

Joodse reizigers in het Romeinse Rijk

*Tussen globalisering en zelfbehoud*¹

Bärry Hartog

NTT 74 (1): 23–38

DOI: 10.5117/NTT2020.1.002.HART

Abstract

This article discusses Jewish travellers in the Roman Empire. After a short survey of practical aspects of Jewish travel in the Roman world I will zoom in on two Jewish authors who wrote about journeys: Philo of Alexandria and the author of Luke-Acts. I intend to show that Jewish experiences with travel in the Roman Empire often manifest a tension between participating in the global possibilities for travel the empire had to offer and a local interest in maintaining one's own distinctive tradition and identity.

Keywords: travel, Jews in the Roman Empire, Glocalisation, Philo, Acts of the Apostles

Een van de meest in het oog springende aspecten van het Romeinse Rijk was zijn infrastructuur: de Romeinen legden wegen aan en deden verwoede pogingen om de Middellandse Zee te verlossen van de piraten die haar

¹ Dit artikel is gebaseerd op een lezing die in het kader van de Week van de Klassieken op 11 april 2019 in de Groninger synagoge heb gehouden. Ik dank Bettina Reitz-Joosse en Saskia Peels-Matthey voor de uitnodiging om deze lezing te geven en de synagoge aan de Folkingestraat voor de geboden gastvrijheid.

Het onderwerp van dit artikel wortelt in mijn onderzoeksproject 'Identities on the Move: Travel Narratives from the Early Roman Empire.' Ik dank de Humboldt Stiftung voor haar financiële ondersteuning van dit project en Lutz Doering voor de gastvrije ontvangst aan het Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster.

hadden geteisterd. Deze ontwikkelingen stimuleerden de inwoners – in het bijzonder de elite – van het Romeinse Rijk om te reizen, wat op zijn beurt een toename in contacten tussen verschillende culturele en religieuze tradities tot gevolg had.²

Deze ontwikkelingen gingen niet aan Joodse inwoners van het Romeinse Rijk voorbij. In dit artikel wil ik laten zien hoe Joden in het Romeinse Rijk reisden en hoe zij over hun reizen dachten en schreven. Omdat een uitputtende bespreking van deze vragen de omvang van een tijdschriftartikel fors zou overschrijden, richt ik me voornamelijk op twee Joodse bronnen uit de eerste en tweede eeuw n.Chr.: de werken van Philo van Alexandrië en het boek Handelingen van de Apostelen.³ Aan de hand van deze werken hoop ik te laten zien dat Joodse ervaringen van reizen in het Romeinse Rijk zich manifesteerden in een spanningsveld tussen globalisering en zelfbehoud (of in het Engels: een spanningsveld tussen 'global' en 'local').

Reizen als onderwerp van studie

De laatste jaren is de wetenschappelijke interesse in reizen sterk toegenomen. Een van de redenen hiervoor is het groeiende besef dat reizen een centraal onderdeel was van het leven in het Romeinse Rijk. Reizen in het Romeinse Rijk was gemakkelijker dan ooit tevoren. Dat betekent overigens niet dat reizen gemeengoed was: reizen was over het algemeen duur en kostte veel tijd. Naast professionele reizigers als handelaars en militairen had alleen de elite de tijd en het geld om een reis te ondernemen. De duur, kosten en het verloop van een reis waren bovendien afhankelijk van het seizoen: als gevolg van veranderende weersomstandigheden waren sommige

2 Zie over de toename van mobiliteit in het Romeinse Rijk: L. Casson, *Travel in the Ancient World*, Londen 1974. Voor een recente studie over migratie zie: L.E. Tacoma, *Moving Romans: Migration to Rome in the Principate*, Oxford 2016.

3 In dit artikel verwijst ik naar Handelingen als een joodse bron. Het belang van Jeruzalem als plaats van handeling (bijvoorbeeld tijdens het Apostelconvent in Hand 15), het feit dat Paulus op zijn reizen doorgaans als eerste de plaatselijke synagoge bezoekt en het ontbreken van een vastomlijnde christelijke identiteit in dit geschrift maken een definitie van Handelingen als 'christelijk' geschrift niet evident; het label 'joods' ligt mijns inziens meer voor de hand. Vergelijk J. Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge 1996: '[I]t is impossible for anyone without a Jewish background or firsthand knowledge about Judaism to understand Luke's presentation' (13).

routes in bepaalde seizoenen niet begaanbaar.⁴ Al met al hing het van verschillende externe factoren af of, hoe en wanneer mensen reisden.

Een tweede reden voor de toegenomen interesse in reizen is gelegen in de potentie tot transformatie die reizen in zich dragen. In zijn bijdrage in dit nummer van *NTT/JTSR* wijst Frits de Lange erop dat transformatie een kernbegrip is in het verstaan van pelgrimage: de kracht van de pelgrimsmetafoor hangt samen met de transformatie die de pelgrim onderweg ondergaat. Deze transformatie hangt samen met de persoonlijke omstandigheden van de reiziger, maar ook met ontmoetingen onderweg. Doordat reizigers op hun tocht andere culturen en tradities tegenkomen, gaan zij op een nieuwe manier naar zichzelf kijken. Reizen is daarmee geen recht-toe-rechtaan bezigheid: het ondernemen van een reis kent een hoge mate van onzekerheid en ambiguïteit, waarbij de eigen traditie in vraag wordt gesteld.

Deze onzekerheid kan op verschillende manieren worden verwerkt. De Lange wijst op het transreligieuze belang van pelgrimage. Maar reizigers kunnen ook zichzelf verliezen en op reis hun eigenheid kwijtraken. Silvia Montiglio's observatie dat reizen in de antieke Griekse cultuur zowel werden geassocieerd met goden en wijzen als met 'outcasts' is in dit verband tekenend:

The attribution of wandering to both the gods and the mad takes us to the core of the ambivalence attached to this condition: to wander means to know everything and to know nothing.⁵

De wijze en de 'outcast' gaan verschillend om met de onzekerheid die eigen is aan een reis. De 'outcast' verliest zijn eigenheid en geloofwaardigheid, maar de wijze vindt zichzelf juist door de verschillende tradities die hij op zijn reizen tegenkomt, in zich op te nemen, zich ertoe te verhouden en ze onderdeel te maken van zijn of haar eigen identiteit. Voor de wijze reiziger bestaat de eigen identiteit bij de gratie van het in contact treden met

4 Verschillende factoren die de duur, kosten en routes van reizen beïnvloedden komen samen in het ORBIS-model, dat door de universiteit van Stanford is ontwikkeld en online beschikbaar is. Het model biedt de mogelijkheid om reizen tussen verschillende plaatsen in het Romeinse Rijk te simuleren. Zie orbis.stanford.edu (laatst geraadpleegd 23 september 2019).

5 S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago 2005, 3.

telkens nieuwe culturen, terwijl deze beweging van globalisering nieuwe mogelijkheden biedt om de eigen identiteit vorm te geven.⁶

Joodse reizigers in het Romeinse Rijk

Wetenschappers hebben lang gemeend dat Joden, in tegenstelling tot christenen, Grieken en Romeinen, amper reisden en zich vooral in het land Israël ophielden. Dit standpunt blijkt echter onhoudbaar. De Joodse reizigers bij uitstek – zowel in de Romeinse tijd als daarvoor – waren pelgrims die zich tijdens de Joodse feestdagen naar de tempel in Jeruzalem begaven.⁷ Daarnaast hebben studies naar het Jodendom in de Tweede Tempelperiode in toenemende mate aandacht voor de levendige contacten die bestonden tussen Joden in Israël en in de diaspora. Reizigers waren een belangrijke schakel in deze contacten.⁸ Soms ondernamen Joden toeristische reizen naar plaatsen die in de Joodse traditie een belangrijke rol hebben gespeeld.⁹ De rabbijnse literatuur bevat bovendien vele verwijzingen naar reizende rabbijnen, zoals Catherine Hezser heeft laten zien in

6 Ik hanteer een brede definitie van globalisering om verschillende aspecten van wat in het Engels met de term 'global' wordt aangeduid, samen te nemen. Voor het begrijpen van identiteitsvorming in contexten van globalisering vind ik Jan Nederveen Pieterse's begrip 'global mélange' behulpzaam. Met dit begrip verwijst Nederveen Pieterse naar de verschillende bronnen voor identiteit die processen van globalisering – of toegenomen contacten met andere culturen – aanreiken. Zie J. Nederveen Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham 2016³. Ik heb dit concept toegepast in een studie over Handelingen en Philostratus' *Leven van Apollonius van Tyana*. Zie P.B. Hartog, 'Where Shall Wisdom be Found? Identity, Sacred Space, and Universal Knowledge in Philostratus and the Acts of the Apostles', in P.B. Hartog, S. Laderman, V. Tohar, A.L.H.M. van Wieringen (ed.), *Jerusalem and Other Holy Places as Foci of Multireligious and Ideological Confrontation* (Jewish and Christian Perspectives), Leiden (te verschijnen).

7 Zie C. Hezser, *Jewish Travel in Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 144), Tübingen 2011, 365-88; J.R. Trotter, *The Jerusalem Temple in Diaspora Jewish Practice and Thought during the Second Temple Period* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 192), Leiden 2019, 76-110.

8 Zie bijvoorbeeld Joh. Tromp, 'The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther', in C.M. Tuckett (ed.), *Feasts and Festivals*, Leuven 2009, 57-76; S. Honigman, 'Intercultural Exchanges in the Hellenistic East: The Respective Roles of Temples, Royal Offices, Courts, and Gymnasia', in E. Ben Zvi, C. Levin (ed.), *Centers and Peripheries in the Early Second Temple Period*, Tübingen 2016, 49-78; P.B. Hartog, *Peshar and Hypomnema: A Comparison of Two Commentary Traditions from the Hellenistic-Roman Period* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 121), Leiden 2017, 16-28.

9 Zie de interessante studie van R. Bloch, *Andromeda in Jaffa: Mythische Orte als Reiseziele in der jüdischen Antike* (Franz Delitzsch-Vorlesung 2015), Münster 2017.

haar belangwekkende studie *Jewish Travel in Antiquity*.¹⁰ Volgens Hezser is het succes van de rabbijnse beweging een direct gevolg van de reizen die de rabbijnen maakten. In de tijd na de verwoesting van de tempel waren het de reizen van de rabbijnen die hen in staat stelden een netwerk te onderhouden en zo het Joodse leven te reguleren. Het lijkt er dus op dat Joden, wat hun interesse in reizen betreft, niet afweken van andere inwoners van het Romeinse Rijk.

Op hun reizen zullen Joodse reizigers, net als andere reizigers in het Romeinse Rijk, vaak gebruik hebben gemaakt van de *cursus publicus*. Dit Romeinse wegennetwerk omspande ook Judea, waar verschillende Romeinse wegen liepen.¹¹ Joden betraden dezelfde wegen als niet-Joodse reizigers en maakten gebruik van dezelfde bewegwijzering. Ze overnachtten – net als andere reizigers – ofwel bij particulieren ofwel in herbergen of gastverblijven langs de route. Tot op zekere hoogte waren Joodse reizigers dus niet direct als Joden te herkennen.

Tegelijkertijd maakten Joodse reizigers gebruik van specifiek Joodse voorzieningen. Een praktisch probleem van pelgrims en reizigers is het vinden van een overnachtingsplek. De Lange wijst erop dat pelgrimeren een ‘door en door sociaal gebeuren’ is, ‘met tal van verrassende, risicovolle ontmoetingen onderweg’: ‘elke avond moet je weer aankloppen bij een *refugio*, in de hoop dat er plek voor je is en je binnengelaten wordt.’¹² Hezser laat zien dat Joodse reizigers al te risicovolle ontmoetingen vaak probeerden te vermijden. Als het echt niet anders kon, verbleven ze wel in gastverblijven langs de weg, maar dit bracht praktische bezwaren met zich mee: mannen en vrouwen verbleven niet gescheiden en hostels werden soms geassocieerd met hoererie.¹³ Reizende rabbijnen overnachtten daarom liever bij andere rabbijnen. Zo ontstond een specifiek Joods netwerk, waar Joodse reizigers gebruik van maakten naast de voorzieningen die het Romeinse Rijk bood.¹⁴

Dit netwerk bestond niet alleen uit individuen. De rabbijnse literatuur bevat verwijzingen naar rabbijnse scholen die onderdak verschafte aan leerlingen die lang hadden gereisd om onderwijs bij een bepaalde rabbijn

10 Hezser, *Jewish Travel*.

11 Zie B. Isaac, I. Roll, *Roman Roads in Judaea I: The Legio-Scythopolis Road*, Oxford 1982; M. Fischer, B. Isaac, I. Roll, *Roman Roads in Judaea II: The Jaffa-Jerusalem Roads*, Oxford 1996.

12 Zie F. de Lange, ‘Pelgrimage als paradigma voor de oecumene’, *Journal for Theology and the Study of Religion* 74 (2019), 16.

13 Hezser, *Jewish Travel*, 101.

14 Zie Hezser, *Jewish Travel*, 89-119.

te genieten.¹⁵ Ook synagogen hadden soms gastenverblijven. De Theodotos-inscriptie (eerste eeuw n. Chr.) verwijst naar een dergelijk gastenverblijf (*xenôn*):

Theodotos, zoon van Vettanos, priester en hoofd van de synagoge (*archisynagogos*), zoon van een *archisynagogos*, kleinzoon van een *archisynagogos*, bouwde deze synagoge ten behoeve van het lezen van de wet en het onderwijs in de geboden – en het gastenverblijf (*xenôn*) en de kamers (*dômata*) en de watervoorzieningen (?) om hen te huisvesten die uit het buitenland komen en dat nodig hebben – waarvan zijn vaderen de fundamenten hadden gelegd, alsmede de ouderen en Simonides.¹⁶

Hoewel we niet precies weten hoe de synagoge waar deze inscriptie naar verwijst, eruitzag, lijkt de Theodotos-inscriptie erop te wijzen dat het gastenverblijf en de gastenkamers deel uitmaakten van het synagoge-complex. Onbekend is hoe wijdverbreid dit soort gastenverblijven was: Hadden alle synagogen dergelijke verblijven of enkel de grotere? Waren deze gastenverblijven wellicht een regionaal verschijnsel? In Jeruzalem zou dit verblijf goede diensten hebben bewezen als verblijf voor pelgrims, maar het is onduidelijk of synagogen buiten het land Israël ook zulke gastenverblijven hadden. Het feit dat Paulus volgens Handelingen zich eerst naar de synagoge en pas daarna naar de niet-Joodse inwoners van de steden waar hij verbleef, begaf, zou erop kunnen wijzen dat Paulus verblijf had in synagogen, maar zeker is dat niet. Wat deze inscriptie in elk geval aantoon, is dat er Joodse voorzieningen bestonden waar Joodse reizigers gebruik van maakten. Wat de praktische aspecten van Joods reizen in het Romeinse Rijk betreft, gaan globalisering en zelfbehoud dus hand in hand: Joodse reizigers maakten gebruik van de mogelijkheden die het Romeinse Rijk reizigers bood, maar participeerden tegelijkertijd in een specifiek Joods netwerk dat hun de gelegenheid bood om onderweg een Joodse levensstijl te onderhouden.

15 Hezser, *Jewish Travel*, 96-109.

16 Mijn vertaling is gebaseerd op de vertaling in H.M. Cotton, L. Di Segni, W. Eck, B. Isaac, A. Kushnir-Stein, H. Misgav, J. Price, I. Roll, A. Yardeni (ed.), *Corpus inscriptionum Iudaeae/Palaestinae: Volume I: Jerusalem: Part 1: 1-704*, Berlijn 2010, no. 9, waar ook de tekst van deze inscriptie kan worden geraadpleegd.

Joodse visies op reizen: Philo

Om te zien hoe Joden in het Romeinse Rijk dachten en schreven over hun reizen richt ik me op twee Joodse auteurs die de hoofdpersonen in hun geschriften als reizigers presenteren: Philo van Alexandrië en de auteur van Handelingen.

Philo was een Bijbelwetenschapper, filosoof en politicus, die in de eerste helft van de eerste eeuw n.Chr. in Alexandrië leefde. Alexandrië was een wereldstad, strategisch gelegen aan de Middellandse Zee. De stad ontsloot de graanschuur van het Romeinse Rijk – Egypte – en was daarom een van de belangrijkste havens in het Middellandse Zeegebied. Daarnaast kende ze een van de grootste Joodse gemeenschappen in het Romeinse Rijk: de wijk *delta* stond bekend als Joodse wijk, maar Joden waren goed vertegenwoordigd in de hele stad. Joden in Alexandrië kenden bovendien een zekere mate van zelfbestuur, die hen in staat stelde om tot op zekere hoogte hun eigen wetten en tradities te handhaven.

Philo behoorde tot een aanzienlijke familie, die banden onderhield met verschillende Romeinse keizers en Joodse koningen in Judea.¹⁷ Indien nodig, had Philo toegang tot de keizer zelf – iets wat hem, zoals we dadelijk zullen zien, van pas zou komen toen hij als belangenbehartiger van de Joden in Alexandrië naar Rome reisde. Als lid van een vooraanstaande familie in Alexandrië was Philo nauw vertrouwd met de mogelijkheden die het Romeinse Rijk reizigers bood.¹⁸ Het verbaast dan ook niet dat reizen een belangrijk thema vormt in Philo's geschriften. Daarbij had Philo zowel oog voor zowel de praktische als de symbolische aspecten van reizen.

Om met het laatste te beginnen: in zijn *De migratione Abrahami* werkt Philo de symboliek uit van de reis die Abraham maakte van Ur der Chaldeeën, via Haran, naar het land Kanaän. De reis van Abraham komt bij Philo symbool te staan voor de transformatie die de ziel doormaakt wanneer zij zich afwendt van het lichaam, de zintuigelijke werkelijkheid en de spraak, en zich richt op 'de dingen van de ziel' (*ta noëta*; *Migr.* 13) – wat voor Philo neerkomt op het navolgen van Mozes' wetten (*Migr.* 23-24) en het leven in overeenstemming met de Wet van de Natuur. Philo's duiding van

17 Voor Philo's biografie zie D.R. Schwartz, 'Philo, His Family, and His Times', in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 9-31.

18 Voor een breder perspectief op Philo als 'mediterraan denker' en meer voorbeelden van Philo's bekendheid met reizen zie M.R. Niehoff, 'Wie wird man ein Mediterraner Denker? Der Fall Philon von Alexandria', in R. Faber, A. Lichtenberger (ed.), *Ein pluriverses Universum: Zivilisationen und Religionen im antiken Mittelmeerraum*, Paderborn 2015, 355-67.

de plaatsnaam Haran – een van de bestemmingen op Abrahams reis – is illustratief voor de symbolische lezing van de Genesisetekst die Philo in dit geschrift biedt:

De vertaling van ‘Haran’ is immers ‘gat,’ en gaten zijn symbolen van de openingen die voor zintuigelijke waarneming worden gebruikt. Immers, ogen zijn in zekere zin openingen en hopen die voor het zicht gebruikt worden, oren voor het gehoor, neusgaten voor geur, de keel voor smaak en de gehele structuur van het lichaam voor aanraking.¹⁹

Voor Philo staat de plaatsnaam Haran symbool voor de zintuigelijke waarneming. Om deze symboliek te ondersteunen gebruikt Philo een etymologie die het woord Haran in het Hebreeuws (הָרָן) in verband brengt met een Semitische wortel die ‘gat’ zou betekenen. In lijn met deze etymologie verwijst de naam ‘Haran’ naar de lichaamsholtes die gebruikt worden voor zintuigelijke waarneming en zo naar de zintuigelijke waarneming als geheel. In het vervolg van zijn geschrift roept Philo zijn lezers op om Haran niet direct links te laten liggen, maar er een tijdje te verpozen. Zo kunnen zijn lezers iedere vorm van zintuigelijke waarneming goed leren kennen, om vervolgens het goede ervan te behouden en het slechte te verwerpen. Na deze periode in Haran is het echter weer tijd om te vertrekken: ‘Zet jezelf ertoe aan om de reis vandaar voort te zetten, die niet de dood, maar onsterfelijkheid in het vooruitzicht stelt’ (*Migr.* 189). Haran is, met andere woorden, een bestemming op de weg naar onsterfelijkheid. Zoals Abraham op weg ging van Ur der Chaldeeën naar Kanaän, zo dient de ziel weg te trekken uit de lichamelijke – inclusief de zintuigelijke waarneming – en zich te richten op de dingen van de ziel, die tot onsterfelijkheid leiden.²⁰

In een ander geschrift, *Legatio ad Gaium*, beschrijft Philo een reis die hij zelf ondernam in het jaar 39 of 40 n.Chr. Philo reisde toen naar Rome als hoofd van een delegatie die de zaak van de Alexandrijnse Joden moest

19 *Migr.* 188. Mijn vertaling is gebaseerd op de LOEB-editie, waar ook de tekst geraadpleegd kan worden. Zie F.H. Colson, G.H. Whitaker, *Philo: In Ten Volumes (And Two Supplementary Volumes)*, volume IV (LOEB Classical Library 261), Cambridge 1985 [1932], 240-41.

20 Voor een uitgebreidere bespreking van het thema van reizen in Philo's *De migratione Abrahami* zie S. Adams, ‘Movement and Travel in Philo's *Migration of Abraham: The Adaptation of Genesis and the Introduction of Metaphor*’, *The Studia Philonica Annual* 30 (2018), 47-70; A. Joosse, ‘Philo's *De migratione Abrahami*: The Soul's Journey of Self-Knowledge as Criticism of Stoic *oikeiōsis*’, in C. Ferella, C. Breytenbach (ed.), *Paths of Knowledge: Interconnection(s) between Knowledge and Journey in the Greco-Roman World*, Berlijn 2018, 111-36.

bepreiten voor keizer Caligula.²¹ De aanleiding voor deze reis waren de onlusten die in het jaar 38 n.Chr. in Alexandrië plaatsvonden en waarbij de Griekse en Egyptische inwoners van de stad Joodse huizen en synagogen verwoestten en de Joden uit de stad probeerden te verdrijven. De reden voor deze onlusten is niet helemaal duidelijk, maar waarschijnlijk spelen gevoelens van jaloezie een rol in de houding van de Grieken en Egyptenaren in de stad.²² Wel duidelijk is dat de Romeinse gouverneur in Alexandrië deze opstanden gedoogde. Daarop sturen zowel de Joodse als de Griekse fracties een delegatie naar de keizer, om hem om zijn oordeel over de situatie te vragen. Voordat hij de vrede kan herstellen, sterft Caligula echter. Vandaar dat Philo zich in zijn *Legatio* richt tot Claudius – Caligula's opvolger – om hem aan te sporen een oplossing te vinden voor de licht ontvlambare situatie in Alexandrië.²³

Philo's reis naar Rome lijkt een ultieme poging tot zelfbehoud: de Joden in Alexandrië worden vervolgd en uit de stad verdreven, en Philo's delegatie beroept zich op de keizer in een laatste poging om de rechten van de Joden in de stad te herstellen. In Philo's verslag van deze reis krijgt de tocht naar Rome echter een andere lading: meer nog dan een poging om de rechten van de Alexandrijnse Joden te herstellen moet deze reis volgens Philo verstaan worden als een laatste krachtsinspanning om de stabiliteit van het Romeinse Rijk als geheel veilig te stellen. In zijn *Legatio* kent Philo daarmee een universeel belang toe aan de reis die de Joodse delegatie naar Rome maakt: door aan hun eigen tradities vast te houden waarborgen de Joden het voortbestaan van het hele rijk.

Philo begint zijn betoog met een karakterisering van Caligula. Hij benadrukt dat Caligula een enorm rijk van zijn voorganger Tiberius erfde. De

21 Voor een uitgebreidere bespreking van de *Legatio* zie P.B. Hartog, 'Contesting *Oikoumene*: Resistance and Locality in Philo's *Legatio ad Gaium*', in G.H. van Kooten, J.T.A.G.M. van Ruiten (ed.), *Intolerance – Polemics – Debate: Cultural Resistance in the Ancient World* (Themes in Biblical Narrative 25), Leiden 2019, 205-31. Zie ook P.B. Hartog, 'Space and Travel in Philo's *Legatio ad Gaium*', *The Studia Philonica Annual* 30 (2018), 71-92.

22 Voor een bespreking van de historische achtergronden van de onlusten in Alexandrië zie E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (Studies in Judaism in Late Antiquity 20), Leiden 1976, 220-55; P.W. van der Horst, *Philo's Flaccus: The First Pogrom: Introduction, Translation and Commentary*, Leiden 2003, 18-34; E. Gruen, 'Caligula, The Imperial Cult, and Philo's *Legatio*', *The Studia Philonica Annual* 24 (2012), 135-47.

23 Wetenschappers verschillen van mening over de vraag wie de geadresseerde(n) van Philo's *Legatio* zijn. Ik voel het meest voor Van der Horst's suggestie met betrekking tot *Flaccum* (dat over dezelfde opstand in Alexandrië handelt): Philo adresseert zowel Joden als Romeinen en in elk geval ook de Romeinse keizer Claudius. Zie Van der Horst, *Philo's Flaccus*, 15-16.

inwoners van dit rijk leefden vreedig tezamen – de beroemde *pax Romana* (*Legat.* 8). Dit vredige rijk wordt echter bedreigd als Caligula's macht toeneemt: Philo schildert Caligula af als een keizer die enkel interesse toont in zijn eigen faam en pleziertjes en alle inwoners van het rijk dwingt om hem de eer van goden en halfgoden te brengen (*Legat.* 75-80). Iedereen die hem daarbij in de weg staat, laat hij ombrengen. Met dit egocentrisme breekt Caligula met het beleid van zijn voorgangers Augustus en Tiberius, die Philo beiden hoog aanslaat. Wat hen verenigt en onderscheidt van Caligula is dat Augustus en Tiberius de inwoners van het Romeinse Rijk – en in het bijzonder de Joden – hun eigen tradities en gebruiken lieten volgen. Nadat hij had begrepen dat het de Joden onmogelijk werd gemaakt hun eerstelingen in te zamelen, schreef Augustus 'een brief aan de gouverneurs van de gewesten in Azië' om dat toch te laten gebeuren (*Legat.* 311).²⁴ Hij gaf zelfs 'opdracht om tot in eeuwigheid elke dag brandoffers te brengen aan de Hoogste God en hij betaalde die uit eigen middelen' (*Legat.* 317). Caligula beschouwde echter 'zichzelf ... als de wet' en schafte 'de wetten die in de verschillende landen door de wetgevers daar zijn ingesteld, eenvoudig af als zijnde "lege formules"' (*Legat.* 119). Zo laat Caligula 'steeds maar onuitsprekelijke ellende neerregenen op alle delen van [de] wereld – als een waterval die nooit ophoudt' (*Legat.* 101).

Philo schrijft de onlusten in Alexandrië toe aan dezelfde houding als die van Caligula: zoals Caligula een hekel aan de Joden had omdat ze hem niet de eer wilden geven waar hij recht op meende te hebben, zo worden ook de Grieken, Egyptenaren en de Romeinse gouverneur in Alexandrië gedreven door Jodenhaat wanneer zij de Joden uit de stad proberen te verdrijven. In Philo's beschrijving zijn de lokale onlusten in Alexandrië dus een teken geworden van de houding van de keizer, die het gehele Romeinse Rijk bedreigt. Dat plaatst ook Philo's reis in een ander kader: de Joodse delegatie die naar Caligula is afgereisd, verdedigt niet alleen het Joodse belang, maar vertegenwoordigt het beleid van de eerste keizers Augustus en Tiberius en waarborgt de stabiliteit van het rijk. Philo poogt Claudius ervan te overtuigen dat het gevaarlijk is om naar de Griekse delegatie te luisteren: zij vertegenwoordigen het onverkwikkelijke beleid van Caligula dat Claudius, als hij een verstandig keizer is, zo ver als mogelijk links moet laten liggen.

Zo zijn globalisering en zelfbehoud in Philo's *Legatio ad Gaium* twee kanten van dezelfde medaille. Het is van groot belang, zo probeert Philo

24 Mijn vertalingen van Philo's *Legatio* volgen G.H. de Vries, *Philo Judaeus: Pogrom in Alexandrië: Gezantschap naar Caligula*, Amsterdam 1999.

zijn lezers duidelijk te maken, dat de Alexandrijnse Joden aan hun eigen wetten en tradities kunnen vasthouden. Dat belang geldt echter niet alleen de Joden: het hele rijk is erbij gebaat, omdat de alom geprezen *pax Romana* nu juist gebaseerd is op de mogelijkheid van de vele volken in het Romeinse Rijk om hun eigen tradities voort te zetten. Zo komen in Philo's reis naar Rome universele en lokale waarden en belangen samen.

Joodse visies op reizen: Handelingen

Een tweede Joodse schrijver die ik hier wil bespreken,²⁵ is de auteur van Lukas-Handelingen. Reeds in Lukas' evangelie, dat volgens veel wetenschappers van dezelfde auteur als Handelingen stamt,²⁶ vormt reizen een centraal thema. Het gaat dan vooral om de reis die Jezus aflegt van Galilea naar Jeruzalem, waar Hij zal sterven en worden opgewekt. Lukas' Jezus is een reizende verkondiger, die onderweg volgers aantrekt die met hem op weg gaan, zijn *telos* (Luk 22:37) tegemoet.²⁷ Ik wil hier echter stilstaan bij Lukas' reisverslag bij uitstek: het boek Handelingen, dat beschrijft hoe er overal in het Romeinse Rijk gemeenschappen ontstaan die de boodschap van de opgestane Heer aannemen.

De universele aspiraties van Handelingen zijn vanaf het begin duidelijk. De opgestane Jezus verlaat de aarde en vaart op naar de hemel, waarna zijn apostelen van Hem dienen te getuigen 'in Jeruzalem en geheel Judea en Samaria en tot aan het einde der aarde' (1:8). Een hoofdstuk later komt dit universele perspectief tot een hoogtepunt op het Pinksterfeest, waar Joden 'uit ieder volk onder de hemel' (2:5) de apostelen 'ieder in hun eigen taal hoorden spreken' (2:6, vgl. 2:8). Door deze ervaring worden de aanwezigen in Jeruzalem opgenomen in de alomvattende boodschap van de opgestane Christus.

25 Wetenschappers zijn verdeeld over de vraag of de auteur van Handelingen een Jood of een niet-Jood was. Het lijkt mij gezien de argumenten genoemd in noot 3 het meest waarschijnlijk dat de auteur een Jood was die nauw bekend was met de Griekse en Romeinse cultuur.

26 Voor een overzicht van de verschillende posities in het debat zie M. Bird, 'The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion', *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), 425-47.

27 De reis van Jezus naar Jeruzalem, beginnend in Luk 9:51, staat bekend als het 'Lucaanse reisverhaal'. Zie bijvoorbeeld R. Feldmeier, 'The Wandering Jesus: Luke's Travel Narrative as Part of His Hermeneutical Strategy of "Double Codification"', in M.R. Niehoff (ed.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 1), Tübingen 2017, 343-53.

Om dit universele perspectief van Handelingen te begrijpen, is het van belang om te beseffen dat het in Hand 2 niet gaat om het uitwissen van lokale verschillen. Er ontstaat een eenheid rond de woorden van de apostelen, maar niet alle aanwezigen leren dezelfde taal spreken. Allen horen de boodschap van de opgestane Christus *in hun eigen taal*. Kortom: de woorden waarin het evangelie wordt verkondigd, zijn niet voor iedereen hetzelfde. De boodschap past zich aan de lokale hoorders aan, oftewel: opgenomen worden in de universele gemeenschap van de Jezusbeweging – in de woorden van Handelingen: ‘de weg’ – gebeurt niet ondanks, maar dankzij, je eigen achtergrond en tradities. De universele boodschap manifesteert zich lokaal, en lokale tradities en gebruiken worden opnieuw bezien in het licht van de universele boodschap van de opgestane Heer. Ook hier gaan globalisering en zelfbehoud hand in hand.²⁸

Deze dynamiek loopt als een rode draad door Handelingen heen. Ik geef twee voorbeelden ter illustratie. Allereerst Hand 14, waar Paulus en Barnabas na hun vlucht uit Ikonium in Lystra aankomen. Wanneer Paulus en Barnabas een man genezen die vanaf zijn geboorte verlamd was, denken de inwoners van Lystra dat de apostelen incarnaties van Zeus en Hermes zijn. Zelfs de priester van Zeus raakt bij de verwarring betrokken en reikt kransen aan om aan Paulus en Barnabas te offeren. Voordat dit gebeurt, scheuren de apostelen echter hun kleren en roepen ze de inwoners van Lystra op om niet Zeus en Hermes, maar de levende God te vereren:

Maar toen de apostelen Barnabas en Paulus merkten wat de bedoeling was, scheurden ze van ontzetting hun kleren en drongen zich door de menigte heen, al roepend: ‘Wat doet u toch? Wij zijn mensen, net als u. Onze boodschap is nu juist dat u geen afgoden moet vereren, maar de levende God, die de hemel en de aarde en de zee heeft geschapen en alles wat daar leeft. Hij heeft in het verleden alle volken hun eigen weg laten gaan, maar heeft toch blijk gegeven van zijn goedheid: vanuit de hemel heeft hij u regen geschonken en vruchtbare seizoenen.’²⁹

²⁸ Vergelijk J.W. Jipp, ‘Hospitable Barbarians: Luke’s Ethnic Reasoning in Acts 28:1-10’, *The Journal of Theological Studies* 68 (2017), 23-45. Een van Jipps punten is dat Lukas in Hand 28 ‘does not demonize the religion of non-Jews, and in fact presents non-Jews as capable of rightly responding to the emissaries of the risen Christ even out of their own Greco-Roman cultural and religious dispositions’ (41).

²⁹ Hand 14:14-17. Vertalingen van Handelingen volgen de Nieuwe Bijbelvertaling.

Twee dingen vallen op in deze redevoering. Ten eerste: Paulus en Barnabas reppen met geen woord over de opgestane Christus. De redenen hiervoor zijn niet volledig duidelijk, maar een van de argumenten om de opgestane Christus niet expliciet ter sprake te brengen lijkt mij het idee van de inwoners van Lystra dat de goden in mensengedaante waren neergedaald. Als Paulus en Barnabas hun publiek zouden vertellen dat Jezus als zoon van de levende God (vgl. Luc 1:32, 35; 4:3; Hand 9:20; 13:32) op aarde heeft geleefd, zouden de Lystriërs dan niet juist geloven dat ook Paulus en Barnabas incarnaties van goden zijn? Ten tweede: in hun beschrijving van God gebruiken Paulus en Barnabas agriculturele termen die nergens anders in deze combinatie in het Nieuwe Testament voorkomen. De reden hiervan is waarschijnlijk dat Lyconië, de regio waartoe Lystra behoorde, van oudsher een vruchtbaar gebied was voor landbouw en veeteelt.³⁰ Beide aspecten van deze redevoering laten zien dat Paulus en Barnabas aansluiten bij de lokale situatie van de Lystriërs: de apostelen sporen de inwoners van Lystra aan om zich toe te wenden naar de universele God die de hemel en de aarde schiep, maar zonder daarbij hun lokale eigenaardigheden volledig op te geven.³¹

Iets vergelijkbaars vinden we in Paulus' rede op de Areopagus.³² Waar Paulus in Hand 14 de levende God nog contrasteert met de Griekse god Zeus, worden de twee goden in Hand 17 aan elkaar gelijkgesteld. Het begint allemaal met de epicureïsche en stoïsche filosofen in Athene, die Paulus meenemen naar de Areopagus en hem ondervragen over zijn denkbeelden. Paulus wijst hen vervolgens op een altaar met het opschrift 'aan de onbekende god'³³ en identificeert deze onbekende god met de 'God die de wereld heeft gemaakt':

[T]oen ik in de stad rondliep en alles wat u vereert nauwlettend in ogen-schouw nam, ontdekte ik ook een altaar met het opschrift: Aan de onbekende

30 Denk hierbij bijvoorbeeld aan de driehonderd kuddes van Amyntas, koning van Galatië (Strabo, *Geogr.* 12). Voor een discussie zie S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Oxford 1993, 1.143-49. Zie ook C. Breytenbach, *Early Christianity in Lyconia and Adjacent Areas: From Paul to Amphilochius of Iconium*, Leiden 2017, 323 and *passim*.

31 Vers 16 meldt weliswaar dat 'de levende God (...) in het verleden alle volken hun eigen weg [heeft] laten gaan,' maar dit betekent niet dat de Lystriërs na Paulus en Barnabas' komst hun lokale gebruiken volledig achter zich dienen te laten. Wel wordt er van hen gevraagd hun afgoderij op te geven.

32 Zie ook Hartog, 'Where Shall Wisdom be Found?.'

33 Voor een bespreking van dit altaar en opschrift zie P.W. van der Horst, 'The Altar of the "Unknown God" in Athens (Acts 17:23) and the Cults of "Unknown Gods" in the Graeco-Roman World', in P.W. van der Horst, *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction*, Kampen 1994, 165-202.

god. Wat u vereert zonder het te kennen, dat kom ik u verkondigen. De God die de wereld heeft gemaakt en alles wat er leeft, hij die over hemel en aarde heerst, woont niet in door mensenhanden gemaakte tempels (...) Uit één mens heeft hij de hele mensheid gemaakt, die hij over het hele aardoppervlak heeft verspreid (...) Het was Gods bedoeling dat ze hem zouden zoeken en hem al tastend zouden kunnen vinden, aangezien hij van niemand van ons ver weg is. Want in hem leven wij, bewegen wij en zijn wij; zoals ook enkelen van uw dichters gezegd hebben: Want wij zijn ook van Zijn geslacht.³⁴

Paulus' aansluiting bij lokale tradities in zijn redevoering is duidelijk: hij wijst de Atheners op hun eigen altaar – gewijd 'aan de onbekende god' – en gebruikt het opschrift van dit altaar als aanleiding om zijn gehoor te wijzen op 'de God die de wereld heeft gemaakt.' Maar Paulus gaat nog verder: ook wat hij over deze God vertelt, formuleert hij in Griekse categorieën die zijn Grieks-filosofische publiek zouden moeten aanspreken. Hij citeert zelfs Griekse teksten om zijn argumenten kracht bij te zetten: de zin 'wij zijn ook van Zijn geslacht' komt letterlijk uit het gedicht *Phaenomena* van de Griekse dichter Aratus (315/310-240 v.Chr.). Dit gedicht, waarin Aratus de hemellichamen en aanverwante mythologie behandelt, behoorde tot de meest gelezen teksten in de Romeinse tijd, getuige de Latijnse vertalingen, bewerkingen en commentaren die ervan verschenen zijn. In het door Paulus geciteerde stuk van de *Phaenomena* spreekt Aratus over Zeus als hoogste god:

Laten we met Zeus beginnen, die wij mensen nooit onbesproken laten. Vol van Zeus zijn alle straten en alle pleinen van de mensen, en vol [van hem zijn] de zee en de havens. Wij allen verlangen in alles naar Zeus, want zijn nageslacht zijn wij.³⁵

De universele wijze waarop Aratus over Zeus als grond van het menselijke leven spreekt, wordt door Lukas overgenomen in de woorden die hij Paulus in de mond legt: de God die Paulus verkondigt, heeft 'de wereld (...) gemaakt en alles wat er leeft', (v. 24) heerst 'over hemel en aarde' (v. 24), schenkt zelf 'aan iedereen leven en adem en al het andere' (v. 25) en is 'van niemand van ons ver weg' (v. 27). Om dit laatste punt te onderschrijven

34 Hand 17:23-24, 26-28.

35 Aratus, *Phaen.* 1-5. De vertaling is de mijne. De tekst kan geraadpleegd worden in A.W. Mair, G.W. Mair, *Callimachus: Lycophron: Aratus* (LOEB Classical Library 129), Cambridge 1921.

citeert Paulus Aratus, waarmee hij impliciet de God die hij verkondigt, gelijkstelt met de Zeus over wie Aratus schrijft. Maar daar blijft het niet bij: in het vervolg van zijn betoog wijst Paulus zijn Griekse ondervragers erop dat ze, nu ze weten wie 'de onbekende god' is, geen excuus meer hebben voor onwetendheid. Zij moeten een nieuw leven beginnen, want de God over wie Paulus spreekt, zal een oordeel vellen door een man die Hij uit de dood heeft opgewekt (v. 30-31). Het contrast met Hand 14 is duidelijk: waar in het eerdere hoofdstuk de opgestane Christus niet werd genoemd, vormt Hij hier het hoogtepunt van Paulus' betoog. En waar in Hand 14 iedere associatie met Zeus door Paulus van de hand werd gewezen, wordt dit verband in Hand 17 juist benadrukt. Het verschil zit hem in Paulus' publiek: de Lystriërs beginnen zelf over geïncarneerde goden en Zeus en Hermes – een associatie die Paulus koste wat het kost wil vermijden – terwijl Paulus zijn boodschap aan de Griekse filosofen juist poogt duidelijk te maken door aan te sluiten bij hun denkwereld.

We zien dus hoe de boodschap die Paulus brengt, verschilt al naar gelang de bestemmingen die hij op zijn reis aandoet. Handelingen is geen verslag van hoe 'het Christendom' – een anachronistische term voor de tijd waarin Handelingen werd geschreven – zich verspreidt door het Romeinse Rijk, maar hoe de boodschap van de opgestane Christus telkens opnieuw wordt geformuleerd, afhankelijk van de context waarin deze klinkt. Het is veelzeggend dat Handelingen niet over 'christenen' als vastomlijnde groep gelovigen spreekt. Veeleer worden zij die de boodschap van de opgestane Heer aannemen, aangeduid als volgers van 'de weg.' In het licht van het voorafgaande lijkt deze aanduiding – een reismetafoor! – het perspectief van het boek Handelingen te belichamen: de boodschap van de opgestane Christus creëert een wereldwijde gemeenschap van Christusvolgers, maar zonder dat deze aanhangers van de boodschap hun eigen achtergrond op dienen te geven.

Conclusie

In dit artikel heb ik gepoogd te laten zien hoe Joodse ervaringen met reizen in het Romeinse Rijk zich vaak afspelen in een spanningsveld tussen globalisering – en het deelnemen aan de mogelijkheden die het Romeinse Rijk bood – enerzijds en zelfbehoud – een gerichtheid op de eigen traditie – anderzijds. Deze spanning blijkt reeds in de praktische aspecten van Joodse reizen. Joden maakten gebruik van het uitgebreide wegennetwerk dat de Romeinen hadden aangelegd en dat het Romeinse Rijk ontsloot voor

zijn inwoners. Tegelijkertijd bestond er een Joods parallelnetwerk: op hun reizen verbleven Joodse reizigers het liefst bij mede-Joden, hetzij bij particulieren hetzij in de gastverblijven die soms aan synagogen of rabbijnse scholen waren verbonden. De reden hiervoor was dat Romeinse voorzieningen een bedreiging konden vormen voor het leven volgens de Joodse wetten en gebruiken.

In Joodse reisverslagen treffen we literaire verbeeldingen aan van dezelfde spanning. In zijn *Legatio ad Gaium* portretteert Philo zijn eigen reis naar Rome als een uiting van zowel zelfbehoud als globalisering: hij staat pal voor het Joodse recht om hun eigen wetten en gebruiken te onderhouden, maar wijst in zijn onderbouwing op het belang van dit recht voor de stabiliteit van het Romeinse Rijk als geheel. Ook bij Lukas gaan globalisering en zelfbehoud hand in hand: het boek Handelingen beschrijft hoe in het geglobaliseerde Romeinse Rijk steeds meer mensen de boodschap van de opgestane Christus aannemen. Tegelijkertijd maakt Lukas duidelijk dat de boodschap van Christus telkens opnieuw wordt verwoord, al naar gelang de eigenheid en achtergrond van zijn hoorders. Juist door het behoud van deze achtergrond kunnen mensen deelkrijgen aan de universele beweging van ‘de weg.’

Reizen brachten, kortom, een verandering teweeg bij de reiziger. Door op reis te gaan leren reizigers hun eigen achtergrond en tradities te bezien tegen een universele achtergrond en nemen ze universele tradities over in de manier waarop ze naar zichzelf kijken. Dit maakt de reis een krachtige metafoor voor processen van transformatie – zowel in de oudheid als vandaag.

Over de auteur



Dr. P.B. (BÄRRY) HARTOG is Postdoctoral Researcher in Biblical Studies and Ancient Judaism at the Protestant Theological University, 25 Oude Ebbingestraat, 9700 CB Groningen, the Netherlands. During the 2019-2020 academic year he resides as Humboldt Postdoctoral Fellow at the Institutum Judaicum Delitzschianum of the Westfälische Wilhelms-Universität in Münster.

Email: P.B.Hartog@pthu.nl