een grafkamer. Twee van deze sarcophagen 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.

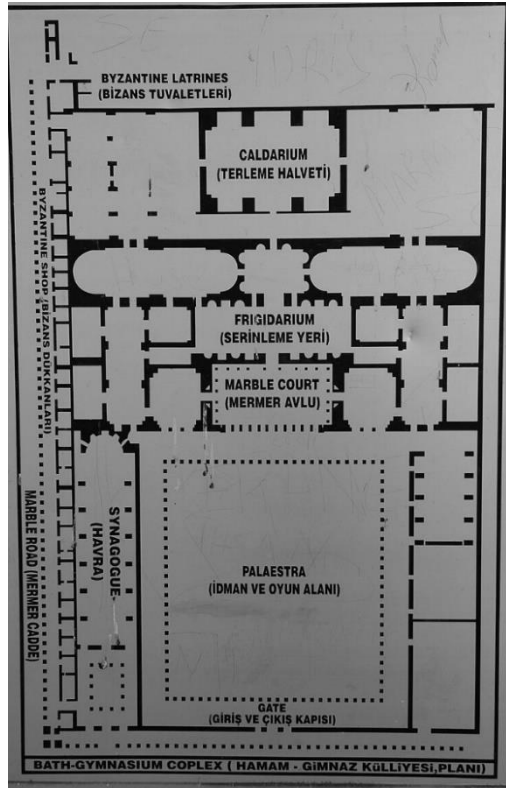
Op meer plekken is 'anchoring' zichtbaar: de Joden van Sardis voelden de behoefte om zich zichtbaar te maken in het centrum van hun lokale Griekse context, terwijl zij tegelijkertijd hun eigen Joodse identiteit sterker gingen benadrukken. De locatie van de synagoge is hierin bijzonder belangrijk: de 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 verwikkeld 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.

Van slavernij tot contractarbeid: ankers van stagnatie

Enid Holweg

In 1863 schafte Nederland de slavernij af in Suriname. Als alternatief op de geëmancipeerde arbeiders zochten de plantage-eigenaren een andere bron van goedkope arbeid. Net zoals verschillende Britse en Franse kolonies in deze periode, importeerde het koloniale bestuur in Suriname arbeiders vanuit Europese koloniën in Azië, zoals Brits-Indië en Nederlands-Indië, en stelde hun arbeidskracht aan de hand van een contract vijf jaar ter beschikking aan een plantage. Deze arbeiders hadden in juridisch opzicht een andere status dan tot slaaf gemaakte mensen, maar in hoeverre contractarbeid een verbetering was ten opzichte van slavernij is nog de vraag.

De transitie naar innovatie?

De officiële ontbinding van het slavernijsysteem begon met de afschaffing van de slavenhandel. In 1807 hadden de Engelsen de slavenhandel met Afrika afgeschaft in al hun West-Indische koloniën, waaronder op dat moment ook Suriname.¹ In 1816 gaf Engeland Suriname terug aan Nederland en hoewel de Nederlandse overheid het handelsverbod officieel handhaafde, werd deze in de praktijk niet nageleefd en konden de slavenhandel en semi-illegale import van tot slaaf gemaakten binnen het Caribisch gebied ongestoord doorgaan.² Pas toen in 1826 bij Koninklijk Decreet het slavenregister werd ingevoerd om de tot slaaf gemaakte mensen en hun geboorte-, overlijdens-, aankoop- en vrijlatingsdatum bij te houden, had Nederland de slavenhandel in Suriname effectief verboden. Plantage-eigenaren konden hierdoor geen slaven meer toevoegen aan hun bezit van plantages zonder legale verklaring.³

¹ Dit artikel is gebaseerd op een MA-paper geschreven aan de Universiteit van Leiden in 2024. Graag wil ik Cátia Antunes en Paul van Trigt bedanken voor hun begeleiding hierbij. Ook hartelijk dank aan Renske Janssen voor haar behulpzame begeleiding bij de bewerking van mijn paper en aan de overige redactieleden voor hun suggesties. Ten slotte wil ik graag Wouter Heinis bedanken voor zijn hulp bij het uitvoeren van statische analyses en berekeningen op basis van de data die verzameld is uit de prisaties voor dit onderzoek. A. van Stipriaan, *Surinaams contrast: Roofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie, 1750-1863* (Leiden 1993) 106.

² Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 106-107.

³ Ibidem, 107.

Met de praktische afschaffing van de slavenhandel (in het vooruitzicht), gingen plantage-eigenaren tijdens deze laatste fase van slavernij (1807-1863) meer investeren in de verbetering van de levenskwaliteit van hun slaven. Plantage-eigenaren hoopten hierdoor ervoor te zorgen dat hun slaven langer zouden leven en zich op natuurlijke wijze zouden voortplanten.⁴ Hierdoor wilden plantage-eigenaren ervoor zorgen dat de beschikbaarheid van hun arbeidskrachten minder afhankelijk was van een migratiesysteem.

Uiteindelijk schafte Nederland de slavernij in Suriname in 1863 formeel af. De tot slaaf gemaakte mensen bleven na de afschaffing, tijdens de fase van Staatstoezicht (1863-1873), echter nog tien jaar gebonden aan de plantage waar ze werkten, waardoor de slavernij pas in 1873 effectief was afgeschaft.⁵ Datzelfde jaar wierf Nederland al contractarbeiders uit Brits-Indië om de geëmancipeerde arbeidskrachten te vervangen.⁶ Tussen 1873 en 1916 migreerden in totaal 34.000 Brits-Indiërs naar Suriname om op de plantages te werken.⁷ Na enkele decennia met contractarbeiders uit Brits-Indië, wierf de Nederlandse regering in de jaren 1890 ook contractarbeiders uit Nederlands-Indië. In de periode van 1890 tot 1939 migreerden in totaal 32.965 immigranten vanuit Nederlands-Indië naar Suriname.⁸

Een ander systeem van slavernij? Een nieuwe invalshoek voor vergelijking

In 2023 bood koning Willem-Alexander excuses aan voor het Nederlandse slavernijverleden.⁹ Hier hadden nazaten van tot slaaf gemaakte mensen

⁴ Ibidem, 319.

⁵ M. Fokken, *Beyond being koelies and kantráki: constructing Hindostani identities in Suriname in the era of indenture, 1873-1921* (Hilversum 2018) 119.

⁶ Fokken, *Beyond being koelies*, 23. Suriname had het systeem van contractarbeid in 1853 uitgetoetst met de werving van contractarbeiders uit China, Madeira en Barbados, zie: Fokken, *Beyond being koelies*, 119.

⁷ Cijfers van: Nationaal Archief - Hindostaanse contractarbeiders in Suriname 1873-1916. <https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/hindostaanse-contractarbeiders-in-suriname-1873-1916>.

⁸ Cijfers van: Nationaal Archief - Javaanse contractarbeiders in Suriname 1890-1930. <https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/javaanse-contractarbeiders-in-suriname-1890-1930#collapse-9096>.

⁹ NOS Nieuws- Koning biedt excuses aan voor slavernij verleden en vraagt om vergiffenis (1 juli 2023). <https://nos.nl/collectie/13940/artikel/2481034-koning->

jarenlang op gewacht, maar het excuus dekte voor sommige niet het volledig Nederlands koloniaal onrecht. Zo kwam er vorig jaar via een brief een roep vanuit erfgenamen van Surinaams-Hindoestaanse contractarbeiders voor erkenning en verontschuldiging voor het leed van hun voorouders.¹⁰ Volgens de auteur van de brief was contractarbeid ook slavernij.

Historici die de transitie van slavernij naar contractarbeid in verschillende koloniën bestuderen discussiëren deze stelling uitgebreid. Met de publicatie van zijn boek *A New System of Slavery* in 1974 bracht Hugh Tinker het idee naar voren dat contractarbeid de eigenlijke omstandigheden van slavernij nabootste.¹¹ Sindsdien zijn de overeenkomsten en verschillen tussen de twee arbeidsregimes uitgebreid besproken door academici. Zo belichten Tinker, Brinsley Samaroo en Rosemarijn Hoefte de methoden van dwang en controle die autoriteiten bij het contractarbeidssysteem inzette en wijzen Tinker en Samaroo op de onwetendheid van immigranten over hun bestemming en gevallen van ontvoering en bedrog bij de werving van contractarbeiders.¹² Hoewel contractarbeid formeel een andere juridische status had, bleef de behandeling van de mensen die werkten op de plantage, en dus vermoedelijk hun maatschappelijke status in de ogen van plantage-eigenaren, volgens deze groep historici vaak gelijk.

Deze conclusies worden tegengesproken door historici als Stanley Engerman, die benadrukt dat de meerderheid van arbeiders hun contracten juist vrijwillig zouden zijn aangegaan om hun lot te verbeteren en dat

biedt-excuses-aan-voor-slavernijverleden-en-vraagt-om-vergiffenis, geraadpleegd 11 juli 2025.

¹⁰ NOS Nieuws - Erfgenamen Hindoestaanse contractarbeiders willen excuses (18 april 2024). <https://nos.nl/artikel/2517280-erfgenamen-hindoestaanse-contractarbeiders-willen-excuses>, geraadpleegd 11 juli 2025.

¹¹ H. Tinker, *A New System of Slavery: The Import of Indian Labour Overseas 1830-1920* (Londen 1974). Andere belangrijke voorlopers van deze historiografie waren onder meer: K. Ormiston Laurence, *Immigration into the West Indies in the 19th century* (Barbados 1971); W. Kloosterboer, *Involuntary Servitude since the Abolition of Slavery: a survey of compulsory labour throughout the world* (Leiden 1960).

¹² R. Hoefte, 'Control and Resistance. Indentured Labor in Suriname', *New West Indian Guide* 61.1/2 (1987) 1-22:1-4; R. Hoefte, *In place of slavery: a social history of British Indian and Javanese laborers in Suriname* (Gainesville, FL 1998); B. Samaroo, 'Two Abolitions: African Slavery and East Indian Indentureship' in: D. Dabydeen en B. Samaroo ed., *India in the Caribbean* (Londen 1987) 25-41: 25.

contracten een beperkte duur hadden.¹³ Ook Piet Emmer beargumenteert dat er geen sprake was van bedrog of ontvoering.¹⁴ Emmer stelt daarbij dat er bij contractarbeidersmigratie effectieve voorzorgsmaatregelen werden ingezet en dat de migratie meer gemeen had met de ‘vrije’ migratie vanuit Europa in deze periode.¹⁵ Zo is het debat verweven met de grotere discussie over de definitie van vrije versus onvrije arbeid.¹⁶

Volgens Amit Kumar Mishra zijn deze historici het niet met elkaar eens omdat ze hameren op beschrijvende kenmerken van de “klassieke slavernij”, zoals de handel in mensen als bezit en eigendom in persoon, als referentiepunt om de mate van vrijheid en onvrijheid te meten.¹⁷ Mishra pleit ervoor om in plaats daarvan de ‘complexere set van economische, politieke, juridische en culturele kenmerken van de arbeidsregimes’ te bestuderen.¹⁸ Hij neemt zelf Mauritius als casestudie en analyseert de uitoefening van fysieke en morele macht in het contractarbeidssysteem aldaar. Op basis daarvan beargumenteert hij dat het contractarbeidssysteem niet noodzakelijkerwijs een nieuw regime van slavernij was, maar in plaats daarvan net zoals slavernij een vorm van *servitude* (‘dienstbaarheid’) was.¹⁹ Dat houdt in dat de arbeiders

¹³ S.L. Engerman, ‘Contract Labour, Sugar and Technology in the Nineteenth Century’, *Journal of Economic History* 43.3 (1983) 635-660: 645, 647-648.

¹⁴ P. Emmer, ‘The Meek Hindu: the recruitment of Indian indentured labourers or service overseas’ in: Idem., *Colonialism and Migration: Indentured Labour before and After Slavery* (Dordrecht 1986) 187-207: 187.

¹⁵ P. Emmer, ‘A New System of Slavery? Een vergelijking tussen het Vervoer van slaven en contractarbeiders in de negentiende eeuw’, *Leidschrift: Organisatie en Regulering Van Migratie in de Nieuwe Tijd* 22.1 (2007) 59-70.

¹⁶ Eerdere historiografie debatteerde over de van aard arbeidssystemen aan de hand van de tweedeling van ‘vrije’ versus ‘onvrije’ arbeid, maar tegenwoordig refereert men eerder naar de ‘mate van onvrijheid’ van een arbeidssysteem. Zie bijvoorbeeld: M. van der Linden en M. Rodriguez Garcia, *On coerced labor: work and compulsion after chattel slavery* (Leiden 2016).

¹⁷ A.K. Mishra, ‘Indian Indentured Labourers in Mauritius: Reassessing the “New System of Slavery” vs Free Labour Debate’, *Studies in History* 25.2 (2009) 229-251: 236-237.

¹⁸ Ibidem, 237.

¹⁹ Dit is een verwijzing naar het Engelse woord ‘servitude’, dat Mishra definiëert als: ‘a specific labour regimen marked by the absolute powerlessness and lack of freedom of the labour in the sense that the servile were institutionally bound to obey whoever owned their person, time and labour.’ Zie: Mishra, ‘Indian Indentured Labourers’, 237.

economische autonomie en bewegingsvrijheid ontzegd werden. Hij betoogt hiermee dat het debat meer over macht(eloosheid) zou moeten gaan.

Dit artikel hanteert de benadering van Mishra en vergelijkt twee arbeidssystemen, met Suriname als casestudie, - niet aan de hand van kenmerken van 'klassieke slavernij', zoals de kenmerken van het handelssysteem, maar door een sociaaleconomisch aspect te belichten. Dit wordt gedaan door te onderzoeken: Hoe waardeerden mensen in posities van macht bepaalde sociale groepen onder zowel de tot slaaf gemaakten als contractarbeiders op Surinaamse plantages? Met de term waardering doelt dit artikel op de manier waarop er tegen mensen werd aangekeken, wat zich bijvoorbeeld uitdrukt in verschillende monetaire compensaties voor verschillende mensen. De term is bewust ambigue en dit artikel gebruikt deze om te verwijzen naar zowel sociaal-morele als economische oordelen: deze konden immers allemaal van toepassing zijn op hoe mensen in posities van macht de status van hun slaven en arbeiders zagen, en de behandeling van die mensen beïnvloedden. Door een vergelijking te trekken tussen deze meer praktische vorm van waardering en de nieuwe juridische status van arbeiders die het nieuwe systeem met zich meebracht, onderzoekt dit artikel in hoeverre het systeem van contractarbeid daadwerkelijk voor meer gelijkheid en systeemverandering zorgde in het denken over de status van mensen die werkten op de Surinaamse plantages ten opzichte van het oude systeem.

Dit artikel introduceert hiernaast een nieuw perspectief op dit vraagstuk door voor het eerst in dit historiografisch debat het concept 'anchoring innovation' toe te passen. 'Anchoring', of verankering, is een hulpmiddel dat ons helpt begrijpen hoe innovaties, om geaccepteerd en succesvol te worden, vertrouwd moeten raken door ze in te bedden in een al bestaand raamwerk.²⁰ In het geval van de negentiende-eeuwse contractarbeidssystemen vond er in de eerste plaats negatieve verankering plaats, omdat het systeem juridisch afstand deed van het nu verboden slavernijsysteem. Tegelijkertijd blijkt uit de gelijkenissen van contractarbeid met slavernij, zoals degene die tot nu toe gevonden zijn door onder andere Tinker, Hoefte, Samaroo en Mishra, dat de manier waarop men contractarbeid vormgaf verankerd bleef in het slavernijverleden. Door dergelijke verankering accepteerde de plantersklasse contractarbeid meer, maar werd de introductie van nieuwe ankers die essentieel waren geweest voor het tot stand brengen van verbetering in de status, levensonderhoud en

²⁰ R. Jansen, B. Nelis en L. Verreth, 'Inleiding: in de geschiedenis verankerd', *Leidschrift* 40.2 (2025).

behandeling van plantagearbeiders, zoals wetgeving die de positie van werknemers over de hele linie versterkte, beperkt.²¹ Dit leidde tot stagnatie van de status van de arbeiders, zoals dit artikel hieronder zal tonen.²² Om de discontinuïteit en continuïteit in de waardering van arbeiders onder deze twee arbeidsregimes te analyseren en begrijpen, is verankering een behulpzaam concept. Dit artikel onderzoekt niet of contractarbeid een nieuw systeem van slavernij was, maar hoe het wel of niet verankerd was in slavernij.

Waarderingen langs sociale categorieën herkennen in (prisatie)rapporten

Om te onderzoeken hoe mensen in een machtspositie bepaalde sociale groepen onder de arbeiders tijdens het slavernij- en contractarbeidssysteem waardeerden in plantagesamenlevingen in Suriname, raadpleegt dit artikel twee typen bronnen, namelijk prisatierapporten van tot slaaf gemaakte mensen en rapporten over contractarbeiders.²³ De periodes waar deze bronnen betrekking op hebben liggen beide ongeveer 25 jaar verwijderd van het einde van het bijhorende arbeidssysteem (1822-1835 en 1908-1911), wat het mogelijk maakt om dit onderzoek af te bakenen. Belangrijk om op te merken is dat de bronnen die betrekking hebben tot het slavernijstelsel vallen onder de benoemde laatste fase van slavernij, gedurende welke de afschaffing van de slavenhandel op gang was.

De prisaties zijn taxatielijsten waarop al het bezit van de plantage-eigenaren, waaronder ook de tot slaaf gemaakte mensen, een monetaire waarde toegekend kreeg.²⁴ In de prisaties zijn de mensen per groep (op

²¹ I. Sluiter, 'Anchoring Innovation: A Classical Research Agenda', *European Review* 25.1 (2016) 20-38: 32.

²² Ibidem.

²³ De prisaties die voor dit artikel bestudeerd zijn hebben betrekking op tien plantages waarvan er één twee keer gepriceerd is. Twee plantages zijn gepriceerd in 1822, één in 1823, vijf in 1825 en drie in 1835. Aangezien niet alle plantages in deze periode gepriceerd zijn, geeft dit bronmateriaal slechts een beperkt inzicht, maar het biedt wel veel detail. Daarnaast hebben de rapporten over de omstandigheden van contractarbeiders betrekking op de periode 1908-1911 en op meer dan zeventig plantages, en bevatten ze op deze manier meer algemene informatie, maar missen ze daardoor de details.

²⁴ De grote hoeveelheid informatie die in deze prisaties is gevonden is verzameld in 'Holwegs dataset "prisaties 1821-1841"'. In totaal zijn 765 tot slaaf gemaakte mensen

volgorde: mannen, vrouwen, jongens en meisjes) door de priseurs in een lijst opgenomen, met een vermelding van hun geschatte waarde en daarbij vaak een annotatie van diens functie en andere informatie die de priseurs relevant achtten. Deze waarderingen van plantages, en daarmee van de tot slaaf gemaakte mensen, werden toegekend door priseurs en geverifieerd door agenten, die beide geworven werden uit een groep vooraanstaande plantage-eigenaren in Suriname. De waarderingen, hoewel priseurs en agenten deze niet altijd onpartijdig uitvoerden, geven zo een beeld hoe plantage-eigenaren hun tot slaaf gemaakte mensen beoordeelden en welke kwaliteiten zij waardeerden.²⁵

Daarnaast zijn er rapporten over contractarbeiders. Deze rapporten omschrijven de arbeidsomstandigheden van de contractimmigranten, als reactie op klachten. Het rapport van James McNeill en Chimmam Lal betreft Brits-Indische contractarbeiders en het rapport van Herman van Vleuten heeft betrekking op de Nederlands-Indische migranten die als contractarbeiders kwamen werken.²⁶ De rapporten geven informatie over de inkomsten, behandelingen en beelden van contractarbeiders, wat inzicht geeft

afkomstig van 10 verschillende plantages opgenomen in deze prisaties. De volgende variabelen zijn aan de dataset toegevoegd en ingevuld voor elke tot slaaf gemaakte persoon in de prisaties: plantagenaam, plantagelocatie, prisatiedatum, nummer op de prisatielijst, naam, sekse, functie, 'ras', gezondheid, leeftijd en overig. Bij de laatste variabele werd uiteindelijk de volgende informatie genoteerd: de locatie van de tot slaaf gemaakte persoon (bijvoorbeeld Paramaribo, een andere plantage of onbekend door te signaleren dat ze waren ontsnapt) of de annotatie dat ze gepriceerd waren met hun kind of zuigeling, zwanger waren, niet werkten maar nog steeds 'speelden', minder werkten of helemaal niet werkten. De prisaties zijn digitaal geraadpleegd van: Nationaal Archief Den Haag (NA), Notariële Archieven van Suriname, 1699-1828 (1836) (1.05.11.14), inv.nr. 899 'Register van inventarissen en prisaties (taxaties)' (hierna afgekort als: NA Notariële Archieven 1.05.11.14 inv.nr. 899), en NA, Notariële Archieven van Suriname over de periode (1820) 1828-1845 (1.0.11.15), inv.nr. 108 'Register van inventarissen en prisaties' (hierna afgekort als: NA Notariële Archieven 1.05.11.15 inv.nr. 108).

²⁵ Zowel de priseurs als agenten hadden er baat bij om het bezit van de plantage-eigenaren te overwaarden, dus dit gebeurde regelmatig.

²⁶ J. McNeill en C. Lal, *Report to the government of India on the conditions of Indian immigrants in four British colonies and Suriname: presented to both Houses of Parliament by Command of his Majesty* (Londen 1915); H. van Vleuten, *Rapport omtrent den toestand der Javanen in Suriname*, geraadpleegd via publicatie: R. Hoefte, *De betovering verbroken: De migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport-Van Vleuten (1909)* (Dordrecht 1990).

in hun beoordeelde status. Beide rapporten over contractarbeiders zijn niet geschreven door plantage-eigenaren of mensen die bekend waren met Suriname, maar door buitenstaanders die afkomstig waren uit Brits-Indië en Nederlands-Indië.²⁷ Hoewel hun perspectieven dus minder representatief waren voor de visies van plantage-eigenaren, vertegenwoordigen de auteurs van beide rapporten wel het gedachtegoed van machthebbers uit het bredere koloniale systeem.²⁸

Het is van cruciaal belang om op te merken dat de visies die de (prisatie)rapporten van de plantage-eigenaren en koloniale ambtenaren weergeven zeer eenzijdig zijn en dat de waardering die machthebbers aan de arbeiders toekenden niet altijd werd geaccepteerd door de arbeiders. Tot slaaf gemaakten en contractarbeiders hadden ondanks hun gemarginaliseerde positie immers agency. Dit blijkt bijvoorbeeld in aantekeningen in de prisaties waarbij staat dat tot slaaf gemaakten ‘afwezig’ of ‘lang weggelopen’ zijn en waarbij hun waarde als eigendom ontbreekt. Door weg te lopen maakten de afwezigen het onmogelijk voor de priseur om hun een waarde toe te bedelen.²⁹

Toch hadden mensen in posities van macht een diepgaande impact op het leven van deze mensen en is het daarom relevant om hun visie te onderzoeken. Alexander van Stipriaan heeft aangetoond dat tijdens slavernij de creatie van hiërarchie in de plantagesamenleving als een verdeel-en-heers strategie diende ‘om het slavenoverwicht te ondermijnen’ en dat het zo ‘niet uitsluitend rationele overwegingen waren die de waarde van een tot slaaf gemaakte bepaalden.’³⁰ Door arbeiders, die tot bepaalde sociale categorieën behoorden, meer te waarderen dan anderen, probeerden plantage-eigenaren

²⁷ McNeill was een Britse ambtenaar die in Bombay woonde en Lal was een jonge Brits-Indische zakenman die bij dit onderzoek voornamelijk optrad als tolk. Zie: Hoefte, *De betovering verbroken*, 38.

²⁸ De contractarbeiders die in Suriname werkten, stonden onder bescherming van de Britten, dus het rapport van McNeill is waarschijnlijk enigszins eerlijk over de realiteit waarmee deze arbeiders werden geconfronteerd, omdat het niet betrekking had tot een Brits contractarbeidssysteem. Het was echter wel in het voordeel van de verslaggever om de bevindingen positiever te presenteren, want hun conclusie stelt dat de voordelen van het systeem zwaarder wogen dan de nadelen. De uitkomst van het onpartijdige onderzoek van Van Vleuten was zo kritisch dat de Nederlandse regering besloot het rapport geheim te houden, zie: Hoefte, *De betovering verbroken*, 25.

²⁹ Spadille is bijvoorbeeld als ‘absent’, zie: NA Notariële Archieven 1.05.11.14 inv.nr. 899, p. 345.

³⁰ Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 102, 370.

de controle in handen te houden en collectief verzet te voorkomen.³¹ Door de waarderings van arbeiders door mensen in een machtspositie te bestuderen geeft dit artikel inzicht in deze gecreëerde hiërarchieën.

Dit artikel vergelijkt de waardering van arbeiders hieronder aan de hand van specifieke sociale categorieën. Om het onderzoek te beperken zijn de volgende categorieën geselecteerd op basis van de informatie die beschikbaar was in de bronnen, namelijk: sekse, seksualiteit en beperking. Met deze categorieën wil dit artikel niet alleen de ervaring van de ‘standaard’ mannelijke arbeider zonder beperking belichten maar ook die van de arbeider die afweek van deze standaard. De eerste categorie, sekse, kan vaak letterlijk teruggevonden worden in de bronnen. In overlap met deze categorie kijkt dit artikel bij de bestudering van vrouwen ook naar seksualiteit, waaronder zowel intieme relaties als voortplanting wordt verstaan. Deze categorie is geïnspireerd door het concept ‘geslacht’ van Geertje Mak, dat de nadruk legt op ‘het fysiek en concreet aspect van overdracht van de ene generatie naar de andere’, waarbij ‘praktijk, regelgeving en representaties van seksualiteit en voortplanting centraal staan’.³² Dit artikel gebruikt de categorie om specifiek de rol te analyseren van het vermogen van een vrouw om zich voort te planten en om seksuele relaties (al dan niet vrijwillig) te vormen. Vermeldingen van zwangerschap, vruchtbaarheid en seksualiteit zijn hiervoor te vinden in het bronnenmateriaal. De derde categorie slaat op mensen met een beperking en dit artikel bedeed mensen toe aan deze categorie als de bronnen over hen een fysiek, sensorisch, cognitief of mentaal verschil opmerken. Daarnaast hanteert dit artikel, om een geldige vergelijking te maken bij het analyseren van tot slaaf gemaakte mensen, een onderscheid tussen gespecialiseerd versus niet-gespecialiseerd werk, aangezien contractarbeiders het veld- en fabriekswerk overnamen van voormalig niet-gespecialiseerde slaven.³³

³¹ Ibidem, 102.

³² Vertaald op basis van ‘Practices, regulations and representations of sexuality and procreation are at the heart of this’. Zie: G. Mak, ‘Geslacht’ in: E. Buchheim e.a. ed., *Yearbook of Women’s History 40: Living Concepts –Years of Engaging Gender and History* (Hilversum 2021) 35-39: 37.

³³ Fokken, *Beyond being keelies*, 150-151. Fokken schrijft dat contractarbeiders voornamelijk taken uitvoerden zoals ‘het kappen van bomen (...), het graven van sleuven, het spitten, het maaien van gras, het graven van gaten voor planten, het planten, wieden, oogsten of vervoeren van landbouwproducten’. Volgens Fokken zouden ‘sommige taken voorbehouden worden aan vrije arbeiders die als meer

De fysieke kracht van de mannelijke arbeider

Eén factor waaruit kan worden afgeleid hoe mannen en vrouwen tijdens de arbeidssystemen gewaardeerd werden, is door de respectievelijke aantallen mannen en vrouwen die op de plantages kwamen te werken. Van Stipriaan wijst erop dat op het moment dat de afschaffing van de slavenhandel in zicht was, er een ongelijke verhouding van 1,2 tot slaaf gemaakte man voor elke tot slaaf gemaakte vrouw was.³⁴ Dit komt overeen met de gemiddelde sekseverhouding van de prisatie data uit 1822-1835 van 1,23 mannen/jongens voor elke vrouw/meisje.³⁵ Volgens Van Stipriaan was mannelijke arbeidskracht meer gewild tijdens de aanlegfase van de plantage, omdat dit zwaarder werk behelsde.³⁶ Met de aanleg van plantages en het hogere sterftecijfer onder mannen in gedachte, kochten plantage-eigenaren voor de effectieve afschaffing van de slavenhandel meer mannen aan.³⁷ Hieruit blijkt dat plantage-eigenaren mannelijke slaven meer waardeerden, omdat zij mannen beschouwden als een bron van kracht. Het hogere mortaliteitscijfer onder mannen duidt daarbij aan dat deze waardering gepaard ging met een inefficiënte werkwijze waarbij plantage-eigenaren mannelijke tot slaaf gemaakte als arbeidsbron uitputten.

Ook tijdens het contractarbeidssysteem werd er een lager aantal vrouwelijke arbeiders ten opzichte van mannen naar Suriname gebracht. Onder de arriverende Brits-Indische contractarbeiders was de het aandeel vrouwen onder de immigranten volgens Rosemarijn Hoeft rond de 26% en onder de Javanen zo'n 37%.³⁸ Het rapport van Van Vleuten bevestigt dit met

vakbekwaam werden beschouwd'. Om voor dit onderzoek een onderscheid te hanteren zijn de tot slaaf gemaakte mensen gecategoriseerd als 'gespecialiseerd', 'niet-gespecialiseerd', 'geen functie' of 'onbekend'. Arbeid waar enige scholing voor nodig was is gecategoriseerd als gespecialiseerde arbeid. Zo zijn de volgende type arbeiders opgenomen als gespecialiseerde arbeiders: chirurgijnen, draaisters, 'dresnegers', kanters, keukenmeiden, koks, kuipers, metselaars, naaisters, timmermannen, wasmeiden, zagers. Bastianen, huismeiden, officiers, creolenmoeders/meiden en delvers zijn gecategoriseerd als niet-gespecialiseerde arbeiders.

³⁴ Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 315.

³⁵ Holwegs dataset "prisaties 1821-1841".

³⁶ Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 315.

³⁷ Ibidem, 315-316.

³⁸ R. Hoeft, 'Female Indentured Labour in Suriname: For better or for worse?', *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 42 (1987) 55-70: 58-59.

de omschrijving van een ongelijke sekseverhouding.³⁹ Hoeft wijst erop dat deze ongelijke verdeling te maken had met bepalingen die waren ingesteld voor de sekseverhouding van migranten en moeilijkheden bij het ‘werven van “het juiste type vrouw”’ met een respectabel karakter.⁴⁰ Plantage-eigenaren hadden behoefte aan fysiek sterke werkrachten; het risico van een lagere productiviteit door zwangerschap maakte vrouwen als arbeidskracht onaantrekkelijk.⁴¹ Bovendien merkt Hoeft op dat plantage-eigenaren vrouwen niet contracteerden werden vanwege hun arbeidskracht, maar om mannen aan de plantage te binden.⁴²

Bij het analyseren van de verschillen in de waardes op prisaties van tot slaaf gemaakte mannen, vrouwen, jongens en meisjes, blijkt dat er tussen alle groepen sprake was van een significant verschil in waarde, behalve tussen vrouwen en jongens. De gemiddelde waarde van tot slaaf gemaakte mannen was 1254 gulden, vrouwen 938 gulden, jongens 842 gulden en meisjes 542 gulden. Voor elke gulden die een tot slaaf gemaakte man ‘waard was’, werd een vrouw gemiddeld 0,75 gulden gewaardeerd – 316 gulden verschil. De ongelijke waardering tussen de seksen is nog duidelijker bij de niet-gespecialiseerde arbeiders. Preiseurs schatten niet-gespecialiseerde mannen gemiddeld op 1264 gulden, terwijl zij niet-gespecialiseerde vrouwen gemiddeld op 930 gulden schatten.⁴³ De gemiddelde monetaire kloof tussen man en vrouw was onder de niet-gespecialiseerd slaven dus zo’n 334 gulden.⁴⁴

De niet-gespecialiseerde vrouwelijke tot slaaf gemaakten verrichtten tijdens de bestudeerde periode namelijk bijna alleen veldwerk, terwijl de niet-

³⁹ Hoeft, *De betovering verbroken*, 90.

⁴⁰ Vertaald op basis van ‘recruiting “the right type of woman”’. Zie: Hoeft, *In place of slavery*, 107.

⁴¹ Hoeft, *In place of slavery*, 107.

⁴² Ibidem, 109.

⁴³ Het gemiddelde van niet-gespecialiseerde tot slaaf gemaakte mannen ligt hoger dan de algemene gemiddelde waarde van tot slaaf gemaakte mannen niet omdat hun gemiddelde waarde hoger is dan die van gespecialiseerde mannen, maar omdat tot slaaf gemaakten zonder (vermelde) functie in de data niet toebedeeld zijn tot de categorieën ‘gespecialiseerd’ en ‘niet-gespecialiseerd’.

⁴⁴ Een kloof in de behandeling van mannelijke versus vrouwelijk tot slaaf gemaakte werd interessant genoeg niet gevonden. Mannen en vrouwen hadden bijna even vaak een gezondheidsannotatie. Het aandeel tot slaaf gemaakte mannen met een fysieke beperking was slechts iets hoger. Hieruit kan men concluderen dat de letterlijke ongelijke waardering in aantallen en guldens zich niet zonder meer vertaalde in een (in de prisatie geannoteerde) ongelijke fysieke behandeling.

gespecialiseerde mannelijke tot slaaf gemaakten voornamelijk als delver werkten, wat het uitvoeren van graafwerkzaamheden inhield en waarvoor je dus fysiek sterk moest zijn.⁴⁵ De taken van een ‘veldmeid’ waren ook essentieel en op de lange termijn fysiek zeer inspannend, maar op basis van de prisatiewaarden lijkt de uitvoering van zware arbeid van mannen meer gewaardeerd te zijn. Volgens Van Stipriaan rangschikten plantage-eigenaren tot slaaf gemaakten op basis van hun functie om de hiërarchie behorende tot het verdeel-en-heers-beleid te onderhouden en waardeerden plantage-eigenaren veldslaven hierdoor minder.⁴⁶

Of er ook een kloof in monetaire waardering was bij mannelijke en vrouwelijke contractarbeiders, kan dit artikelen controleren door de gemiddelde inkomsten van deze contractarbeiders te vergelijken. Op basis van de jaarlijkse inkomsten die Van Vleuten noteerde over de Nederlands-Indische contractarbeiders, blijkt dat Nederlands-Indische vrouwelijke contractarbeiders 0,68 pence kregen voor elke pond die een Nederlands-Indische mannelijke contractarbeider kreeg.⁴⁷ McNeill en Lal schreven verder over de inkomsten van Brits-Indische vrouwelijke contractarbeiders dat deze ‘zoals in andere koloniën, varieerden van de helft tot tweederde van de inkomsten van mannen’.⁴⁸

Om dit te verklaren wezen McNeill en Lal op het verschil in het aantal werkdagen. Volgens hun rapport zouden mannen tussen 1909-1911 gemiddeld 177-187 dagen per jaar werken, terwijl vrouwen gemiddeld 131-134 dagen werkten.⁴⁹ Ze concludeerden dat een man die contractarbeid verrichte dus effectief dertien pence per gewerkte dag kreeg en de vrouwen

⁴⁵ 98 mannen waren delver van de 161 niet-gespecialiseerde tot slaaf gemaakte mannen. Voor de rest werkten deze mannen op het veld 145 vrouwen waren veldmeid van de 180 niet-gespecialiseerde tot slaaf gemaakte vrouwen. Voor de rest werkten deze vrouwen bij het huis, bij de creolen, kookten zij voor de zieke tot slaaf gemaakte arbeiders, werkten zij op de kostgrond op de stenen droogvloer en zorgden zij voor de vogels. Zie: Holwegs dataset “prisaties 1821-1841”.

⁴⁶ Van Stipriaan, *Surinaams contrast*. 418.

⁴⁷ Hoeft, *De betovering verbroken*, 78. Ter vergelijking lag het jaarloon van alle mannelijke landsarbeiders in Nederland in 1906 en 1912 tussen de 298-551 gulden. Zie: J. Luiten van Zanden, *De economische ontwikkeling van de Nederlandse landbouw in de negentiende eeuw, 1800-1914* (Utrecht 1985) 115.

⁴⁸ Vertaald op basis van ‘As in other Colonies, women’s earnings ranged from one-half to two-thirds of the men’s earnings’. Zie: McNeill en Lal, *Report to the government of India*, 153.

⁴⁹ McNeill en Lal, *Report to the government of India*, 154.

negen.⁵⁰ Volgens deze logica verdiende een Brits-Indische vrouwelijke contractarbeider nog steeds slechts 0,69 pence voor elke pond die een Brits-Indische mannelijke contractarbeider per dag verdiende.⁵¹ Volgens Hoefté waren lonen gebaseerd op de taken die arbeiders uitvoerden. Een taak werd gedefinieerd als de hoeveelheid werk die een gemiddelde arbeider in een bepaald tijdsbestek kon uitvoeren.⁵² Een vrouwelijke taak werd gelijkgesteld aan tweederde van een mannelijke taak.⁵³ Plantage-eigenaren beschouwden de productiviteit van vrouwen dus als minder waardevol.

Hiernaast was er volgens Hoefté tijdens het contractarbeidssysteem een onderscheid tussen ‘zwaar’ en ‘licht’ werk en achtten plantage-eigenaren vrouwelijke arbeiders niet in staat om zwaarder werk te verrichten.⁵⁴ Hoefté stelt dat dit tijdens slavernij niet per se zo was,⁵⁵ maar zoals hierboven is aangetoond, is zo’n verdeling tijdens de bestudeerde periode van slavernij onder de niet-gespecialiseerde arbeiders ook te herkennen. Door dit onderscheid tussen ‘zware’ versus ‘lichte’ arbeid te hanteren, ontstond er een arbeidsverdeling aan de hand van sekse, in lijn met de verdeel-en-heersstrategie op basis van functie tijdens de slavernij.⁵⁶

Uit de bronnen blijkt dus dat tijdens zowel de bestudeerde periode van slavernij als contractarbeid mensen met macht mannelijke arbeiders meer waardeerden dan vrouwelijke arbeiders en dat dit te maken had met de waarde die zij hechtten aan productiviteit, in het bijzonder de verrichting van zware arbeid die kracht vereiste. De voortzetting van een hogere waardering van arbeiders die zwaarder werk verrichtten, waardoor er ongelijkheid en hiërarchie tussen mannen en vrouwen ontstond, was een verankering van het contractarbeidssysteem in de verdeel-en-heerstactiek op basis van functie. Daarnaast valt het op dat plantage-eigenaren vrouwelijke arbeiders in hun

⁵⁰ McNeill en Lal, *Report to the government of India*, 154.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Hoefté, *In place of slavery*, 114.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, 115-116.

⁵⁵ Hoefté, *In place of slavery*, 116. Hoefté verwijst bij het maken van deze constatering naar het werk van Gert Oostindie. Oostindie laat zien dat taken zoals ontbossen plantgaten delven en rietkappen tot de werktaken van vrouwen kon behoren, maar hij zegt stelt ‘Het zwaarste werk werd in principe door mannen verricht.’ Zie: G. Oostindie, *Roosenburg en Mon Bijou: Twee Surinaamse plantages, 1720-1870* (Dordrecht 1989) 74.

⁵⁶ Hoefté, *In place of slavery*, 94, 115; Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 418.

aantallen wellicht nog minder waardeerden tijdens het nieuwe arbeidsregime vanwege verschuivingen in de waardering van de vrouw.

De seksualiteit van de vrouwelijke arbeider

Hoewel vrouwelijke arbeiders niet zo fysiek sterk waren als hun mannelijke tegenhangers, hadden ze wel het vermogen om kinderen te baren. Het vormen van relaties en gezinnen bond arbeiders aan de plantage en voortgebrachte kinderen konden onder de controle komen van de plantage-eigenaar. Het reproductievermogen bood dus verschillende voordelen en daarom was er in bepaalde slavernijssystemen veel vraag naar tot slaaf gemaakte vrouwen.⁵⁷

Met de formele en praktische afschaffing van de slavenhandel tijdens deze laatste fase van de slavernij kwam er enige waardering voor dit vermogen van de vrouw vanuit de plantage-eigenaren in Suriname.⁵⁸ Zo schrijft Van Stipriaan dat plantage-eigenaren zwangere vrouwen belangrijker vonden in deze periode, omdat zij met hun nakomelingen het tekort aan geïmporteerde slaven konden compenseren.⁵⁹ Als bijgevolg kregen zwangere vrouwen bepaalde privileges, waaronder het niet te hoeven werken tijdens

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld: R. Ware III, 'Slavery in Islamic Africa, 1400-1800' in: D. Eltis en S.L. Engerman ed., *The Cambridge World History of Slavery – Volume 3: AD 1420-AD 1804* (Cambridge 2011) 47-80: 56; G. Ugo Nwokeji, 'Slavery in non-Islamic West Africa' 1800' in: D. Eltis en S.L. Engerman ed., *The Cambridge World History of Slavery – Volume 3: AD 1420-AD 1804* (Cambridge 2011) 81-110: 96. Over het algemeen werd het reproductievermogen van de vrouw in de slavernijssystemen in de Atlantische slavenhandel minder belangrijk geacht dan de gezondheid en kracht van de tot slaaf gemaakte arbeiders. Zie: B. W. Higman, 'Demography and family structure' 1800' in: D. Eltis en S.L. Engerman ed., *The Cambridge World History of Slavery – Volume 3: AD 1420-AD 1804* (Cambridge 2011) 479-511: 490-491.

⁵⁸ Slechts zes vrouwen in de verzamelde gegevens waren zwanger, namelijk Mietje, die op 350 gulden gewaardeerd wordt, Tressa 2000, Marie 1600, Fransina 225, Acoeba 1650 en Charmantje 575. Bij de vergelijking van de waarde van deze vrouwen met die van niet-zwangere vrouwen blijkt dat de zes zwangere vrouwen gemiddeld iets meer gewaardeerd werden, maar niet significant meer. Dit suggereert dat zwangerschap positief werkte bij waarderingen, maar er kunnen hier geen statistische conclusies over worden getrokken.

⁵⁹ Van Stipriaan *Surinaams contrast*, 320.

zwangerschap en minder hard te hoeven werken gedurende een paar weken na de bevalling.⁶⁰

Dit belang van een reproductievermogen is enigszins te herkennen in de prisaties. In twee gevallen blijkt bijvoorbeeld dat priseurs de intieme vruchtbaarheidsproblemen van vrouwen noteerden. Zo heeft Tutuba de annotatie ‘met ophouden van stond’ en Klara ‘met opgestorte maanstonen’.⁶¹ Verder noteerden priseurs de zwangerschap van zes vrouwen en benoemden zij zes moeders samen met een zuigeling.⁶² Dit toont aan dat de (on)vruchtbaarheid van een tot slaaf gemaakte vrouw in deze periode mogelijk relevant was voor hoe de plantage-eigenaar haar waardeerden.

Niet-statistische vergelijkingen suggereren dat mogelijke infertiliteit een negatieve invloed en zwangerschap een positieve invloed had op de monetaire waarde van een vrouw in deze periode, maar er is niet genoeg data hierover om conclusies te trekken. De bovenstaande vergelijking in de monetaire waarde van mannen en vrouwen laat in ieder geval zien dat het vermogen van een vrouw in het algemeen om een kind te baren haar tijdens de laatste fase van slavernij nog steeds niet waardevoller maakte dan de fysieke kracht van een man, en gedurende het grootste deel van de periode van slavernij lijkt de vruchtbaarheid en voortplanting van een vrouwelijke arbeider haar waardering niet te hebben vergroot.⁶³ Zo schrijft Van Stipriaan dat vóór de afschaffing van de slavenhandel plantage-eigenaren zwangere vrouwen als lasten beschouwden, die de arbeidsproductiviteit verminderden en meer kostbaar eten vereisten.⁶⁴

Deze onderwaardering van zwangere vrouwen keerde terug toen de Nederlandse regering migratiesystemen voor contractarbeid introduceerden. Bij het uitleggen van de differentiatie in waardering van mannen en vrouwen

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Voor Tutuba, zie: NA Notariële Archieven 1.05.11.14 inv.nr. 899, p. 157. Voor Klara, zie: NA Notariële Archieven 1.05.11.15 inv.nr. 108, p. 230. Bij het vergelijken van de waardes van Tutuba en Klara met die van andere vrouwen op hun plantage, wordt de indruk gewekt dat mogelijke onvruchtbaarheid wellicht leidde tot een lagere waardering tijdens deze fase van slavernij, maar op basis van zo’n kleine steekproef kunnen geen conclusies hierover worden getrokken.

⁶² Ter verhouding waren er in deze dataset totaal zo’n 213 vrouwen die niet bejaard waren en zich dus wellicht in een vruchtbare levensfase bevonden. Daarvan hadden 165 vrouwen geen beperking aan hun gezondheid.

⁶³ Van Stipriaan, *Surinaams contrast*, 103.

⁶⁴ Ibidem, 320.

schrijven McNeill en Lal dat ‘de werkgelegenheid van de vrouw natuurlijk wordt beïnvloed door zwangerschap en borstvoeding’.⁶⁵ De lage waardering van zwangere contractarbeiders lijkt dus verankerd te zijn in de wijze waarop plantage-eigenaren over zwangere tot slaaf gemaakte vrouwen dachten tijdens het slavernijsysteem, voor de afschaffing van de slavenhandel. Doordat er tijdens de bestudeerde periode van contractarbeid een migratiesysteem in werking was om de gemakkelijke en goedkope instroom van nieuwe werknemers te garanderen, hechtten plantage-eigenaren weinig waarde aan het reproductievermogen van vrouwen.⁶⁶

Bovendien was het zo dat, door de juridisch afwijkende status van contractarbeid, de nakomelingen van zwangere contractarbeiders niet gegarandeerd kwamen te werken op de plantages, omdat het niet zeker was of vrouwen met hun kinderen lang op de plantage zouden blijven. Bij contractarbeiders kwamen de nakomelingen van arbeiders vermoedelijk alleen op de plantages te werken als hun ouders zelf lang genoeg op de plantage bleven.⁶⁷ Zwangere contractarbeiders konden dus potentieel arbeiders leveren in een contractarbeidssysteem, maar dit was door de verschillen in juridische status van de arbeiders minder zeker dan het tijdens slavernij het geval was geweest.

Zoals eerder genoemd hechtten plantage-eigenaren tijdens het contractarbeidssysteem wel enige waarde aan het vermogen van vrouwen om mannelijke contractarbeiders aan de plantage te binden. De tekst van Van Vleuten bevestigt dit. Hij schreef ‘dat het moreel der naar Suriname emigrerende vrouwen over het algemeen nog al te wenschen overlaat’ en het door hem onbesproken morele karakter van de mannelijke migrant.⁶⁸ Van Vleuten gaf hierbij aan dat de vrouwen een ‘ongebonden leven’ leidden, veel intieme relaties hadden zonder te trouwen en mannen exploiteerden.⁶⁹ Van Vleuten schreef dat de Nederlandse Oost-Indische vrouwen niet loyaal waren aan hun echtgenoten en dat ‘onder zulke omstandigheden natuurlijk vele

⁶⁵ McNeill en Lal, *Report to the government of India*, 154.

⁶⁶ Hoeft, *In place of slavery*, 109.

⁶⁷ Jongens waren vanaf tienjarige leeftijd verplicht om op de plantage te werken en contractarbeiders gaven aan dat zij liever hadden dat hun kinderen op het landgoed werkten om zoveel mogelijk geld te verdienen, dan dat zij naar school gingen. Zie: L. Gobardhan-Rambocus, *Onderwijs als sleutel tot maatschappelijke vooruitgang* (Zutphen 2002) 135, 137.

⁶⁸ Hoeft, *De betovering verbroken*, 91.

⁶⁹ Ibidem, 92.

vrouwen er niet op gesteld [zijn] kinderen te krijgen'.⁷⁰ Hij was van mening dat vrouwen onder deze omstandigheden niet zomaar kinderen wilden en dat dit de oorzaak is van het relatief lage geboortecijfer en het lage aantal Javaanse kinderen.⁷¹ Kennelijk waren er bepaalde verwachtingen over de intieme relaties van vrouwen en waardeerden machthebbers vrouwen die hier niet aan voldeden minder.

Wanneer het gaat om seksualiteit blijkt dus dat tijdens de bestudeerde laatste fase van slavernij het reproductievermogen van de vrouw haar wellicht waardevoller maakte, maar nog steeds niet meer dan een man. Een onderwaardering van zwangere vrouwen lijkt in ieder geval tijdens het contractarbeidssysteem te zijn voortgezet of teruggekomen doordat plantage-eigenaren nog steeds konden vertrouwen op een migratiesysteem om de aantallen werknemers op peil te houden, zoals plantage-eigenaren in eerdere periodes van slavernij dat konden doen. De migratiesystemen werkten op deze manier ongelijk makend voor de verhouding tussen mannen en vrouwen.

Naast deze verankering van zwangere vrouwen in hun reputaties als 'lastposten' die minder productief waren dan hun mannelijke tegenhangers, lijkt de onderwaardering van vrouwelijke contractarbeiders, in verband met hun intieme relaties, beïnvloed te zijn geweest door verschuivingen in verwachtingen rondom de respectabiliteit van vrouwelijke arbeiders. Dit heeft waarschijnlijk te maken met een nieuwe houding ten opzichte van deze arbeiders door de afwijkende juridische status van contractarbeiders die hen in staat stelde geldige huwelijken te sluiten.⁷² Daarnaast waren opkomende

⁷⁰ Ibidem, 91.

⁷¹ Ibidem, 91-92.

⁷² Wat betreft de geldige huwelijken is het verder relevant om te noemen dat tot 1937 huwelijken die volgens de islamitische of hindoeïstische religie gesloten waren niet erkend werden. De meeste immigranten sloten geen burgerlijk huwelijk en hun religieuze verbintenissen hadden zo lange tijd geen enkele wettelijke geldigheid. Zie: Hoefte, *In place of slavery*, 177. Tot slaaf gemaakten waren daarentegen lange tijd voor de wet roerende goederen, die geen burgerrechten hadden en helemaal geen wettige huwelijken konden sluiten. Religie speelde hier ook een rol. De juridische status van tot slaaf gemaakte mensen is echter tijdens de bestudeerde periode veranderd. 'Zo werd in 1828 in het nieuwe regeringsreglement voor de Westindische koloniën het 'onregtvaardigde beginsel' afgeschaft dat slaven als zaken moesten worden beschouwd (...) Voortaan werden zij dus juridisch als mens erkend, zij het onmondig, over wie de eigenaars 'een vaderlijk tucht' dienden uit te oefenen'. Zie: Van Stipriaan, *Surinaams Contrast*, 377-378. Misschien waren sommige bestudeerde tot slaaf

ideologieën met betrekking tot respectabiliteit en moraliteit van de vrouw mogelijk van invloed. In het midden van de negentiende eeuw waren beschavings-ideologieën ontstaan, gebaseerd op het idee dat het de morele verplichting van de Westerse samenleving was om de gekoloniseerde bevolking beschaving ‘bij te brengen’.⁷³ Om rond deze periode ‘respectabel’ te zijn, moest een volwassen vrouw binnen de grenzen van een heteroseksueel huwelijk leven.⁷⁴ De behandeling van deze vrouwen werd dus niet alleen verankerd in het feit dat het leveren van goedkope arbeid hun voornaamste functie bleef, maar ook in bredere maatschappelijke ideeën over vrouwelijke moraliteit, die Nederlanders aan de gekoloniseerde bevolking oplegden.

Tijdens zowel de bestudeerde periode van slavernij als contractarbeid waardeerden mensen in een machtspositie vrouwen over het algemeen minder, voornamelijk door de mogelijkheid dat zij zwanger konden geraken en daardoor minder productief zouden zijn. Bovendien kregen vrouwelijke arbeiders, door hun andere status, tijdens het contractarbeidssysteem te maken met moralistische verwachtingen over het soort intieme relaties die zij mochten vormen. Het feit dat vrouwelijke contractarbeiders relaties konden aangaan, waaruit nieuwe arbeiders konden voortkomen, maakten hen in deze periode niet waardevoller, onder andere omdat het contractarbeidssysteem verankerd bleef in de ongelijke exploitatie van mensen als arbeidsbron en hun relatief eenvoudige vervanging aan de hand van een migratiesysteem.

Arbeiders met een beperking

Op de onderzochte plantages in Suriname hadden 615 tot slaaf gemaakte mensen geen aantekening over gezondheidsbeperkingen, terwijl 150 mensen dat wel hadden.⁷⁵ Voor ongeveer elke vier ‘gezonde’ of ‘valide’ tot slaaf gemaakte mensen was er dus ongeveer één tot slaaf gemaakte persoon met

gemaakte arbeiders dus zoals contractarbeiders in staat wettige huwelijken te sluiten – maar dit zal pas kort voor de afschaffing van de slavernij het geval zijn geweest.

⁷³ In Nederlands-Indië kwam dit expliciet tot uitdrukking in de Ethische Politiek. Zie: A. van der Meer, *Performing Power: Cultural Hegemony, Identity and Resistance in Colonial Indonesia* (Ithica, NY 2021) 49.

⁷⁴ M. Evans, *Making respectable women: Changing moralities, changing times* (Cham 2020) 103.

⁷⁵ Holwegs dataset “prisaties 1821-1841”.

een beperking in zijn mentale of fysieke gezondheid.⁷⁶ Aangezien er bij tweederde van deze mensen een functie genoteerd staat naast hun genoteerde beperking, verwachtten plantage-eigenaren van de meeste van hen waarschijnlijk dat ze ondanks hun zwakke gezondheid arbeid zouden verrichten. Deze tot slaaf gemaakten werkten voornamelijk op het veld of binnenshuis, of als wachters of delvers.⁷⁷

Tot slaaf gemaakte mensen met een annotatie over een gezondheidsbeperking werden door plantage-eigenaren aanzienlijk minder gewaardeerd dan slaaf gemaakten zonder zo'n vermelding. Prieseurs schatten tot slaaf gemaakten met een beperking namelijk gemiddeld op 549 gulden, en slaven zonder beperking gemiddeld op 1078 gulden.⁷⁸ Onder de niet-gespecialiseerde arbeiders in het bijzonder bleek dat niet-gespecialiseerde slaaf gemaakten met een beperking gemiddeld op 646 gulden gewaardeerd werden en niet-gespecialiseerde slaaf gemaakten zonder beperking op 1138 gulden.⁷⁹ Tot slaaf gemaakten met een beperking kregen dus te maken met een halvering van hun waarde.

Het is hierbij belangrijk om te noemen dat veel tot slaaf gemaakten mishandeld werden door hun eigenaren en dus een beperking konden oplopen, wanneer zij bijvoorbeeld van de plantage waren weggelopen en waren teruggekeerd uit wanhoop of teruggebracht door slavenvangers. Eigenaren zouden weggelopen tot slaaf gemaakten mogelijk lager waarderen als een vorm van straf of om zichzelf in te perken voor het risico dat deze tot slaaf gemaakten opnieuw zouden ontsnappen. Een monetaire devaluatie zou dus niet alleen het gevolg kunnen zijn van een fysieke aandoening van de weggelopen tot slaaf gemaakte, maar ook van het 'vluchtrisico' dat de plantage-eigenaar aan de tot slaaf gemaakte persoon koppelde. Deze halvering kan dus ook tekenend zijn hiervoor.

Of er ook zoveel contractarbeiders met een beperking op de Surinaamse plantages waren, is niet precies af te leiden, maar het is duidelijk uit het rapport van McNeill en Lal dat een deel (in ieder geval van de

⁷⁶ De geannoteerde gezondheidsbeperkingen waar deze mensen aan leden omvatten ('ongeneeslijke') wonden, breuken, pijn, gezwollen of stijve ledematen, infecties van ziekten, 'verdachte' symptomen, blindheid, doofheid, mogelijke onvruchtbaarheid, hartproblemen, verlamming, mentale problemen of gewoon 'gebrekigheid'.

⁷⁷ Holwegs dataset "prisaties 1821-1841".

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

hindoestaanse immigranten) fysiek en/of mentaal beperkt was. De schrijvers van het rapport noteerden namelijk het volgende:

Of recent times it occurs that immigrants are being transported in this country who in point of physical and mental condition are less desirable. Such individuals feel themselves very unhappy in a foreign environment they not being resistant to the struggle for life in which they soon miss the assistance of their former surroundings. For the hindustani community in this colony they are of no use. They would do better to stay at their Indian home. The prospects in this country for able bodied Indians are very favourable. (...) If the Indian community is to grow and flourish so that it may become a settlement of which the home country may feel proud, the continual influx of strong and healthy tribesmen is essential. These may depend on hearty and hospitable welcome. For the above reasons the union feels it is duty to strongly recommend the advice that selection should take place.⁸⁰

Het rapport wekt sterk de indruk dat plantage-eigenaren tijdens het contractarbeidssysteem de voorkeur gaven aan ‘valide’ arbeiders. De auteurs dachten dat arbeiders met fysieke of mentale beperkingen ‘of no use’ waren, wijzend op hun verminderde fysieke productiviteit. Wat de contractarbeiders uit Nederlands-Indië betreft, bevestigde Van Vleuten dat er ook onder hen mensen met een beperking waren en dat plantage-eigenaren hen eveneens liever niet op de plantage lieten werken. Hij beschreef namelijk dat oudere immigranten en migranten met een beperking die behoefte hadden aan zorg, konden worden opgenomen in het instituut Landsgrond Bonifatius.⁸¹ De patiënten in dit instituut konden ‘afleiding’ vinden in verschillende soorten lichte arbeid, zoals manden- en touwmaken en mattenweven en ze verwierven een aanzienlijke reputatie in deze huiselijke industrie.⁸²

Arbeiders met een beperking waren tijdens het contractarbeidssysteem duidelijk minder gewenst op de plantages te komen of blijven door toedoen van de machthebbers. Dit had eventueel te maken met het feit dat er tijdens de bestudeerde periode van contractarbeid migratiesystemen waren waarop autoriteiten selectie konden introduceren en waarmee de plantage-eigenaar kon rekenen op aanvoer van nieuwe arbeiders.

⁸⁰ McNeill en Lal, *Report to the government of India*, 184.

⁸¹ Hoeft, *De betovering verbroken*, 108.

⁸² Ibidem.

Het was van groot belang dat deze arbeiders niet het juridische eigendom waren van de plantage-eigenaren, zoals de tot slaaf gemaakte mensen dat wel waren geweest, waardoor plantage-eigenaren zich minder genoodzaakt voelden hun arbeiders op de plantage te houden.⁸³

Naast juridische en culturele verschillen, waren er in de periode van het contractarbeidssysteem ook ideeën over de verantwoordelijkheid van plantage-eigenaren voor het welzijn van hun arbeiders in ontwikkeling. In 1879 voerde de regering een wet in die vereiste dat elke plantage met meer dan twintig immigranten een ziekenhuis moest hebben, waarbij de plantage-eigenaar verantwoordelijk was voor het verstrekken van gezondheidszorg aan zijn arbeiders.⁸⁴ Hoeft heeft overigens erop gewezen dat plantage-eigenaren sociale diensten, zoals de vestiging van ziekenhuizen, in de praktijk als middel gebruikten om de arbeiders te lokaliseren en zo snel mogelijk weer aan het werk te krijgen.⁸⁵

Hoewel er meer voorzieningen ontstonden voor arbeiders met een beperking, bleven plantage-eigenaren arbeiders met een beperking na de transitie ongelijk waarderen. Tijdens de slavernij vertaalde deze ongelijkheid zich in de halvering van de gemiddelde monetaire waarde van tot slaaf gemaakten met een beperking en tijdens contractarbeid in aanbevelingen om te voorkomen dat arbeiders met een beperking op plantages zouden werken. Ook hier was er sprake van een hiërarchische waardering van arbeiders, in dit geval op basis van beperktheid. Dit zou onder andere te maken hebben met de verankering van het contractarbeidssysteem in het voorafgaande slavernijsysteem, waarin plantage-eigenaren slaven rangschikten op basis van hun fysieke kwaliteiten en waar mensen eenvoudige vervangen werden aan de hand van een migratiesysteem. Deze hiërarchie op basis van beperktheid kwam anders tot uiting door de verschillende juridische en culturele statussen van de arbeiders en de ontwikkeling van sociale voorzieningen voor mensen met een beperking.

⁸³ Stefanie Hunt-Kennedy heeft vergelijkbaar gewezen dat in de Britse Cariben, tot slaaf gemaakte mensen onder constante dreiging van geweld gebruikt werden tot dat ze van geen waarde meer waren voor het landgoed, omdat hun lichamen eigendom waren van de slavenhouders. Zie: S. Hunt-Kennedy, *Between Fitness and Death: Disability and Slavery in the Caribbean* (Champaign 2020) 12.

⁸⁴ Fokken, *Beyond being koelies*, 168.

⁸⁵ Hoeft, *In place of slavery*, 150.

Conclusie

Dit artikel heeft aangetoond dat mensen in posities van macht contractarbeiders langs de sociale categorieën sekse, seksualiteit en beperking ongelijk waardeerden, zoals zij dat bij tot slaaf gemaakten deden in de voorgaande periode. Zo is gevonden dat plantage-eigenaren (zwangere) vrouwelijke arbeiders en arbeiders met een beperking aanzienlijk minder bleven waarderen. De beleefde status van deze niet-standaard arbeiders ondervond zo, ondanks de juridische omslag, geen complete hervorming.

Dit artikel wil niet beweren dat deze aanhoudende ongelijke waarderingsen per se uniek waren voor plantagemaatschappijen of voor deze arbeidssystemen, maar probeert een continuïteit of verankering tussen deze twee systemen aan te tonen. Het contractarbeidssysteem was verankerd in de verdeel-en-heers tactiek waarbij machthebbers arbeiders die zware arbeid verrichtten en geen beperking hadden meer waardeerden, met een hiërarchische plantagesamenleving als gevolg. Daarnaast was het systeem verankerd in de praktijk van mensen als arbeidsbron uitputten en vervangen aan de hand van een migratiesysteem. Dergelijke verankeringen maakten de transitie naar contractarbeid soepeler voor de mensen in machtsposities, maar zorgden voor stagnatie in de praktische status van de arbeiders. Hierdoor was het contractarbeidssysteem in de praktijk in dit opzicht een voortzetting van het slavernijsysteem.

Daarbij is echter gebleken dat autoriteiten contractarbeiders wel in bepaalde opzichten anders zagen en behandelden dan tot slaaf gemaakte mensen, wat bijvoorbeeld tot uitdrukking kwam in moralistische overwegingen bij (seksueel actieve) vrouwen, wat betreft hun respectabiliteit en huwelijkstrouw, en betere zorg voor arbeiders met een beperking. Verscheidene factoren, zoals de juridische status van de arbeider, kunnen hierbij van invloed zijn geweest, maar contractarbeiders werden zodoende in elk geval meer als medemensen gezien en behandeld.

Hoewel de juridische verschillende status, moraliteit en zorgbehoeftes van de arbeider tijdens het contractarbeidssysteem zorgden voor wat verschuivingen, waren de verdeel-en-heers tactiek en het gebruik van migratiesystemen om nieuwe arbeiders te leveren ankers van het slavernijverleden die zorgden voor een aanhoudende ongelijke waardering van arbeiders. Als het gaat om de discussie over of het contractarbeidssysteem wel of niet een 'nieuw systeem van slavernij' was, kan aan de hand van het concept *anchoring* uit deze gevonden elementen

geconcludeerd worden dat het nieuwe arbeidsregime van contractarbeid, ondanks de juridisch verschillende status van arbeiders, verankerd was in praktijken van het oude slavernijsysteem.

K.P.S. (Renske) Janssen (1992) is postdoctoraal onderzoeker aan de Universiteit Leiden, waar ze in 2020 ook haar proefschrift over de juridische positie van gemarginaliseerde religieuze groepen in het Romeinse rijk verdedigde. Ze specialiseert zich in de rol van recht en bestuur in de Romeinse samenleving.

Basil L.P. Nelis (1993) is postdoctoraal onderzoeker Latijnse taal en cultuur aan het Leiden University Centre for the Arts in Society. Zijn onderzoeksinteresses richten zich op Latijnse literatuur, in het bijzonder poëzie, van het midden van de republikeinse tot de vroeg-keizerlijke periode.

Louis Verreth (1998) is promovendus Latijnse literatuur aan de Universiteit Leiden, waar hij een proefschrift voorbereidt over de Latijnse dichters van Lorenzo de' Medici's Florence. Hij specialiseert zich in het onderzoek naar Neolatijnse literatuur en oudheidreceptie.

Eden Dijkstra (2001) behaalde in 2022 cum laude zijn Bachelor Geschiedenis aan de Universiteit Leiden en volgt hier nu eveneens de Researchmaster Ancient History. Zijn voornaamste interesses zijn religieuze en culturele interacties in de Romeinse provincies, met name binnen Romeins Noord-Afrika, religieus epigrafisch materiaal, LHBTI+-geschiedenis en urban history.

Efstathia Dionysopoulou (1989) has a background in Archaeology and History of Art (BA University of Athens) and Ancient Studies (MA University of Toulouse), and holds a PhD in Ancient Studies (2021) from the University of Strasbourg. She is currently a postdoctoral researcher at Leiden University within the frame of Anchoring Innovation research agenda. Her research focuses on political and religious practices, cultural interactions, multilingualism, and identity formation processes in Graeco-Roman Egypt.

Rogier van der Heijden (1997) studeerde Geschiedenis en Ancient History aan de Universiteit Utrecht en heeft een PhD in Alte Geschichte van de Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Duitsland). Hij specialiseert zich in de geschiedenis en archeologie van het Romeinse Rijk en richt zich met name op thema's als temporaliteit, ervaringen van stedelijke ruimtes, identiteitsconstructies en imperiale structuren.

Joëlle Kraaijeveld (1999) is researchmasterstudent Ancient History aan de Universiteit Leiden. Ze specialiseert zich in vroegchristelijke geschiedenis en joodse geschiedenis in de Late Oudheid. Op dit moment is ze bezig met het afronden van haar scriptie waarin zij onderzoek doet naar de transmissie van trauma in vroegchristelijke teksten.

Enid Holweg (2000) volgt de Research Master Cities, Migration and Global Interdependence in Leiden. Ze is met name geïnteresseerd in de sociale geschiedenis van kolonies in de negentiende eeuw. Ze werkt tevens als onderzoeksassistent voor het project 'Collateral damage: The financial economics of slavery'. Voor dit project traceert zij de levens van (de nabestaanden van) tot slaaf gemaakten die werkten op plantages in Suriname, om de impact van de financiële systemen achter deze plantages aan het licht te brengen.

Mededelingen

November 2025

Geïnspireerd door ontwikkelingen van de afgelopen jaren werkt de redactie al enige tijd aan een novembernummer dat de politieke rol van de boer in de geschiedenis zal bespreken.

Februari 2026

In het voorjaar zijn wij van plan een nummer uit te geven waarin het thema 'kleur' centraal staat. Het gebruik en de betekenis van verschillende kleuren zal besproken worden voor verschillende perioden en plaatsen. Vanwege dit thema hebben wij ook besloten dit nummer voor het eerst in *Leidschrift*'s geschiedenis in kleur uit te geven.

Podium

Leidschrift biedt hier een podium aan voor mensen die een bijdrage willen leveren met een artikel of met een brief. Lezers worden uitgenodigd om deze op te sturen. Ook zijn mensen welkom om verhalen of artikelen over het themanummer op te sturen en met ons te delen. Daarnaast biedt Podium een platform aan studenten voor het publiceren van historische artikelen. Dit kan over uiteenlopende onderwerpen gaan en is geheel vrijblijvend. Ben jij een enthousiaste lezer en wil je een bijdrage leveren aan *Leidschrift* door middel van een artikel, brief of verhaal? Mail dan naar redactie@leidschrift.nl onder vermelding van 'Podium'.

Vrienden van Leidschrift

Wilt u helpen ons blad te ondersteunen, zodat *Leidschrift* historisch onderzoek beschikbaar kan blijven maken voor een groot publiek? Word dan Vriend van Leidschrift! U kunt nu mailen naar: redactie@leidschrift.nl.

Publiceren in Leidschrift

Ben jij student Geschiedenis en beoog jij meer te behalen dan alleen goede cijfers? Dan is publiceren in *Leidschrift* misschien wat voor jou! Wij bieden in elk nummer ruimte voor een studentenartikel. Schrijf je of heb je recentelijk iets geschreven dat bij een van onze aankomende nummers past? Twijfel dan vooral niet om een mail te sturen naar redactie@leidschrift.nl!