

PHŒNIX

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap

EX ORIENTE LUX



28,2 - 1982

ISSN 0031 - 8329

LEIDEN

1984



Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

APELDOORN	P. F. Boomsma, Wilhelminapark 4, 7316 BT Apeldoorn
AMSTERDAM	Dr J. de Roos, Archeol.-Hist. Instituut, Oude Turfmarkt 129, 1012 GC Amsterdam
ARNHEM	Mevr. M. M. Bos-Leblanc, Utrechtseweg 292, 6812 AR Arnhem
DORDRECHT	Mevr. I. B. J. Willems-Groenendaal, Pr. Juliana-weg 20, 3314 KT Dordrecht
EINDHOVEN	Mevr. V. Slotboom-Dijkstra, Schoutstraat 63, 5663 GG Geldrop
'S-GRAVENHAGE	Mevr. J. M. de Munck, De Sav. Lohmannlaan 21, 2566 AG 's-Gravenhage
GRONINGEN	Mevr. drs L. M. Velt, Egyptologisch Instituut, Oude Boteringenstraat 43, 9712 GD Groningen
HAARLEM	Mevr. B. H. v. d. Ree-Gregorius, Orionweg 123, 2024 TC Haarlem
'S-HERTOGENBOSCH	Drs M. Dillo, Lindenlaan 16, 5248 AV Rosmalen
HOORN	Drs G. M. Kelder, L. de Colignyalaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. drs. J. P. Lettinga, Emmastraat 6, 8262 EH Kampen
LEIDEN	S. M. Moors, Burgsteeg 1F, 2312 JR Leiden
MAASTRICHT	Mevr. W. Happee, Kroesmeestersdreef 3B, 6216 PK Maastricht
NIJMEGEN	J. M. C. T. de Vaan, Citroenvlinderstraat 44, 6533 SZ Nijmegen
ROTTERDAM	Mr. H. A. J. Baanders, van Somerenweg 58, 3062 RK Rotterdam
TWENTE	Mevr. C. F. L. van Heek-van Heek, De Boetse-laersborg, Het Kattenburg 6, 7041 AS 's-Heerenberg
UTRECHT	Dr. A. v. d. Kooij, Tortellaan 34, 3722 WD Bilthoven
ZUTPHEN	Mr. J. W. Knoop, Braamkamp 58, 7206 HC Zutphen
BELGIË	Prof. Dr. L. de Meyer, Nekkersberglaan 11, B 9000, Gent

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Fig. 3. Enkele stèles in de Tofet of het 'Domein van Tannit' te Karthago, aan het licht gebracht tijdens de Amerikaanse opgravingen van 1976 o.l.v. L. E. Stager. Zie elders in dit nummer zijn bijdrage over de opgravingen te Karthago.

KARTHAGO-NUMMER

Dit nummer bevat de uitgewerkte teksten van de drie voordrachten, welke op de aan Karthago gewijde studiedag van Ex Oriente Lux (24 april 1982 te Amsterdam) werden gehouden, aangevuld met een bijdrage over Gustave Flaubert's roman Salammbô. De publicatie van dit nummer werd vertraagd omdat enkele manuscripten pas na de zomer van 1983 beschikbaar kwamen.

Syro-Fenicische wortels van de Karthaagse religie	E. LIPÍŃSKI	51
Phoenicisch Karthago. De Handelshaven en de Tofet	L. E. STAGER	84
Het Romeinse en Christelijke Karthago	J. CHRISTERN	113
„Salammbô”	E. DE RANITZ-LABOUCHERE	131

PHENIX

is een halfjaarlijks bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt in opdracht van het Bestuur uitgegeven door K. R. Veenhof.

De contributie voor het Genootschap bedraagt fl. 30,— per jaar (1 april-31 maart), voor jeugdleden tot 25 jaar fl. 15,—. Hiervoor ontvangen de leden Phoenix, worden zij uitgenodigd voor de door de plaatselijke afdelingen te organiseren lezingen, kunnen zij zich tegen gereduceerde prijs abonneren op het „Jaarbericht Ex Oriente Lux” en de serie „Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux”, en kunnen zij gebruik maken van de bibliotheek van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden. Het Genootschap heeft plaatselijke afdelingen in Amsterdam, Arnhem, Dordrecht, Eindhoven, Enschede, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leiden, Maastricht, Rotterdam, Utrecht en Zutphen. Pas opgericht is de afdeling Apeldoorn.

Het secretariaat van het Genootschap is gevestigd: Witte Singel 24 (gebouw 1173, 2de etage) te Leiden; de secretaresse is als regel dinsdagochtend aanwezig; tel. 071-148333, toestel 2015. *Postadres*: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden. Bank: Amro Leiden, rek. no. 45.18.09.009, Postgiro 229501. Redactie Phoenix: Prof. dr. K. R. VEENHOF, Schubertlaan 50, 2102 EM Heemstede. Redactie Jaarbericht Ex Oriente Lux: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Prof. dr. M. N. VAN LOON (archeologie van Voor-Azië), Prof. dr. K. R. VEENHOF (semitische filologie en geschiedenis van het oude Nabije Oosten; redactiesecretaris).

Het Dagelijks Bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS, voorz.; Prof. dr. M. STOL, secr.; Mevr. drs. E. DE RANITZ-LABOUCHERE, penningm.; Dr. C. H. J. DE GEUS, lezingenprogramma en contact met afdelingen; Dr. W. F. LEEMANS; Prof. dr. K. R. VEENHOF, redactie publ. In het Algemeen Bestuur hebben voorts zitting: Prof. dr. L. DE MEYER (Gent), Prof. dr. E. NOORT (Kampen), Mevr. G. PIKET (Den Haag), Prof. dr. J. QUAEGBEUR (Leuven), Prof. dr. H. D. SCHNEIDER (Leiden).

Prof. dr. L. DE MEYER, Nekkersberglaan 11, B-9000 Gent, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen organiseert in Brussel, Gent en Leuven.

GENOOTSCHAPSMEDEDELINGEN

Studiedag

Op zaterdag 7 april werd in Rotterdam, in de Gemeentelijke Bibliotheek, een studiedag georganiseerd, gewijd aan politieke ontwikkelingen rond de 7e eeuw v. Chr., met speciale aandacht voor Assyrië, Egypte en Palestina. Sprekers waren Prof. dr. H. J. A. de Meulenaere (Gent), Drs. R. J. van der Spek (Amsterdam) en Prof. dr. D. Ussishkin (Jeruzalem). De laatste refereerde over „De Assyriërs voor Lachis”.

Publicaties

Inmiddels zijn verschenen: *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 27 (1981-82); M. Stol, *Zwangerschap en Geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel* (MEOL 23, 1983) en K. R. Veenhof (ed.), *Schrijvend Verleden. Documenten uit het Oude Nabije Oosten vertaald en toegelicht* (1983). Deze publicaties zijn voor leden verkrijgbaar voor resp. fl. 29,50; fl. 30; en fl. 45. Nadere gegevens treft men aan in *Phoenix* 28/1, p. 3.

SYRO-FENICISCHE WORTELS VAN DE KARTHAAGSE RELIGIE

Vrij algemeen wordt aangenomen dat tussen de religie van Karthago en haar koloniën en die van het oude Fenicië zoveel verwantschap heeft bestaan, dat men ze als één godsdienst kan beschouwen. Dit was het standpunt dat F. Münter reeds in 1816 in zijn *Religion der Karthager* innam¹⁾, en dit is ook de stelling die M. Sznycer onlangs in de *Dictionnaire des mythologies* duidelijk formuleerde²⁾. Natuurlijk geeft men toe dat locale en „provinciale” verschillen hebben bestaan, maar dit behoeft geen afbreuk te doen aan de nauwe verwantschap van de verschillende vormen. Locale differentiaties zijn er immers ook in de religies van Egypte en Mesopotamië geweest, en hetzelfde geldt feitelijk voor alle godsdiensten.

Van de fenicisch-punische godsdienst van het I millennium v. Chr. zijn echter veel minder documenten tot ons gekomen dan b.v. voor de godsdiensten van Egypte en Mesopotamië. Naast het Oude Testament zijn wij aangewezen op enkele bronnen uit de grieks-romeinse wereld en op de zeer verspreide en in aantal steeds toenemende epigrafische en archeologische vondsten. Deze hebben de kennis van de fenicisch-punische religie aanzienlijk uitgebreid en authentiek materiaal ter beschikking gesteld.

Aanvankelijk hebben deze vondsten de indruk gewekt dat er slechts weinige, zeer algemene grondtrekken van de godsdienst zijn, die ons het recht geven te spreken over één, een eenheid vormende, fenicisch-punische religie onder het primaat van de oer-oude kanaänitische beschaving³⁾. Zo weet men uit de duizenden inscripties, die in Karthago te voorschijn gekomen zijn, dat de godin Tannīt en de god Baäl-Ḥammōn de voornaamste karthaagse godheden waren. De oorsprong van beide godheden was nog onlangs mysterieus en, een paar jaar geleden, vroeg men zich nog af, of Tannīt niet uit Libië herkomstig was⁴⁾. Wat

¹⁾ F. Münter, *Religion der Karthager* (Kopenhagen, 1816), 6 ; 2de uitg. (Kopenhagen, 1821), 3-4.

²⁾ M. Sznycer, „Phéniciens et Punique. Leurs religions”, in: *Dictionnaire des Mythologies* (Paris, 1981), 55-56 van de overdruk (zie 62: „La religion carthaginoise et punique nous apparaît avant tout comme une religion spécifiquement sémitique, étroitement attachée au fond religieux ancestral”).

³⁾ In het deel „Phéniciens” van „*Mana*”. 1. *Les anciennes religions orientales II* (Paris, 1945), 368, verwijst R. Dussaud vooral naar de verminking van de fenicische godsdienst in Karthago: „Il est intéressant de relever ce que le panthéon phénicien est devenu dans cette grande colonie phénicienne, et les déformations qu’il y a fatalement subies”.

⁴⁾ Zie nog, b.v., W. Röllig, in: H. W. Haussig (ed.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient* (Wörterbuch der Mythologie, I. Abt., Bd. I, Stuttgart, 1965), 311: „Der Name selbst ist bisher ohne Erklärung, vielleicht libyschen Ursprungs; jedenfalls hat er sich weder in Ugarit noch sonst im phön. Mutterlande nachweisen lassen”.

Baäl-Ḥammōn betreft, komt hij zeker uit het Oosten, maar de eigen natuur van de karthaagse god, die de Romeinen met Saturnus gelijkgesteld hebben, was nog problematisch. Men kon zich dus werkelijk afvragen of de fenicisch-punische godsdienst deze continuïteit vertoont, waarvan we zopas gewag maakten, en of het voortbestaan van bepaalde religievormen en godengestalten door epigrafische en archeologische vondsten bevestigd wordt.

Een paar dezer vormen en gestalten naar voren te brengen en het verloop of de groei ervan door de eeuwen heen te laten zien, is de taak die we ons in deze voordracht gesteld hebben.

I. Tannīt

De godin Tannīt, die sinds de 5e eeuw v.Chr. in punische inscripties vermeld wordt, heet vaak Tannīt-aangezicht-van-Baäl (*tnt pn b'ḏ*), en dit schijnt de volledige naam van de karthaagse Tannīt te zijn. In de meeste karthaagse inscripties gaat ze Baäl-Ḥammōn vooraf, waaruit men mag concluderen dat ze te Karthago geen ondergeschikte godheid is, maar als een van de hoofdfiguren van het karthaagse pantheon optreedt. Groot is dus de verleiding Tannīt met een van de drie kanaänitische hoofdgodinnen te identificeren, met name: Asjera, Astarte of Anat. Deze worden in Ugarit nog duidelijk uit elkaar gehouden, maar vloeien in later tijd blijkbaar wel samen en worden dan als de grote syro-fenicische godin van de vruchtbaarheid beschouwd.

In haar recente monografie over de godin Tannīt — studie die in 1979 in Kopenhagen verschenen is⁵⁾ — vergelijkt F. O. Hvidberg-Hansen de karthaagse godin met de drie grote ugaritische godinnen. Ze stelt voor Tannīt met Anat te vereenzelvigen. Asjera behoort inderdaad tot een oude godengeneratie en speelt in het 1e millennium v.Chr. geen rol meer. In de ugaritische mythologie is zij de vrouwelijke pendant van El en de moeder van de godenwereld. Maar haar naam komt in fenicisch-punische inscripties niet meer voor, en het woord *ʿašērā* van de Bijbel duidt geen godin aan, maar betekent eenvoudiger weg „heilige plaats” of iets dergelijks⁶⁾. Dit is onlangs nog duidelijker geworden dank zij de oudhebreuwse inscripties uit Kuntillet ʿAḡrud, waar *ʿašērā* als een gemeen naamwoord van een voornaamwoordelijk suffix voorzien is: „ik

⁵⁾ F. O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéno-punique* (2 dln., Copenhagen, 1979).

⁶⁾ E. Lipiński, „The Goddess Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit”, in: *Orient. Lov. Period.* 3 (1972), 101-119 (zie 112-116).

heb u aan de Jahwe van Samaria en aan zijn ʔašēra ”, d.w.z. „aan zijn oord aanbevolen”⁷⁾).

Wat Astarte betreft, wordt ze samen met Tannīt in Karthago vermeld, waaruit blijkt dat de twee godinnen uit elkaar gehouden worden. De enige godin die overblijft is dus Anat, die de belangrijkste rol in de Ugarit-literatuur speelt. Hvidberg-Hansen stelt dus voor Tannīt met Anat te vereenzelvigen en zelfs haar naam van Anat af te leiden. Zij beroept zich hierbij op het libisch-berberse prefix *ta-* van het vrouwelijk en op een reeks fonetische ontwikkelingen die uiterst hypothetisch zijn. Feit is dat Anat in enkele punische persoonsnamen uit Karthago en uit Hadrumetum, de huidige stad Sousse, als theofoor element voorkomt. Die namen betekenen „Dienaar van Anat” en „Anat is genadig”. Zou Tannīt bijgevolg een libisch-berberse gedaante van de naam van Anat zijn geweest, dan zou men Anat in plaats van Tannīt moeten vinden op minstens enkele van de talrijke steles die aan deze godin en aan Baāl-Hammōn zijn gewijd. Maar dit doet zich nooit voor.

Onze indruk is dus dat men Tannīt met geen enkele van de drie kanaänitische hoofdgodinnen vast kan vereenzelvigen. Zij treedt eerst in jongere tijd in het licht der geschiedenis en haar oorsprong dient gebeurlijk in fenicische godsdienstvormen van het 1e millennium v.Chr. gezocht te worden. De karthaagse voorkeur voor deze godin zal dan uit andere gegevens moeten blijken.

De moeilijkheid is dat onze documentatie uit het Fenicië van die tijd uiterst arm is. Eigen inscripties uit Tyrus ontbreken vrijwel volledig; de oudste uit Sidon stammen uit het einde van de 6e eeuw v.Chr. Daarom zijn we op andere informatie aangewezen, die gelukkiger wijze in beperkte mate voorhanden is.

Het gezag van de fenicische cultuur en van een handelsmetropool zoals Tyrus was inderdaad bijzonder groot in de semitische en syro-hittitische staten van Syrië en Palestina. Het bijbels verhaal over de tempelbouw te Jeruzalem leert hoe groot die fenicische invloed in Israëel was. Bar-Hadad, een der hoogste dignitarissen van het aramees rijk van Da-

⁷⁾ Zie de tekst bij Z. Meshel, *Kuntillet ʿAjrud* (Jerusalem, 1978), 17-18. Dezelfde formule komt ook in het inschrift uit Hīrbet el-Qōm voor: „Aanbevolen zij Urjahu aan Jahwe, en zijn wallen aan zijn (heilig) oord”. We kunnen niet instemmen met de afwijkende vertaling van A. Lemaire, „Les inscriptions de Khirbet el-Qōm et l’Ashērah de יהוה”, in: *Revue biblique* 84 (1977), 595-608. [Evenmin kunnen we instemmen met de interpretaties van J. A. Emerton, „New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ʿAjrud”, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1962), 2-20 (zie 13-18), en van A. Angerstorfer, „Ašerah als ‘Consort of Jahwe’ oder Aširtah”, in: *Biblische Notizen* 17 (1982), 7-16.]

mascus op het einde van de 9e eeuw, wijdt in het noorden van Syrië een stele aan Melqart, de stadsgod van Tyrus, „omdat hij zijn gebed verhoord heeft”. Jariris, die de regent van Karkemisj was in het begin van de 8e eeuw, en die zich beroemt op de kennis van twaalf talen, vermeldt „het tyrische schrift” onmiddellijk na het „plaatselijke schrift”, d.w.z. het hiërogliefisch-luwisch. En Azatiwada, die in de 8e eeuw de sterke man van het zuid-anatolische rijk van Adana was, doet beroep op het fenicisch om zijn grote daden te vereeuwigen.

We zouden bij deze fenicische invloed in de syro-hittitische staten van Noord-Syrië willen aansluiten om een nieuwe interpretatie van de naam en van de oorsprong van Tannīt voor te stellen. Van de oude verklaringen van haar naam heeft die van E. Vassel weliswaar nog navolgers⁸⁾, maar zijn interpretatie van Tannīt als de vrouwelijke gedaante van de mythologische zeedraak Tannīn is even overtuigend als ons woord „tint” van „tin” af te leiden. Het lijkt dus noodzakelijk te zoeken naar een nieuwe verklaring.

Een hiërogliefisch-luwisch inschrift uit Til-Barsip, de hoofdstad van het Bīt-‘Adini, 20 km ten zuiden van Karkemisj, citeert een gebed van de plaatselijke vorst, die zich tot de Stormgod des Hemels richt. Hij belooft, indien hij de zege over zijn vijand behaalt, „diens dochter als *taniti*” aan de Stormgod te schenken⁹⁾. Het woord is onbekend in het Luwisch, maar het verband suggereert een betekenis als „hiëroodule” of iets dergelijks. Als hypothese stellen we dus voor deze *taniti* van de Stormgod in verband te brengen met Tannīt-aangezicht-van-Baäl, des te meer daar de Karatepe-inscripties de luwische Stormgod met Baäl gelijkstellen.

Het woord *taniti* zou een fenicisch leenwoord zijn dat men van de woordstam *tannē* zou kunnen afleiden. Het werkwoord *tannē* komt met zekerheid slechts in één oudhebrewse tekst voor, die men in de 11e eeuw zou kunnen situeren en die dus nauwelijks ouder dan het inschrift uit Til-Barsip zou zijn. De griekse Septuaginta-vertaling geeft het met θρηνεύω weer, d.w.z. „klaagliederen uitvoeren”¹⁰⁾, en de aramese Targoem-vertaling gebruikt het werkwoord *ʾalā*, „bewenen”. De betreffende pas-

⁸⁾ E. Vassel, „Le Panthéon d’Hannibal”, in: *Revue tunisienne* 19 (1912), 55. Vassel’s interpretatie werd een paar jaar geleden overgenomen door F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), 33. Deze wordt, op zijn beurt, door zijn leerlingen gevolgd.

⁹⁾ De betrokken passage werd onlangs ontcijferd door J. D. Hawkins, „The Luwian Word for ‘Daughter’”, in: *Zeitschrift für die vergleichende Sprachforschung* 92 (1978), 112-116. De tekst is bekend als Til-Barsip I, regel ii.

¹⁰⁾ Hetzelfde werkwoord wordt ook in het *Etymologicum Magnum* s.v. Σαλάμβας gebruikt om te zeggen dat Salammô Adonis „beweende”.

sage behoort tot het etiologisch verhaal van Jeftha's gelofte. Deze deed aan Jahwe de volgende gelofte: „Als ge de Ammonieten in mijn hand overlevert, zal degene die uit de deur van mijn huis mij te gemoet zal komen, als ik zegevierend van de Ammonieten terugkeer, aan Jahwe toebehoren, en zal ik hem als brandoffer opdragen” (Richt. 11,30-31). Toen Jeftha, zegepralend, naar zijn huis terugkeerde, trad zijn dochter hem tegemoet. En volgens zijn gelofte bracht hij ze ter dood, nadat zij twee maanden lang haar maagdelijkheid beweend had. En het verhaal eindigt met deze woorden: „Ieder jaar gaan de dochters van Israel vier dagen per jaar klaagliederen uitvoeren om de dochter van Jeftha de Gileadiet” (Richt. 11,40).

Het gaat hier ongetwijfeld om een cultische gewoonte, waarbij de „dochter van Israël” rituele gezangen uitvoerden ter herdenking van de maagdelijke dochter van Jeftha, die zijn kind aan Jahwe geofferd had om aan zijn gelofte te voldoen. Deze tekst is voor ons belangrijk, omdat de cultuszangeressen meisjes zijn, evenals de dochter van de vijand die de vorst van Til-Barsip als *taniti* aan de Stormgod wil wijden, en omdat Tannit-aangezicht-van-Baal in Karthago meestal voorkomt ter gelegenheid van kinderoffers die gedragen worden om aan geloften te voldoen. Bovendien was zij zelf een maagdelijke godin, die met de griekse Artemis vereenzelvigd werd. Om die redenen stellen we voor de naam van Tannit van de woordstam *tannē* af te leiden en hem door „cultuszangeres”¹¹⁾ of, beter nog, „hulpriesteres” te vertalen. De Tannit-aangezicht-van-Baal zou dan de „hulpriesteres van het aangezicht van Baal” zijn, gebeurlijk in de zin van „hulpriesteres voor het aanschijn van Baal”.

Hoe de titel van deze cultische functie een godsnaam geworden is, weten we niet. We kunnen echter vermoeden dat de ambtstitel van een hiërodule, die een rituele functie uitoefende, ook een godin kon aanduiden en vervolgens haar hypostase worden.

Van deze ontwikkeling vinden we misschien een spoor in de oudste ons bekende fenicische inscriptie die Tannit vermeldt. Vanzelfsprekend gaat het hier niet om de groep schrifttekens *tnt* van een proto-sinaïtische inscriptie uit de 15e eeuw v. Chr., waarin F. M. Cross de naam van Tannit wil zien¹²⁾. Deze hypothese dient inderdaad met dezelfde ernst genomen te worden als een (nog door niemand voorgestelde) verwantschap tussen

¹¹⁾ Men kent het grafinschrift van een punische priesteres die „hoofdzangeres” was geweest. Zie J.-G. Février, „Épitaphe néopunique d'une prêtresse”, in: *Semítica* 5 (1955), 63-64 met 1 pl. Het inschrift is echter vrij jong: het dateert uit de 1e eeuw v. Chr. of na Chr.

¹²⁾ F. M. Cross, o.c., 32-33.

onze termen „tint” en „tent”. De eerste echte vermelding van de godnaam Tannīt vinden we in een inschrift dat in 1974 te voorschijn kwam bij de opgravingen van een kleine tempel te Sarepta, 15 km ten zuiden van Sidon¹³). De inscriptie, die in 1978 gepubliceerd werd¹⁴), is geschreven op een ivoren plaatje van 50 bij 33 mm. Ze duidt de bestemming van het plaatje aan, dat oorspronkelijk in het voetstuk van een standbeeldje moest ingelast geweest zijn. Om paleografische redenen kan de inscriptie moeilijk jonger zijn dan ca. 550 v.Chr.¹⁵). Ze getuigt dus van de verering van Tannīt te Sarepta in de eerste helft van de 6e eeuw v.Chr., wat voor de problematiek van Tannīt zeer belangrijk is. De tekst is goed leesbaar en kan gemakkelijk vertaald worden: „Dit beeld heeft Sjillēm, zoon van Mip^cāl, zoon van ‘Azzij, gemaakt voor de Tannīt van Astarte” (fig. 4).



Fig. 4. Inscriptie uit Sarepta (6e eeuw v.Chr.) met de godnaam *tnt-štrt* in r.4 (naar J. B. Pritchard).

De naam van de godheid wordt *tnt-štrt* geschreven, zonder het verbindingswoord „en” en zonder het puntje dat, in deze inscriptie, de woorden van elkaar scheidt. Voor deze reden, en omdat de tekst slechts van één beeldje spreekt, lijkt ons de interpretatie „Tannīt (en) Astarte” uit-

¹³) J. B. Pritchard, *Recovering Sarepta, a Phoenician City* (Princeton, 1978), 131-148.

¹⁴) *Ibid.*, 20, 104-107 en 147-148. Zie hier fig. 4. [Zie nu ook J. B. Pritchard, „The Tanit Inscription from Sarepta”, in: H. G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen* (Mainz, 1982), 83-92 en pl. 9.]

¹⁵) J. B. Pritchard, o.c., 147, dateert de inscriptie in de late 7e of het begin van de 6e eeuw v.Chr., terwijl G. Garbini, „Riflessioni sul „segno di Tanit””, in: *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni III* (Roma, 1980), 1033-1040 (zie 1036-1037), ze in de 6e eeuw dateert.

gesloten. We kunnen hier een godencombinatie hebben, namelijk „Tannit van de Astarte-soort”, ofwel een gewone genetiefverbinding, d.w.z. „de Huilpriesteres van Astarte”, die de godin b.v. bij de rituele begrafenis van haar goddelijke gemaal uitbeeldde en die, bij gevolg, een hypostase van Astarte is geworden. Het valt hier op te merken dat Tannit nog met Astarte in één en dezelfde cultus geassocieerd was in het heiligdom van Tas-Silġ, op het eiland Malta¹⁶), en dat een bouwinscriptie uit Karthago aan Astarte en aan Tannit op de Libanon gewijd is¹⁷).

Dit zijn bijkomende redenen die de voorgestelde interpretatie van de naam van Tannit aantrekkelijk maken. Deze interpretatie wordt overigens ook door parallelle fenicische gevallen gesteund. Te Umm el-‘Amed, ten zuiden van Tyrus, vereerde men de god Milk‘ašart, alsook zijn hypostase, de god die „de bode van Milk‘ašart” heette¹⁸). Men kan verder naar het toenemend gebruik van appellatieven verwijzen, die analoge verschijnsels verschuilen. De naam van Melqart, een der tyrische hoofdgoden in het I millennium v. Chr., is een appellatief dat „de koning van de stad” betekent. De beroemde Adonis heet eenvoudiger wijze „Mijn Heer”. De naam van Esjmun, de fenicische heilsgod en stadsgod van Sidon, is ook een benaming die oorspronkelijk de tempelbediende die zieken „oliede” aangeduid moet hebben¹⁹). Uit dezelfde en wat latere periodes kennen we uit aramese bronnen een „Koningin des hemels”, een „Scheperster”, een „Stadsgodin”, een „Echtgenote”, en het valt telkens moeilijk uit te maken welke met name bekende godin onder die appellatieven schuilgaat.

In de kapel van Sarepta, die slechts 16 m² groot was, heeft men verschillende vrouwelijke figuurtjes in aardewerk gevonden. Drie figuurtjes, waarvan een goed bewaard, behoren tot het type van een vrouw met een vogel²⁰), waarschijnlijk een duif, die men b.v. ook in de hand van een

¹⁶) M. Szynger, „Antiquités et épigraphie nord-sémitiques”, in: *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. IV^e section. Sciences historiques et philologiques* 1973/74 (Paris, 1974), 131-153 (zie 131-132).

¹⁷) *CIS I*, 3914 = *KAI* 81.

¹⁸) A. Caquot, „Le dieu Milk‘ašart et les inscriptions de ‘Umm el ‘Amed”, in: *Semiotica* 15 (1965), 29-33.

¹⁹) E. Lipiński, „Eshmun, ‘Healer’”, in: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 33 (1973), 161-183. De godsnaam *šmn* komt nu in een ugaritische tekst uit Ras Ibn Hani voor: P. Bordreuil - A. Caquot, in: *Syria* 56 (1979), 299. Men moet hem ook in *KTU* 1.87,50 lezen. De vraag kan echter gesteld worden of deze naam met de oervorm van de naam van Esjmun identiek is.

²⁰) J. B. Pritchard, „The 1972 Excavation at Sarepta (Lebanon)”, in: *Rivista di Studi Fenici* 1 (1973), 91-92 en pl. XLII-XLIV (zie XLIV,1); id., *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age* (Philadelphia, 1975), pl. 41,1; id., *Recovering Sarepta*, 144.

tronende Tannīt uit Ibiza aantreft²¹). Deze figuurtjes zouden dus afbeeldingen van Tannīt kunnen zijn, maar zeker is dit niet.

De naam van Tannīt kan niet van het zgn. „teken van Tannīt” losgemaakt worden, alhoewel de relatie tussen het teken en de godin nog allerlei vragen doet rijzen. Het „teken van Tannīt” komt op duizenden steles voor, die aan Tannīt en aan Baäl-Hammōn gewijd zijn, en ziet er als een driehoek of een trapezium uit, waarop een staaf, met of zonder gekronkelde einden, en een schijf berusten (fig. 5). Het geheel schijnt een gestyleerde vrouwenfiguur met uitgestrekte armen te zijn (fig. 6). Het teken komt niet alleen op steles voor, maar ook op andere voorwerpen, zoals figuurtjes en amuletten, op grafmonumenten en zelfs op vloermozaïeken, zoals b.v. in de punische stad van Kerkouane²²) of in punische huizen op de acropolis van Selinunte²³).

Volgens S. Moscati moet de oorsprong van het „teken van Tannīt” gezocht worden in de syro-kanaänitische beeldjes van naakte vrouwenfiguren die met geplooiden armen op hun borsten drukken²⁴). De invloed van naakte vrouwenfiguurtjes met uitgestrekte armen kan echter niet uitgesloten worden. Men zou hier niet alleen naar figuurtjes uit aardewerk kunnen verwijzen, maar ook naar gouden amuletten en ivoren doosjes uit Cyprus, die uit het begin van het I millennium v. Chr. dateren²⁵). De bedoelde vrouwengestalten vertonen nochtans een verwantschap met subminoïsche figuurtjes van kretensische godinnen²⁶).

²¹) A. M. Bisi, „Le terrecotte di tipo greco-punico di Ibiza — III. Musei di Ibiza”, in: *Rivista di Studi Fenici* 6 (1978), 161-226 en pl. XXXII-LIII (zie 182-183, N. 37, en pl. LII, 2).

²²) M. Fantar, „Pavimenta punica et signe dit de Tanit dans les habitations de Kerkouane”, in: *Studi Magrebini* 1 (1966), 57-65 en pl. I-II. Tot nu toe heeft men te Kerkouane drie vloermozaïeken met het „teken van Tannīt” gevonden.

²³) V. Tusa, „Segni di Tanit a Selinunte”, in: *Revista de la Universidad Complutense* 25 (1976 = *Homenaje a García Bellido* II), 29-35; G. Falsone, „Il simbolo di Tanit a Mozia e nella Sicilia punica”, in: *Rivista di Studi Fenici* 6 (1978), 137-151 en pl. XXIX-XXX (zie pl. XXIX, 1). Het „teken van Tannīt” komt te Selinunte op twee vloermozaïeken voor. Verdere voorbeelden treft men in Sardinië aan, the Cagliari (G. Pesce, *Sardegna Punica* [Cagliari, 1960], 76 en pl. 63) en te Nora (P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique* II [Paris 1976], pl. L, 6 en 403).

²⁴) S. Moscati, „L'origine del 'segno di Tanit'”, in: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 8, 27 (1972), 371-374 en pl. I-III; S. Moscati - M. L. Uberti, *Scavi a Mozia — Le Stele. I. Testo* (Roma, 1981), 297-298.

²⁵) A. M. Bisi, „Ancora sull'origine del segno di Tanit”, in: *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni* I (Roma, 1980), 211-219 en pl. I-IV.

²⁶) V. Karageorghis, „Αί σχέσεις μεταξύ Κύπρου και Κρήτης κατά τὸν 11ον αἰ. π.Χ.”, in: *Proceedings of the 2nd International Cretological Congress I* (Athens, 1967), 180-1985 en 5 pl.

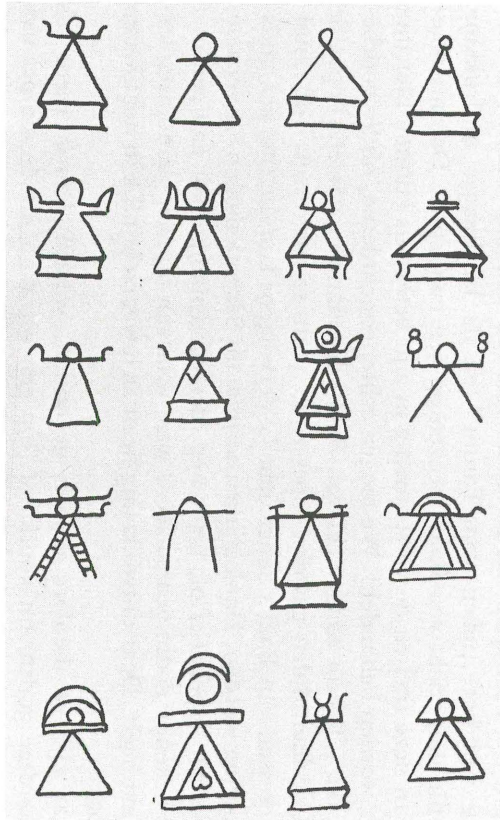


Fig. 5. Verschillende typen van het „teken van Tannit” (naar A. M. Bisi, *Le stele puniche*).



Fig. 6. Recentere (3e/2e eeuw v.Chr.) voorstellingen van het „teken van Tannit” met andere symbolen (naar A. Berthier-R. Charlier).



De syro-kanaänitische beeldjes in kwestie zouden evengoed hiërodule als godinnen kunnen voorstellen. Indien het „teken van Tannīt” van dergelijke figuurtjes dient afgeleid te worden, wat we met Moscatti minstens als werkhypothese gaarne aannemen, dan bevestigt deze oorsprong onze interpretatie van de naam van Tannīt. De houding van deze hiërodule- of godinnenfiguurtjes is inderdaad vergelijkbaar met de houding van klaagvrouwen die o.a. op het bekend sarcofaag van Ahiram, koning van Byblos, afgebeeld zijn (fig. 7).



Fig. 7. Klaagvrouwen op het sarcofaag van Ahiram (ca. 1000 v.Chr.).

Dus, zowel het gebruik van de term *taniti* in de hiërogliefisch-luwische inscriptie uit Til-Barsip, als de etymologie van de naam Tannīt, de oorsprong van het „teken van Tannīt” en de karthaagse uitdrukking „Tannīt-aangezicht-van-Baäl” wijzen op een cultustitel. De ontwikkeling van deze titel en de verschuiving in zijn betekenis kunnen hier niet verder worden behandeld. We mogen echter concluderen, onder voorbehoud, dat „Tannīt-aangezicht-van-Baäl” de benaming van een bepaalde categorie hiërodule geweest moet zijn, „cultuszangeressen” of „huilpriesteressen van Baäl’s aangezicht”. Vervolgens kon die titel een gods-aanduiding worden. Dank zij de inscriptie uit Sarepta mogen we vermoeden dat dit appellatief of, beter nog, deze godsnaam eerst aan een met name bekende godin geassocieerd was, waarvan hij zich gaandeweg losgemaakt heeft. Deze ontwikkeling heeft zich waarschijnlijk in het Oosten voltrokken.

Daar zijn er theofore namen gevonden, waarin Tannīt reeds als volwaardige godsnaam voorkomt. Op een ostrakon uit de tempel van

Esjmun bij Sidon leest men de naam van ²⁷*Adom-pillēsō*, zoon van *Gēr-Tannīt*. Belangrijk is met name de vindplaats en de datum van het ostrakon. Om archeologische en paleografische redenen suggereert men voor dit ostrakon een datum in het begin van de 5e eeuw v.Chr. Aangezien *Gēr-Tannīt*, „Cliënt van Tannīt”, het patronymicon van de genoemde man is, moet de godsnaam Tannīt reeds in de 6e eeuw in Sidon bekend zijn geweest. Dezelfde naam komt overigens ook op een ostrakon uit Kition (Cyprus) voor, dat uit de 6e eeuw v.Chr. dateert²⁸). Een bilingue grieks-fenicische inscriptie, die in 1795 te Athene ontdekt werd, vermeldt een Sidoniër *Abd-Tannīt*, „Dienaar van Tannīt”, die in de griekse inscriptie Artemidoros heet²⁹). Deze inscriptie wordt gewoonlijk rond 400 v.Chr. gedateerd. De naam van Tannīt komt ook voor op een bronzen olielamp die te Beirut gekocht werd. De lamp dateert uit de perzische periode, waarschijnlijk uit de 5e eeuw v.Chr., en werd aan Tannīt gewijd: *lnt šp š p[]*, „Aan Tannīt. Olielamp (letterlijk „schaaltje”), die [N] gem[aakt heeft]”³⁰).

Ook het „teken van Tannīt” komt in het Oosten voor. Voor de kust van de mosjav Sjavê Zion heeft men in 1971-72 meer dan 250 figuurtjes in aardewerk gevonden, waarvan enkele het „teken van Tannīt” dragen³¹). Aangezien de vorm van het teken aan het oudste in het Westen bekende type beantwoordt, moeten deze figuurtjes uit de 5e of minstens uit het begin van de 4e eeuw v.Chr. dateren. Om archeologische redenen wordt de lading van het verzonken schip inderdaad uit het einde van de 5e of het begin van de 4e eeuw gedateerd. De figuurtjes beelden vermoedelijk de godin Tannīt uit. Naar verluidt, zouden analoge

²⁷) A. Vanel, „Six ‘ostraca’ phéniciens trouvés au temple d’Echmoun près de Saïda”, in: *Bulletin du Musée de Beyrouth* 20 (1967), 49-95 en pl. I-IV (zie ostrakon A, regel 13).

²⁸) M. G. Guzzo Amadasi, *Fouilles de Kition. III. Inscriptions phéniciennes* (Nicosia, 1977), 171-173 en pl. XXI,2 (D 38, regel 6).

²⁹) *CIS I*, 116 = J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol. 3. Phoenician Inscriptions* (Oxford, 1982), 147-148, nr. 40.

³⁰) De aanwinst van deze olielamp door het Museum van Beirut wordt vermeld door M. Dunand, in: *Bulletin du Musée de Beyrouth* 4 (1940), 124: „Une lampe en bronze, à deux becs et large rebord sur lequel est gravée une dédicace phénicienne à Tanit. Selon le vendeur, elle aurait été trouvée dans la région de Tartous”. De lamp werd gepubliceerd door J. Teixidor, in: *Syria* 53 (1976), 328-329, nr. 138, waar een onvolledige ontcijfering gegeven wordt. De lezing *šp* is zeker en het woord is verwant met akkadisch *šappu*, „schaal” (*AHW*, 1175b). [Vgl. nu E. Lipiński, „Notes d’épigraphie phénicienne et punique”, in: *Orient. Lov. Per.* 14 (1983), 129-165 en pl. II-VI (zie 143-146 en pl. III).]

³¹) E. Linder, „A Cargo of Phoenicio-Punic Figurines”, in: *Archaeology* 26 (1973), 182-187; id., in: *Qadmoniot* 6 (1973), 27-29; id. - A. Flinder, „Export Goddesses from the Sea”, in: *Illustrated London News*, September 1973, 72-73.

figuurtjes met het „teken van Tannīt” in de jaren 70 ook in de haven van Tyrus aan het licht zijn gekomen.

De figuurtjes die in de zee, voor de kust van de mosjav Sjavê Zion, ontdekt werden, moeten in verband gebracht worden met de nabijgelegen fenicische steden van Akziv of van Akko. Te Akko zelf, op de Tell el-Fuḥḥar, die de site van de antieke stad is, is een interessante scherf in 1973 aan het licht gekomen bij de opgravingen van de acropolis (fig. 8). Op die scherf, die van een groot vat afkomstig is, is een zegel met het „teken van Tannīt” afgedrukt³²). De Hellenistische laag II, waarin de scherf gevonden werd, dateert uit de 2e eeuw v.Chr., maar bevat ook ouder aardewerk. Het fragment, waarop het „teken van Tannīt” voorkomt, behoort tot een type aardewerk dat men reeds op het einde van de perzische periode en in het Vroeg-Hellenistisch tijdperk aantreft. Het beste westerse parallel van het „Tannīt-teken” uit Akko dateert inderdaad uit het begin van de 3e eeuw v.Chr.

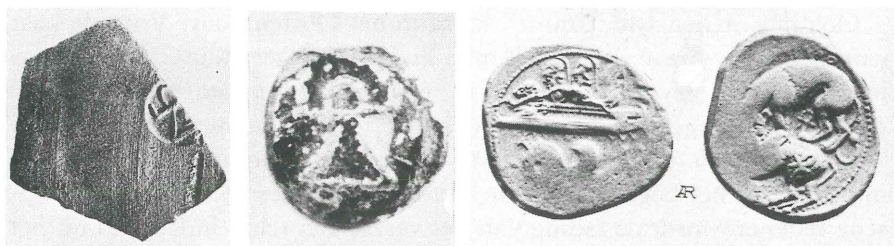


Fig. 8. Het „Tannīt-teken” uit Akko (naar M. Dothan).

Fig. 9. Het glazen schijfje met het „Tannīt-teken” uit Sarepta (naar J. B. Pritchard).

Fig. 10. Munt van Enylus, koning van Byblos, met „tekens van Tannīt” (naar E. Babelon).

Het „teken van Tannīt” komt ook voor op een glazen schijfje dat aan het licht gekomen is bij de opgravingen te Sarepta³³). Dat schijfje, dat een doormeter van 1 cm heeft (fig. 9), had waarschijnlijk als sieraad gediend. Het teken is ook afgebeeld op meerdere loden gewichten uit Umm el-‘Amed³⁴), uit Arwad³⁵), uit Beirut, uit onbepaalde plaatsen in

³²) M. Dothan, „A Sign of Tanit from Tel ‘Akko”, in: *Isr. Expl. Journ.* 24 (1974), 44-49 en pl. 9A. Zie hier fig. 8.

³³) J. B. Pritchard, *Sarepta*, afb. 59:2; id., *Recovering Sarepta*, 107-108. Zie hier fig. 9.

³⁴) M. Dunand - R. Duru, *Oumm el-‘Amed* (Paris, 1962), 175-177 en pl. LXVIII, 1-2.

³⁵) E. Babelon - J. A. Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1895), 687, nr. 2252. De auteurs noemen het „mine de Tyr”, maar H. Seyrig was „sûr de l’origine aradienne” van dit gewicht; zie Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l’époque hellénistique et à l’époque impériale* (Paris, 1970), 647, n. 3.

Libanon³⁶), en uit Asjdod Jam, in Israel³⁷). Men vindt het ook op munten van koning Enylus³⁸), die over Byblos heerste toen Alexander de Grote in 332 Fenicië veroverde (fig. 10), en op een munt van Asjkelon, geslagen in de tijd van Hadrianus³⁹). Deze munt is belangrijk voor de problematiek van Tannīt, want het opschrift van de munt levert ons de griekse transcriptie φανήβαλος van de fenicisch-punische benaming „aangezicht-van-Baäl” en identificeert tevens de afgebeelde godin. Hieruit mag men concluderen dat het „teken van Tannīt” ook in het Oosten met dezelfde godin geassocieerd was en dat de bepaling „aangezicht-van-Baäl” ook in het Oosten bekend was. De volledige naam „Tannīt-aangezicht-van-Baäl” komt er toch niet voor. Voorstellingen van het „teken van Tannīt” in een funerair kader treft men in de omgeving van Tyrus aan, namelijk op de wand van een grafkamer te Hanawē en op een funerair reliëf uit El-Biyād⁴⁰). Beide dateren uit de romeinse periode.

Het „teken van Tannīt” werd zelfs op het eiland Delos en in Egypte als religieus symbool gebruikt. Op het eiland Delos, waar een belangrijke fenicische kolonie in de 2e eeuw v.Chr. gevestigd was, treft men het „teken van Tannīt” op een vloermozaïek en op meerdere olielampen aan⁴¹). In Egypte komt het voor op kleine votieve voorwerpen die op de site van het Bucheum, te Armant, 15 km ten zuiden van Thebe, ontdekt werden⁴²), alsook op een olielamp uit dezelfde site, die uit de 3e eeuw na Chr. zou moeten dateren⁴³). De votieve voorwerpen met het „Tannīt-teken” zijn echter ouder en gaan waarschijnlijk tot de vroeg-romeinse

³⁶) Nog niet gepubliceerd.

³⁷) *Hadāšōt 'arkē'ōlōgijōt* 10 (1964), 18.

³⁸) E. Babelon, *Les Perses achéménides* (Paris, 1893), 195-196, nrs. 1362, 1363, 1367, en pl. XXVI, 23-24; M. Dunand, *Fouilles de Byblos I* (Paris, 1937), 407-408 en pl. XCI, 6257-6291. Zie hier fig. 10.

³⁹) G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Palestine* (London, 1914), pl. XIII, 18.

⁴⁰) Ch. Viroleaud, „Les travaux archéologiques en Syrie en 1922-23”, in: *Syria* 5 (1924), 44-52 (zie 44-45 en fig. 2); P. S. Ronzevalle, „Sur l'origine du 'signe de Tanit'”, in: *MUSJ* 16 (1932), 33-48 (zie 37-38 met pl. VI, 108 en VII, 1).

⁴¹) Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, 645-648 en pl. XV, 5-6. Zie bovendien Ph. Bruneau, *Exploration archéologique de Délos. XXVI. Les lampes* (Paris, 1966), 106, nrs. 4524-4528, en pl. 27, 4524, alsook XXIX. *Les mosaïques* (Paris, 1973), 71, 233 en 235.

⁴²) C. S. Korr, „Evidence for the Sign of the Goddess Tanit in the Theban Region of Egypt”, in: *Isr. Expl. Journ.* 31 (1981), 95-96 en pl. 16B. [Onze collega J. Quaegebeur verwijst ons ook naar C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Text IV. Oberägypten* (Leipzig 1901), 100, en naar F. Preisigke-W. Spiegelberg, *Ägyptische und griechische Inschriften aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Oberägypten)* (Strassburg 1915), *passim*, waar men veeleer met het egyptische „levensteken” te maken heeft.]

⁴³) R. Mond - O. H. Myers, *The Bucheum* (London, 1934), I, 91, en III, pl. LXXXI, 5.

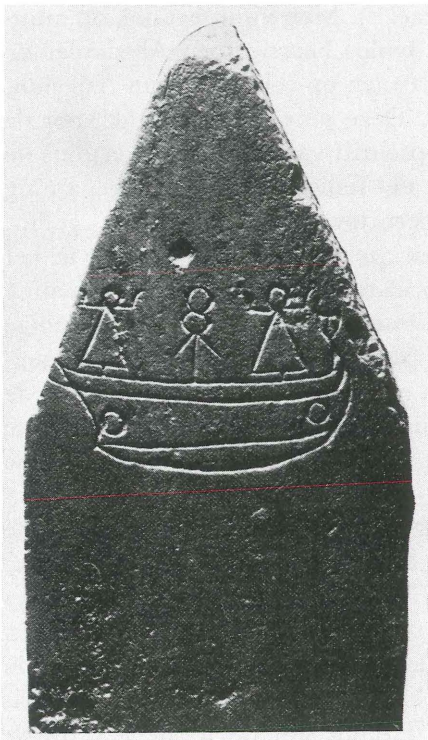


Fig. 11. Twee „Tannit-tekens” op een boot, karthaagse stele uit de 4e/3e eeuw v.Chr. (naar M. Fantar, *Ellissa*, pl. XIII).

Fig. 12. Het „teken van Tannit” tussen twee vogels en de gevleugelde godin, karthaagse stele uit de 3e/2e eeuw v.Chr. (*CIS I*, 183).

periode terug. Vrij onverwacht vindt men ook een laat voorbeeld van het „teken van Tannit” te Dura-Europos, aan het Midden-Eufraat, waar het op een scherf voorkomt, die van een grote kruik uit de 3e eeuw na Chr. afkomstig is⁴⁴).

Het probleem van de cultus van Tannit en van het gebruik van haar symbool stelde zich nog een paar jaar geleden in de volgende termen: moet hun oorsprong in het Westen of in het Oosten gezocht worden? Inderdaad schenen de naam van de godin Tannit en het „teken van Tannit” bijna terzelfder tijd in het Westen en in het Oosten te verschijnen. Wat de naam van de godin betreft, heeft de inscriptie uit Sarepta nu

⁴⁴) Comte du Mesnil du Buisson, „Inscriptions sur jarres de Doura-Europos”, in: *MUSJ* 36 (1959), 1-49 (zie 42, nr. 135).

deze situatie gewijzigd: Tannīt komt als een godsbenaming honderd jaar vroeger in het Oosten dan in het Westen voor. M. Solá-Solé had weliswaar gedacht dat de naam van Tannīt in de fenicische inscriptie uit Sevilla te lezen is⁴⁵). Deze inscriptie is op de sokkel van een bronzen beeldje van Astarte aangebracht en dateert ongetwijfeld uit de 8e eeuw v. Chr. De ontcijfering van de eerste uitgever dient echter gecorrigeerd te worden en het is zeker dat de naam van Tannīt niet op het beeldje voorkomt.

Voor de oosterse oorsprong niet alleen van de naam Tannīt, maar ook van de godin zelf, schijnt bovendien een karthaagse inscriptie te pleiten, die wij reeds vermeld hebben. Het is een bouwinscriptie die in 1898 op de heuvel van Borġ-Ġedid, in Karthago, gevonden werd⁴⁶). Ze herdenkt de wijding van een nieuw dubbel heiligdom aan de godinnen „Astarte en Tannīt op de Libanon”, die men niet meer in Karthago hoeft te zoeken. Het is ook opvallend dat een sidonische vrouw in Karthago aan Tannīt een offer brengt en haar sidonische herkomst uitdrukkelijk vermeldt⁴⁷).

In Libanon waren overigens meerdere heilige plaatsen aan Tannīt gewijd. Daarvan vindt men nog sporen in de huidige toponymie van het land⁴⁸). Naast ‘Aqtanīt, waarvan de interpretatie nog problematisch is, dáár het element ‘aq- onverklaard blijft, kan men ongetwijfeld verwijzen naar ‘Aitanīt < ‘ain Tannīt, „bron van Tannīt”, en naar (Kfar) Tanīt < K^epar Tannīt, „dorp van Tannīt”. Daaruit mag men concluderen dat haar cultus diepe wortels in Fenicië had.

Tannīt is, blijkens haar gelijkstelling met Artemis, een maagdelijke en tevens een chthonische godin. Haar chthonische functie blijkt uit de vondsten van de grot Es Cuyram, die als een van haar heiligdommen op het eiland Ibiza gebruikt werd. Een op een koperen plaatje aangebrachte neo-punische inscriptie, die uit de 2e eeuw v. Chr. dateert, werd in die grot gevonden en, dank zij deze tekst, weten wij dat het heiligdom aan Tannīt gewijd was⁴⁹). De priester, een zekere ‘Abd-Esjmun, zoon van ‘Azor-Baäl, meldt erin dat hij op zijn kosten de sakrale ruimte hernieuwd

⁴⁵) Zie K. R. Veenhof, in: *Phoenix* 13 (1967), 65-66. [Vgl. nu E. Lipiński, „Vestiges phéniciens d’Andalousie”, in: *Orient. Lov. Per.* 15 (1984), 81-132 en pl. XI-XV (zie 102-117 en pl. XIII-XIV).]

⁴⁶) *CIS I*, 3914 = *KAI* 81.

⁴⁷) *CIS I*, 279.

⁴⁸) S. Ronzevalle, „Traces du culte de Tanit en Phénicie”, in *MUSJ* 5 (1912), 75*-84*; S. Wild, *Libanesische Ortsnamen* (Beirut, 1973), 188-189.

⁴⁹) Zie laatstelijk M. Delcor, „La grotte d’Es Cuyram à Ibiza et le problème de ses inscriptions votives en punique”, in: *Semitica* 28 (1978), 27-52 en pl. II. [Vgl. nu E. Lipiński, a.c., in: *Orient. Lov. Per.* 14 (1983), 158-159 en pl. VI.]

heeft „voor onze Vrouwe, voor Tannīt, de verhevene en de geluks-godin”.

In dezelfde grot heeft men meer dan zeshonderd figuurtjes gevonden die de godin afbeelden en van de 5e tot de 2e eeuw v. Chr. dateren. Vele dezer figuurtjes sluiten zich bij de iconografie van Demeter en Kore aan⁵⁰), wat de chthonische natuur van de godin bevestigt. Een groep figuurtjes, waarvan men in de grot 26 verschillende typen gevonden heeft, stelt de godin in een kleding met geplooid vleugels voor, wat een invloed van de egyptische iconografie van de gevleugelde Isis laat zien⁵¹). Deze beschermde met haar vleugels de mummie van Osiris⁵²) en Tannīt, „de huilpriesteres” zoals haar naam luidt, oefende vermoedelijk een analoge functie uit ten opzichte van haar gemaal, die een vegetatiegod was, juist zoals Osiris. Deze afbeeldingen van Tannīt met geplooid vleugels dienen ook vergeleken te worden met de beroemde afbeelding van een karthaagse priesteres die op haar sarcofaag op gelijkwaardige manier uitgedost is⁵³).

Talrijke afbeeldingen van Tannīt zijn ook in de necropolis van Puig d'es Molins, in de huidige stad Ibiza, te voorschijn gekomen⁵⁴). Het gebrek aan epigrafische vondsten laat ons echter nog niet toe, alle typen van vrouwenbeeldjes die daar gevonden werden te identificeren. Men mag ook niet vergeten dat mannelijke en vooral vrouwelijke busten sinds de 6e eeuw v. Chr. in punische graven verborgen werden, en de vraag stelt zich, of ze godheden afbeelden, of gezellinnen van de overledenen vertegenwoordigen, of een apotropaïsche functie hebben, zoals de maskers die men in de oudste karthaagse graven, en ook b.v. in Puig d'es Molins, aantreft. Het probleem van de betekenis en functie van de gevonden vrouwenbusten, alsook van hun relatie tot Tannīt, moet nog open blijven.

⁵⁰) M. E. Aubet Sammler, „La Cueva d'es Cuyram (Ibiza)”, in: *Pyrenae* 4 (1968), 1-66.

⁵¹) Id., a.c., 42-58; id., „Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit”, in: *Revista de la Universidad Complutense* 25 (1976), 61-82.

⁵²) Zie, b.v., *ANEP*, nr. 544. In dit verband kan men ook verwijzen naar G. Roeder, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern. II. Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen* (Zürich, 1960), 181 en pl. 10.

⁵³) A. Parrot - M. H. Chéhab - S. Moscati, *Les Phéniciens* (L'Univers des formes; Paris, 1975), 169-170, afb. 178; P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique II* (Paris, 1976), 380, nr. 12, en pl. LXV.

⁵⁴) A. M. Bisi, „Le terrecotte figurate di tipo greco-punico di Ibiza”, in: *Rivista di Studi Fenici* 1 (1973), 69-89 en pl. XXXIV-XLI; 2 (1974), 201-244 en pl. XLIV-LXXV; 6 (1978), 161-226 en pl. XXXII-LIII.

Het hoofd van Kore-Persefone, dat op de siculo-punische en karthaagse munten afgebeeld wordt⁵⁵), vertegenwoordigt naar alle waarschijnlijkheid de karthaagse godin Tannīt, wier chthonisch karakter en verwantschap met Kore-Persefone zeker zijn (fig. 13). Zelfs haar bijnaam *Nutrix*, die men in latijnse inscripties uit Noord-Afrika aantreft⁵⁶), onderstreept haar natuur van chthonische godin. Inderdaad mag men niet vergeten dat *κουροτρόφος*, „zooester” of „voedster”, het epitheton van de griekse chthonische godinnen was, eerst van Hekate⁵⁷) en later van Artemis⁵⁸), maar ook van de aarde zelf⁵⁹).



Fig. 13. Siculo-punische munt met het hoofd van Kore-Persefone (foto Schweizerischer Bankverein).

Kortom, hoewel veel nog hypothetisch of onvoldoend verklaard is, lijkt Tannīt ontstaan te zijn uit een hypostase van Astarte, die haar gemaal, de vegetatiegod, beweent. Zij heeft zich als chthonische godin doorgezet en dank zij haar karthaagse gemaal Baäl-Ḥammōn, die o.a. een weergod was, is zij voor de Romeinen de *Juno Caelestis* geworden.

Wie haar karthaagse gemaal eigenlijk is, is de vraag waarop we nu een antwoord moeten geven.

⁵⁵) Zie hier fig. 13.

⁵⁶) *CIL VIII*, 2664; 27436; ezv.

⁵⁷) Hesiodos, *Theogonie* 450, 452.

⁵⁸) Diodorus van Sicilië, *Bibliotheca Historica* V,73.

⁵⁹) Aristofanes, *Thesmophoriazusae* 299.

II. Baäl-Ḥammōn

Baäl-Ḥammōn wordt reeds op de oudste karthaagse steles vermeld, aanvankelijk alleen en, vanaf de 5e eeuw v. Chr., na Tannūt-aangezicht-van-Baäl. Deze god genoot in Karthago en Noord-Afrika een bijzondere verering, die op de Gebel bu Qurnein tot het einde van de 4e eeuw na Chr. voortduurde. Hij was ongetwijfeld de hoofdgod van de afrikaanse metropool. Zijn oorsprong ligt nochtans in Syrië-Fenicie. Reeds in 1883 heeft J. Halévy voorgesteld de naam van Baäl-Ḥammōn als „de Heer van de Amanus” te interpreteren⁶⁰). In akkadische bronnen, zoals Halévy het gezien heeft, luidt de naam van het gebergte inderdaad *Ḥamānu*⁶¹). Het verschil in klinker en de verdubbelde middelste konsonant behoeven voor de identificatie van *Ḥamān(u)* en *Ḥammōn* geen bezwaar te vormen, omdat een oorspronkelijke *-ān*-uitgang in het fenicisch-punisch *-ōn* en later zelfs *-ūn* wordt, terwijl de middelste konsonant dikwijls verdubbeld kan worden. Ook het verschil tussen *ḥ* en *h* vormt geen bezwaar, omdat de twee medeklinkers *ḥ* en *h* in het fenicisch-punisch tot *h* samengevallen zijn; in het laat-punisch werd deze medeklinker zelfs tot een glottisslag verzwakt.

De ontdekking van de Kilamuwa-inscriptie, waarin dezelfde godsnaam voorkomt, heeft een prachtige bevestiging van Halévy's hypothese geleverd⁶²). Deze inscriptie is in 1902 aan het licht gekomen bij de opgravingen van het paleis van Zincirli, de hoofdstad van het rijk van Sam'al, in het zuid-oosten van Turkije. Ze dateert uit de tweede helft van de 9e eeuw v. Chr., rond 825, en bevat de oudste tot nu toe bekende vermelding van de volledige naam van Baäl-Ḥammōn. Deze wordt er beschouwd als een dynastieke god en als de persoonlijke god van een der vroegere koningen van de heersende dynastie.

Aangezien het kerngebied van het rijk van Sam'al de oosterse hellingen van het Amanus-gebergte omvatte, ligt het voor de hand deze Baäl als de god van de Amanus⁶³) te beschouwen. De godsnaam *Ḥamānu*, die men te Ugarit⁶⁴) en op een Byblos-scherf⁶⁵) uit de 11e eeuw aantreft, zal

⁶⁰) J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques* (Paris, 1883), 426-427.

⁶¹) De verwijzingen naar de bronnen kan men vinden bij S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms* (Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970), 145.

⁶²) J. Halévy, „Les inscriptions du roi Kalamu”, in: *Revue sémitique* 20 (1912), 19-30 (zie 30).

⁶³) De naam van de berg dient in verband gebracht te worden met de ugaritische term *ḥmn*, die een cultuele plaats aanduidt waarnaar men moet „opgaan”.

⁶⁴) Men treft deze godsnaam aan in hurritische rituele teksten (zie E. Laroche, in: *RHA* 34 [1976], 113) en in west-semitische persoonsnamen (zie F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* [Rom, 1967], 316b en 375a).

⁶⁵) M. Dunand, *Fouilles de Byblos II* (Paris, 1954), pl. CXLIV, nr. 7765.

waarschijnlijk de verpersoonlijkte heilige berg aanduiden, die, evenals de heilige berg Şafon, in persoonsnamen en in rituele teksten voorkomt. In het Oosten werd het theofoor element *Hammōn* tot het midden van het 1e millennium v.Chr. in persoonsnamen gebruikt. Zo treft men in de 7e eeuw een *Ab-di-He-mu-nu* in het noorden van Mesopotamië aan⁶⁶), terwijl de grafurne van de Feniciër *bdhmn*, begraven rond 500 v.Chr. te Thebe, in Egypte te voorschijn gekomen is⁶⁷). In de west-mediterrane gebieden schijnt *hmn* niet als theofoor element in persoonsnamen in gebruik geweest te zijn, evenmin als in de palmyreense onomastiek.

Baäl-Ḥammōn is inderdaad ook uit palmyreense inscripties bekend, waarin hij Bēl-Ḥammōn heet. De vorm Bēl in plaats van Baäl duidt misschien aan dat zijn verering langs Assyrië of Babylonië de oase van Palmyra heeft bereikt. Uit één der oudste palmyreense inschriften, dat in 1956 gepubliceerd werd⁶⁸), blijkt dat hij minstens sinds de 1e eeuw v.Chr. te Palmyra een verering genoot en dat hij zelfs met de palmyreense hoofdgod Bēl geïdentificeerd werd. In dat inschrift heet hij inderdaad Bēl-Bēl-Ḥammōn. Zijn gemalin was Manwat, de arabische godin van het noodlot, die vooral als beschermster van graven aangeroepen wordt⁶⁹) en, bij gevolg, een dubbelganster van Tannīt-aangezicht-van-Baäl schijnt te zijn. Wat merkwaardig is, is dat men de twee godinnen met Bēl-Ḥammōn aantreft in een latijnse inscriptie uit Sarmizegetusa, in Roemenië. Deze inscriptie herdenkt de wijding van een heiligdom „aan de vaderlijke goden” van een Palmyreen, die in de 2e eeuw na Chr. te Sarmizegetusa verbleef⁷⁰). Het heiligdom was dus gewijd *Diis patriis Malagbel et Bebellahamon et Benefal et Manawat*, „aan de vaderlijke goden Malakbēl en Bēl-Bēl-Ḥammōn en Aangezicht-van-Baäl en Manawat”. Daaruit kan men concluderen dat de karthaagse Baäl-Ḥammōn en de palmyreense Bēl-Ḥammōn van dezelfde oorsprong zijn.

Indien Baäl-Ḥammōn bijgevolg de Baäl van het Amanus-gebergte is, kan men zijn naam vergelijken met de namen van de Baäl van de Şafonberg, van de Baäl van de Libanon, van de Baäl van de Hermon (Richt. 3,3). Het feit dat de Baäl van de Amanus in Noord-Afrika onder deze benaming vereerd was, behoeft voor de voorgestelde interpretatie geen bezwaar te vormen⁷¹). Dit appellatief is een eigennaam geworden en de god

⁶⁶) K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names* (Helsingfors, 1914), 3a.

⁶⁷) M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* III (Giessen, 1915), 126 L.

⁶⁸) Opgenomen in *Inv.* XI,99. Zie M. Gawlikowski, *Le temple palmyrénien* (Palmyre VI; Warszawa, 1973), 65-66.

⁶⁹) Zie, b.v., de nabatiese inscriptie *CIS II*, 198.

⁷⁰) *CIL III*, 7954 = H. Dessau, *ILS* 4341.

⁷¹) Tegen M. Leglay, *Saturne africain. Histoire* (Paris, 1966), 440.

werd door de eeuwen heen onder deze naam vereerd. Overigens kennen we de Baäl van de Libanon dank zij een fenicische inscriptie uit Cyprus, zoals ook de Tannīt op de Libanon ons dank zij een karthaagse inscriptie bekend is geraakt. En de Baäl van de Şafonberg was niet alleen te Ugarit en in de omgeving vereerd, vlak bij deze berg, die iets ten noorden van Ugarit gelegen is. De bijbelse teksten van Ex. 14,2.9 en Num. 33,7 vermelden de plaatsnaam Baäl-Şafon aan het noordoostelijke einde van het Nijldelta en een fenicische brief gevonden te Saqqara bevat een groetformule die de god Baäl van de Şafonberg citeert. Deze brief, die uit Tachpanches, een stad in het Nijldelta, verstuurd werd, dateert uit de 6e of 5e eeuw v. Chr. en is dus minstens zeshonderd jaar jonger dan de teksten uit Ugarit. Het tijdsverloop tussen de vermelding van Baäl-Ḥammōn in de Kilamuwa-inscriptie en in het Westen is aanzienlijk korter. Bovendien was er in Karthago of in de omgeving een tempel van de Baäl van de Şafonberg, waarvan we de lijst voorgeschreven offers kennen⁷²). De verering van de Baäl van de Amanus te Karthago is dus geen uitzonderlijk geval.

Nu betekent Baäl in vrijwel alle semitische talen „heer”, „bezitter”, „eigenaar”, ook „echtgenoot” en vaak „(vrije) burger”. Dit woord kan gemakkelijk een appellatief van een godheid worden, vooral wanneer men de relatie van de godheid tot bepaalde personen, dingen of plaatsen wilde uitdrukken, zoals precies in het geval van Baäl-Ḥammōn. In principe kan Baäl dus voor iedere god als appellatief worden gebruikt, en dit „soortwoord” kan niet uit zich zelf de natuur van de god bepalen. Weliswaar handelt het grootste deel van de Ugarit-teksten over Baäl-Haddu, die de dondergod van de Şafonberg was. Dit betekent echter niet dat alle goden die men Baäl noemt weergoden zijn. De vraag is nu of Baäl-Ḥammōn een weergod was en of hij, gebeurlijk, een weergod gebleven is.

In 't algemeen zou men kunnen poneren dat de Baäl van een berg een weergod moet zijn. Is dit het geval, dan vinden we misschien een afbeelding van Baäl-Ḥammōn op een orthostaat uit Zincirli, waar hij precies onder de dynastieke goden vermeld wordt. Maar de karthaagse Baäl-Ḥammōn werd door de Grieken met Kronos en door de Romeinen met Saturnus gelijkgesteld⁷³). Hoe zijn punische vereerders hem zich voor-

⁷²) CIS I, 165 = KAI 69.

⁷³) Zie het monumentaal werk van M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, 2 dln. (Paris, 1961-66); *Saturne africain. Histoire* (Paris, 1966). — Het is nuttig eraan te herinneren dat *Iuppiter Hammon* (b.v. in: *CIL VIII*, 9018) Amon van Siwa is, die men duidelijk van Baäl-Ḥammōn moet onderscheiden. De twee goden worden nog met elkaar verward door V. Karageorghis, *Two Cypriot Sanctuaries of the End of the Cypro-Achaic Period* (Roma, 1977), 44-45. *Saturnus Balcarnensis* uit Gebel bu Qurnein, aan de Golf van Tunis, is integendeel een lokale vorm van Baäl-Ḥammōn; zie M. Leglay, *Saturne africain. Monuments I*, 34-73.

stelden, kunnen we opmaken uit enkele archaische ringkassen⁷⁴⁾ (fig. 14), uit de merkwaardige stele uit Hadrumetum⁷⁵⁾, de huidige stad Sousse (fig. 15), alsook uit het cultusbeeld van de tempel van Thinissut (Bir bu Rekba) (fig. 16) en zelfs nog uit de *aureus* van Clodius Albinus⁷⁶⁾, die in 196-197 na Chr. het keizerschap pretendeerde en uit Hadrumetum afkomstig was (fig. 18, 19). De god wordt telkens op een traditionele wijze afgebeeld, met een korenhalm of met drie korenaren in zijn linkerhand. Latere en afwijkende voorstellingen vinden we b.v. op steles uit El-Hofra, bij Constantine⁷⁷⁾ (fig. 17).

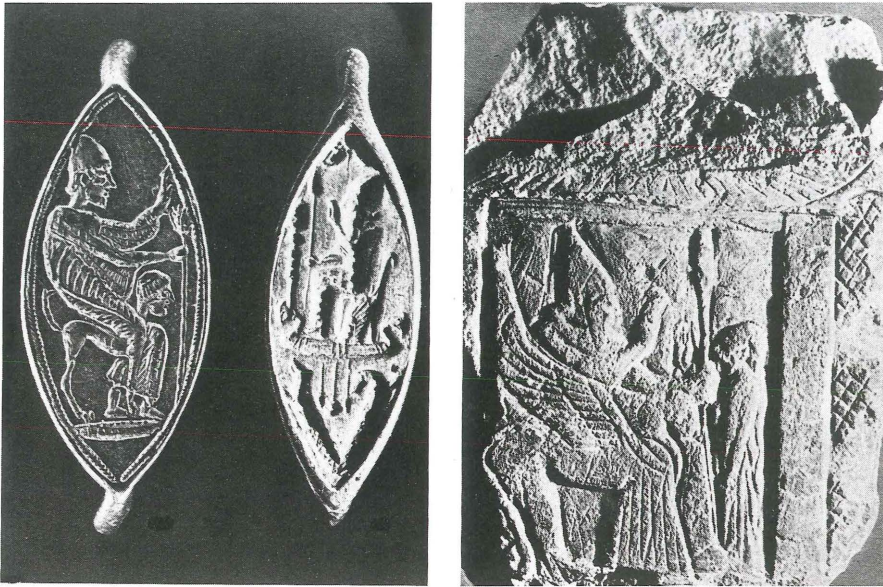


Fig. 14. Ringkassen (7e/6e eeuw v. Chr.) met afbeeldingen van Baäl-Hammōn uit Utica (links) en Karthago (rechts) (naar *Archéologie vivante* I/2).

Fig. 15. Baäl-Hammōn op de stele uit Hadrumetum (6e/5e eeuw v. Chr.) (Museumfoto).

De vraag is nu waarom Baäl-Hammōn met Saturnus gelijkgesteld werd. Zonder op de moeilijke problemen van de herkomst en van de aanvankelijke betekenis van de naam van Saturnus in te gaan, volstaat het

⁷⁴⁾ Zie hier fig. 14.

⁷⁵⁾ Fig. 15. De stele is gedurende de II Wereldoorlog uit het Museum te Sousse verdwenen.

⁷⁶⁾ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu* (Paris, 1910), pl. II, 2 en 4; M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, pl. V en VII, 1. Zie hier fig. 18 en 19.

⁷⁷⁾ A. Berthier - R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine* (Paris, 1955), pl. II. Zie hier fig. 19.



Fig. 16. Het cultusbeeld van Baäl-Hammōn uit de tempel van Thinissut (naar A. Merlin).

Fig. 17. Baäl-Hammōn op een stele uit El-Hofra (naar A. Berthier - R. Charlier).

voor ons naar de betekenis van Saturnus in de historische tijden te verwijzen. Hij was zonder twijfel de god van de landbouw en van de welvaart, wiens land Vergilius met deze woorden groet: *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus* (Georgica II, 173), „Gegroet, grote moeder van het koren,

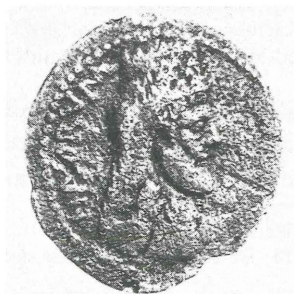


Fig. 18. Aureus van Clodius Albinus (naar *Archéologie vivante* I/2).

Fig. 19. Munt uit HADRUM(etum) met de buste van Baäl-Hammōn (naar *Archéologie vivante* I/2).

akkerland van Saturnus''. Dat dit de reden is waarom hij met Baäl-Ḥammōn vereenzelvigd werd, blijkt uit de vermelde afbeeldingen van Baäl-Ḥammōn en uit de epitheta die latijnse inscripties hem toeschrijven, met name *frugifer et deus frugum*⁷⁸⁾, d.w.z. „de vruchtbrengende'' god en de „korengod''. Door deze latijnse epitheta, door zijn gelijkstelling met Saturnus en zijn traditionele iconografie is zijn karakter als vruchtbaarheidsgod wel zeker.

Dan stelt zich de vraag naar de gelijkstelling van Baäl-Ḥammōn met de griekse god Kronos. Men zou zich tevreden kunnen stellen met een verwijzing naar de romeinse identificatie van Saturnus met Kronos, maar de vereenzelviging van Baäl-Ḥammōn met Kronos schijnt diepere wortels te hebben.

Wanneer we ons tot de griekse en oosterse bronnen wenden om de gegevens omtrent Kronos te onderzoeken, moeten we eerst wijzen op de merkwaardige overeenkomst tussen de figuur van Kronos in de „Theogonie'' van Hesiodos en de hittitisch-hurritische mythen omtrent Kumarbi⁷⁹⁾. Daarom wordt nu vrij algemeen aangenomen dat de Kronos-legenden een griekse versie zijn van oud-oosterse mythen, waarvan Kumarbi de hoofdfiguur in de hittitisch-hurritische traditie was. Vijftien jaar geleden is men een stap verder geraakt dank zij de hurritische teksten uit Ugarit. Daaruit is gebleken dat Kumarbi met de west-semitische god Dagon of Dagan gelijkgesteld werd⁸⁰⁾. En thans kunnen we nog een stap verder gaan met het behulp van het zogenoemde *Etymologicum Magnum*, een byzantijns lexikon dat oudere bronnen gebruikt en, sprekend over de palestijnse plaatsnaam Βηταγων, Dagon de Kronos van de Feniciërs noemt: ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων⁸¹⁾.

Deze echt merkwaardige overeenkomst tussen een grieks-byzantijns lexikon en oud-oosterse bronnen uit het 2e millennium v. Chr. levert ons het bewijs dat er een authentieke en ononderbroken traditie over Dagon bestond, waarin deze met Kumarbi-Kronos vereenzelvigd was. En als Philo van Byblos, in zijn „Fenicische Geschiedenis''⁸²⁾, Kronos met El

⁷⁸⁾ M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, 120-124.

⁷⁹⁾ H. G. Güterbock, *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos* (Zürich-New York, 1946); P. Meriggi, „I miti di Kumarpi, il Kronos currico'', in: *Athaeneum* 31 (1953), 101-157; M. Vieyra, in: *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Paris, 1970), 539-554. [Vgl. nu *Reallexikon der Assyriologie* VI/5-6 (Berlin-New York, 1983), 324-330.]

⁸⁰⁾ E. Laroche, in: *Ugaritica* V (Paris, 1968), 523-525.

⁸¹⁾ T. Gaisdorf (ed.), *Etymologicum Magnum* 196,52.

⁸²⁾ De bewaarde passages zijn verzameld en verklaard in A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos* (EPRO 89; Leiden, 1981). Vgl. *Bibl. Orient.* 40 (1983), 305-310.

identificeert, is dit het resultaat van een bewuste herwerking van een bestaande traditie. Sporen van die herwerking zijn overigens nog waarneembaar in de fragmenten uit Philo's werk, die we in de *Praeparatio evangelica* van Eusebius lezen. Vanzelfsprekend kan Philo's euhemeristische bewerking van zijn bronnen hier niet worden behandeld, maar we zullen wel de vraag moeten stellen naar de gebeurlijke identiteit van Baäl-Ḥammōn met Dagon.

Philo van Byblos vertaalt de naam van Dagon door σῖτος, „koren”, en vertelt dat Dagon, nadat hij graan en ploeg had uitgevonden, Zeus Arotrios genoemd werd, d.w.z. „Zeus de landbouwkundige”. De bron, die Philo hier weergeeft, blijkt betrouwbaarder dan men nog onlangs voor mogelijk heeft gehouden. De god Dagon heeft inderdaad zijn naam aan het graan gegeven, niet omgekeerd, en dit moet reeds in het 2e millennium v.Chr. gebeurd zijn, omdat de naam van Kumarbi-Dagon in anatoïsche teksten soms door het logogram van het „graan” vervangen wordt. Nu wordt de karthaagse Baäl-Ḥammōn precies *frugifer* en *deus frugum* genoemd en met een korenhalm of drie korenaren in zijn linkerhand afgebeeld. Indien hij de Baäl van de Amanusberg was, dan was hij vermoedelijk ook een weer- en berggod, zoals de meeste vruchtbaarheidsgoden. En nu weten we precies uit ugaritische en noord-mesopotamische teksten dat Dagon de vader van de dondergod Baäl-Haddu was en dat hij meermaals in zijn plaats als weergod optreedt⁸³). Zijn identificatie met de mesopotamische god Enlil, wiens hoofdepitheton „de grote berg” (kur-gal) was, laat verder vermoeden dat hij ook een berggod was. Het is inderdaad opvallend dat de palmyreense vereerders van Bēl-Ḥammōn hem in het jaar 89 na Chr. een heiligdom opgericht hebben op de top van de moeilijk toegankelijke Ġebel Munṭar, en niet in de stad zelf⁸⁴). Blijkbaar was de herinnering aan de natuur van deze berggod niet verloren gegaan. Wat het Amanusgebergte betreft, behoorde het in elk geval tot een gebied waarvan Dagon van oudsher de hoofdgod was geweest.

Ongetwijfeld is Dagon, zowel volgens ugaritische als volgens mesopotamische gegevens, een vruchtbaarheids- en vegetatiegod geweest, naast weer- en berggod, hoewel er tot nu toe niet veel gevonden is dat ons een diepere kijk in zijn wezen verschaft. De vraag vanwaar de god gekomen is, is voor ons niet van groot belang. In het 2e millennium v.Chr. was Tuttul, aan de samenloop van de Balih en van de Eufraat, zijn heilige stad. Maar een van de twee grote tempels, die in Ugarit aan het daglicht

⁸³) De studie van H. Schmökel, *Der Gott Dagan* (Heidelberg, 1928), zal aangevuld worden door een gezamenlijk werk dat nu in druk is.

⁸⁴) Zie M. Gawlikowski, o.c., 12-14 en 83-84.

gebracht zijn, was ook aan Dagon gewijd, terwijl teksten uit Ebla reeds in het 3e millennium v. Chr. over een „kanaänitische Dagon” (דָּגֹן *kà-na-na-um* = *dDagān kana^cnajum) schijnen te spreken⁸⁵).

Deze Dagon treft men later aan in de palestijnse toponymie, die ons drie plaatsnamen Beth-Dagon⁸⁶), d.w.z. „Huis” of „Tempel van Dagon”, levert, alsook in bijbelse verhalen die op de Filistijnen betrekking hebben. En in de fenicische Esjmunazor-inscriptie, die te Sidon gevonden werd en uit de 5e eeuw dateert, worden de vruchtbare akkerlanden langs de Middellandse Zee, van Jaffa tot Caesarea, „landen van Dagon” of „korenlanden” genoemd⁸⁷).

Dagon schijnt echter in het 1e millennium v. Chr. vooral onder andere benamingen vereerd te zijn. Baäl-Ḥammōn zou een van deze appellatieven zijn, die ook in Syrië tot de laat-romeinse tijden in gebruik bleef en zelfs sporen in de huidige toponymie achtergelaten heeft. Zo treft men in Libanon de plaatsnaam Ḥammāna aan, in Syrië Bḥammāna⁸⁸), en in het Overjordaanse Ḥamnāna < Ḥammāna. Deze plaatsnamen, met het gepostponeerd aramees lidwoord *-a* en de typisch arabische overgang *-ān* < *-ōn*, stammen van *Bēt-Ḥammōn* af, d.w.z. „Huis” of „Tempel van (Baäl-)Ḥammōn”. In dergelijke plaatsnamen wordt het woord *Ba^cal* na *Bēt* vaak weggelaten.

Bēl- of Baäl-Ḥammōn was ook in Syrië, in Libanon en in het Overjordaanse onder de naam van Kronos vereerd⁸⁹). Dit laat ons toe enkele oosterse afbeeldingen van de god te herkennen. Zo komt de palmyreense Bēl-Ḥammōn op het prachtig altaar uit Rome voor, dat aan Malakbēl gewijd was en uit de 3e eeuw na Chr. dateert. De god is als een oude gebarde man afgebeeld en hij houdt de *harpe* vast⁹⁰), een van de twee symbolen van Kronos volgens de „Fenicische Geschiedenis” van Philo van Byblos. Heel het iconografisch patroon is overigens aan Kronos-Saturnus ontleend. Belangrijk is ook de verering van Kronos te Arwad, de meest in het noorden gelegen stad van het eigenlijke Fenicië. Daar was Kronos op zijn minst de beschutgod van een wijk, waarvan de bevolking hem een hei-

⁸⁵) G. Pettinato, in: O. Keel (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Einsiedeln, 1980), 36 met n. 25.

⁸⁶) M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Jerusalem, 1976), 37b.

⁸⁷) *CIS I*, 3 = J. C. L. Gibson, o.c., 105-114, nr. 28, regel 19.

⁸⁸) S. Wild, o.c., 140.

⁸⁹) D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (Paris, 1952), 35-37. Haar lijst kan aangevuld worden o.a. met een inschrift uit de streek van Baälbek: J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie VI. Baalbek et Beqa^c* (Paris, 1967), 68-70 en pl. XXVII, nr. 2740.

⁹⁰) De betekenis van dit kenteken wordt besproken door M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, 142-146.

ligdom met een bezaaid en beplant bosje gewijd had. Dit blijkt uit een griekse inscriptie die Kronos „de god die zich van allen het meest manifesteert” noemt⁹¹). De vraag is nu of deze god verband houdt met de zee-god die reeds op de oudste munten uit Arwad, van vóór 400 v. Chr., afgebeeld wordt. Op de voorzijde van die munten ziet men „een zeegenius met mannelijke torso, een golvend lichaam als van een zeepaard en een visstaart. Het menselijk deel van het wezen draagt een baard, lang op de rug hangend haar, en houdt in elke hand een vis bij de staart”⁹²).

Te Gaza vereerde men in het romeins tijdperk een god Marna⁹³), wiens naam in het Aramees „Onze Heer” betekent. Deze wordt „de Heer van de regen” en „de Zeus die doet wassen” genoemd. Hij was ongetwijfeld een vruchtbaarheids- en vegetatiegod, die men gewoonlijk als een latere vorm van Dagon beschouwt, aangezien Dagon in het oudtestamentisch tijdvak de hoofdgod van Gaza was (Richt. 16,21-23). Deze „Heer van de regen” en „Zeus die doet wassen” schijnt in elk geval identiek te zijn met de Kronos aan wie men bezaaide en beplante bosjes wijdde, niet alleen te Arwad, maar ook te Abila, in de Anti-Libanon. Deze bosjes, die in de Bijbel *'ašērôt* of *'ašērīm* heten, verwijzen zonder twijfel naar de cultus van een vegetatie- en vruchtbaarheidsgod, die tevens als de god van de welvaart kan beschouwd worden.

Het is in het kader van akkerbouwkulturen, in de cultus van zulk een vruchtbaarheidsgod, dat men de oorsprong van de befaamde kinderoffers moet zoeken.

III. Kinderoffers

Het is aan Baäl-Hammōn, en later ook aan Tannīt, dat kinderoffers in Karthago en in karthaagse koloniën werden gebracht. Dit blijkt nu niet alleen uit de getuigenissen van klassieke auteurs⁹⁴), maar ook uit archeo-

⁹¹) L. Robert, „Inscriptions grecques de Phénicie et d'Arabie”, in: *Mélanges syriens offerts à Mr René Dussaud II* (Paris, 1939), 729-738 (zie 729-731); J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie VII. Arados et régions voisines* (Paris, 1970), 27-29, nr. 4002.

⁹²) P. Naster, „Fenicische en punische munten”, in: *Phoenix* 21 (1975), 65-76 (zie 69).

⁹³) H. Grégoire - M. A. Kugener, *Marc le Diacre: Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté* (Paris, 1930), 19, 23-24, 35, 47-63. — Niettegenstaande de opinie van A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm* (Berlin, 1976), 214-217, lijkt de relatie tussen Marna en het eiland Kreta uiteindelijk op de bijbelse berichten te berusten, dat de Philistijnen uit Kaphtor/Kreta gekomen zijn (Gen. 10, 14; Am. 9, 7) en zich te Gaza gevestigd hebben (Deut. 2, 23; Jer. 47, 4-5).

⁹⁴) Deze teksten werden reeds verzameld door M. Meyer, in: W. H. Roemer (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie II* (Leipzig, 1890-97), 1501-1503. Zie laatstelijk ook M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, 314-350; A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos* (Bonn, 1972), 12-16.

logische vondsten. We hoeven ons nu niet uitvoerig met dit beroemde vraagstuk bezig te houden, aangezien Dr. Stager dit probleem in een andere bijdrage ter sprake brengt. Onze vraag is of we in deze kinderooffers een uitstraling van fenicische of syro-kanaänitische praktijken kunnen zien⁹⁵). Alhoewel we ons hier tot een gezamenlijk overzicht beperken, moeten we offers van eerstgeborenen onderscheiden van bouwoffers en van andere kinderooffers, die gedragen worden om aan geloften of bepaalde rituele voorschriften te voldoen.

Dat vraagstuk kunnen we echter niet aanraken, zonder eerst een passage uit de z.g. „Babylonische Theodicee” te citeren⁹⁶), waarin wijsgerige ervaringen van de oudoosterse mens tot uiting komen:

„Hoe komt het dat de eerstgeborene doorgaans zwakkelijk is?
 Het eerste kalf van een koe is van weinig waarde,
 het tweede daarentegen wordt tweemaal zo groot.
 Een sukkelende zoon wordt eerst geboren,
 een dappere held heet de tweede.
 Ook al let men nog zo scherp op gods raadsbesluit, kunnen de mensen het niet verstaan.”

Deze woorden van de babylonische wijze vormen een geschikte inleiding tot het vraagstuk van de toewijding van iedere eerstgeborene aan de godheid. Deze stelregel is duidelijk geformuleerd in Ex. 22,28-29 (vgl. 13,2): „Uw eerstgeboren zonen moet ge mij afstaan. Dit geldt ook voor uw runderen en uw kleinvee. De eerstgeborene mag zeven dagen bij zijn moeder blijven, op de achtste dag moet ge hem aan mij afstaan”. Deze apodictische regel behoort tot het z.g. Verbondsboek (Ex. 20,22-23,13), dat het oudste wettencolplex van de Bijbel is. In de eigenlijke rechtsregels, die men erin aantreft, komt op geen enkele wijze iets van een israëlitisch volksbewustzijn of van enige binding aan Jahwe tot uitdrukking. We hebben hier blijkbaar met een product van de akkerbouw- en stadskulturen van Kanaän te doen, en niet met een oorspronkelijk israëlitisch recht.

Hoe de stelregel betreffende de eerstegeborenen verstaan moet worden, ziet men in Ex. 12,29-30, waar het offer van Egypte's eerstgeborenen beschreven wordt: „En het was midden in de nacht toen Jahwe al de eerstgeborenen van Egypte sloeg, vanaf de eerstgeborene van farao die hem op de troon zou opvolgen, tot aan de eerstgeborene in de gevangenis; en ook al de eerstgeborenen van het vee. De nacht kwamen farao en

⁹⁵) Een goed overzicht vindt men in R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris, 1964), 49-81.

⁹⁶) W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), 86, regels 259-264.

al zijn hovelingen en alle Egyptenaren overeind, en een luid geschreeuw klonk over Egypte, want er was geen huis zonder dode''.

Hoe kwam men er toe, de Uittochttraditie zijn gestalte te geven vanuit de gewoonte om het eerstgeborene aan de godheid te offeren? — Om het onheil van Israel af te weren en de uittocht mogelijk te maken moest een massaal kinderoffer blijkbaar aan de godheid gebracht worden. De traditie voldoet aan die eis door middel van een dubbele substitutie: Egypte's eerstgeborene worden in plaats van Israël's kinderen geofferd en, bovendien, bij de Israëlieten, vervangt het offer van het paaslam een eerstgeborenoffer.

Bevestiging van deze vermoedens kan men bij Diodorus van Sicilië vinden, die in zijn *Bibliotheca historica* (XX,14,4-6) over de kinderooffers van de Karthagers handelt. De religieuze opvattingen, die zijn verhaal weerspiegelt, zijn voor ons belangrijker dan de historiciteit van het gebeuren. Diodorus vertelt dus dat de Karthagers, bij een nederlaag die in 310 v.Chr. hun stad met onheil bedreigde, honderden van hun kinderen aan Kronos offerden. De ramp werd inderdaad aan Kronos' toorn geweten, omdat men deze god niet meer, zoals eertijds, vereerde door het offer van bloedeigen eerstgeboren kinderen, maar dat men voor hen elders gekochte kinderen in plaats stelde. Diodorus vertelt verder dat de Karthagers daarop 200 kinderen van de voornaamsten van het volk offerden, waartoe andere burgers nog 300 kinderen vrijwillig toevoegden. De offers werden op de traditionele wijze gebracht. Er zou namelijk bij de Karthagers een bronzen Kronosbeeld zijn, met uitgestrekte handen, de palmen omhoog, naar de grond gebogen, zodat een kind dat er op gelegd werd, er af viel in een gat vol vuur.

Dit gat vol vuur beantwoordt aan het bijbels-hebreeuws *tofet* (in de Septuaginta-vertaling τὰφεθ) dat etymologisch verwant is met het aramees *tefā*, „op het vuur zetten'', en *tefajā*, in het meervoud *tefawātā*, „haard'', „haarden''. In de Bijbel duidt de term *tofet* de offerplaats van het Ben-Hinnomdal bij Jeruzalem aan, waar men kinderooffers „als *molek*'' (in de Septuaginta-vertaling μολοχ) bracht. De term *tofet* wordt echter in de huidige wetenschappelijke literatuur gebruikt niet om de vuurhaard van gelijksoortige offerplaatsen aan te duiden, maar als benaming van de urnenvelden waar de as van de geofferden bewaard was. Het meest bekende dezer urnenvelden is de *tofet* van Salammbô, in Karthago.

De term *molek*, die in verband met deze brandoffers gebruikt wordt, is een technische offerterm die een bepaalde offersoort aanduidt⁹⁷). Men

⁹⁷) Het klassiek werk over dit onderwerp is dat van O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle a/S, 1935).

treft hem niet alleen in de Bijbel aan, maar ook in een fenicische inscriptie uit Palestina en in talrijke inscripties uit Karthago en uit fenicisch-punische nederzettingen in de west-mediterrane gebieden. Het woord is een afleiding van de wortel *hlk*, „gaan”, en zijn betekenis als „offer” kan als vaststaand gelden. Blijkens de fenicische inscripties uit Karatepe⁹⁸) behoorde het werkwoord *hlk* reeds in de 8e eeuw v. Chr. tot de offerterminologie en het naamwoord *mlk* komt in de 7e eeuw v. Chr. op twee west-fenicische inscripties uit Malta voor⁹⁹). De terminologie is dus oud en het moet niemand verwonderen dat men ze ook in de Bijbel aantreft.

In punische inscripties komt de term *molk* o.a. in drie formules voor, die men in verband gebracht heeft met mensen- en kinderooffers. Die drie formules zijn *molk 'adam*, *molk ba^cal* en *molk 'omor*.

De uitdrukking *molk 'adam* heeft men opgevat als „offer van een mens” of als „offer door een mens”. De tweede vertaling is zeker juist, want de uitdrukking maakt vaak van een langere formule deel uit, met name *mlk 'dm bšrm btm*, „offer door een mens, ten volle bedrage (*btm*) zijn vreugdebetoog (*bšrm*)”, d.w.z. „zijn vrijgeveige schenking”. De formule *molk ba^cal* werd weergegeven als „offer ter ere van Baäl”, of „offer door een burger”, maar ook als „offer in plaats van een zuigeling (*b-^cl*)”. In werkelijkheid duidt *ba^cal*, evenals *'adam*, de schenker van het offer aan. Met andere woorden moet *molk ba^cal* als „offer door een eigenaar” opgevat worden, wat impliceert dat het offer volledig op zijn kosten gebracht wordt.

De derde uitdrukking, *molk 'omor*, vertaalt men gewoonlijk door „offer van een schaap”, wat een plaatsvervangend offer van een lam in plaats van een kind zou moeten zijn. Deze interpretatie is gebaseerd op de vocaallose vorm *'mr* die de vertaling „schaap” toelaat. Gelukkigerwijze zijn vijf latijnse inscripties te Ngau, in Algerië, gevonden¹⁰⁰), waarop o.a. de gevocaliseerde uitdrukking *molchomor* of *morchomor* voorkomt. De term *omor* kan nu bezwaarlijk met *'immēr* of *'immār*, „schaap”, geïdentificeerd worden. Het lijkt veeleer het deelwoord *'omēr* te zijn, dat „de toezeggende” kan aanduiden¹⁰¹). De formule *molk 'omor* dient dan opgevat

⁹⁸) Zie hun vertaling door E. Lipiński, in: *Schrijvend Verleden* (Leiden, 1983), 46-54.

⁹⁹) M. Sznycer, „Antiquités et épigraphie nord-sémitiques”, in: *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Études. IV^e section. Sciences historiques et philologiques 1974/75* (Paris, 1975), 191-208 (zie 199-203). Het gaat om de inscripties *CIS I*, 123 en 123bis = J. C. L. Gibson, o.c., 72-77, nrs. 21-22.

¹⁰⁰) M. Leglay, *Saturne africain. Monuments II*, 68-75 met pl. XXXI, 1-3.

¹⁰¹) Men kan hier verwijzen naar de oud-hebreeuwse uitdrukking *lehem 'āmar lō*, „hij zegde hem levensonderhoud toe” (I Kon. 11,18), en *'āmar hammelek hā^cōlā*, „de koning had het brandoffer toegezegd” (II Kron. 29,24). — De tweede vocaal van het deelwoord was in die tijd niet meer vast, wat ook uit ΣVMAR = *šōmēr* in *IRT* 889,3 blijkt.

te worden als „offer door iemand die (het) toegezegd heeft”, d.w.z. „votiefoffer”.

Niettegenstaande deze interpretatie van *molchomor*, getuigen de votiefsteles uit Ngeaus van plaatsvervangende offers van een lam. Zowel uit de afbeeldingen als uit de inhoud van de inscripties kan men tot deze conclusie komen. Sommige van deze votiefsteles hebben een voorstelling van Saturnus met in zijn rechterhand iets als een offermes en aan zijn linkerhand een ram. Immers op enkele teksten komt de uitdrukking *agnum pro vicario* naast *anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita* voor. Deze formules verwijzen nu duidelijk naar plaatsvervangende offers.

Analoge plaatsvervangende offers zijn ook uit de Bijbel bekend, waaruit men mag concluderen dat de substitutie reeds op het syro-kanaänitische gebied toegestaan was en geen punische innovatie was. We zullen niet meer op het plaatsvervangend offer van het paaslam terugkeren, maar eerder naar andere teksten verwijzen. Zo, in het etiologisch verhaal van het offer van Izaäk, in Gen. 22,1-19, dat o.a. de vervanging van kinderoffers door dierenoffers op een goddelijke interventie fundeert, wordt precies een ram als substitutie-offer opgedragen. De oud-hebreeuwse wetten, die het vrijkopen van de eerstgeboren zoon opleggen (Ex. 13,12-15 ; 34,19-20), zeggen niet waarvoor een menselijke eerstgeborene moet worden vrijgekocht. Maar een eerstgeboren jong van een ezel, die als offerdier niet geschikt was, moest met een lam vrijgekocht worden.

Hoewel het offeren van kinderen, vanaf een zekere periode, door de Jahwistische wet ten strengste verboden was, duurde deze praktijk te Jeruzalem tot in de 7e eeuw, en koningen, zoals Achaz en Manasse, offerden hun zoon (II Kon. 16,3 ; 21,6). Niettegenstaande de Jahwistische wetgeving, die uit een bepaald milieu moet stammen, was deze praktijk als godsvruchtig beschouwd, en de profeet Micheas laat nog tegen het einde van de 8e eeuw door een vrome Jahwevereerder de vraag stellen: „Moet ik mijn eerstgeborene niet offeren?” (Mich. 6,6).

Hoelang de praktijk van kinderoffers in Fenicië geduurd heeft, weten we niet. Maar in de 4e eeuw v.Chr. heeft men in Tyrus haar vroeger bestaan nog niet vergeten. Toen de stad door Alexander de Grote belegerd was, stelden sommige burgers voor de oude ritus weer toe te passen en aan Neptunus¹⁰²) een kind van een der voornaamste families van de stad te offeren. Volgens Quintus-Curtius, die daarover in zijn „Geschie-

¹⁰²) De vermelding van Neptunus zou geen vergissing van Quintus-Curtius zijn, indien men zich Kronos ook als een zeegod voorstelde, b.v. vergelijkbaar met de zeegenius op de munten uit Arwad.

denis van Alexander de Grote'' bericht (IV, 3,23), verzette de raad der oudsten zich echter tegen deze praktijk, die, voegt hij er aan toe, eertijds aan Karthago door haar tyrische stichters overgeleverd werd.

Ook Philo van Byblos vertelt over deze praktijken iets in een fragment dat bij Eusebius bewaard gebleven is: „Bij de ouden, schrijft hij, was het gewoonte, bij grote en met onheil dreigende ongelukken, dat de heersers van een stad of van een volk, om een volledige vernietiging af te weren, het liefste van hun kinderen afstonden, om als losgeld voor de straffende demonen geslacht te worden. De gegevenen werden dan ritueel (μυστικῶς) geofferd. Kronos, nu, ... die heerser over het land was ..., had bij een inheemse nymf, Anobret genoemd, een eniggeboren zoon, die Jedoed heette — want de eniggeboren zoon heet ook nu nog zo bij de Feniciërs. Als nu, ten gevolge van een oorlog, zeer grote gevaren het land hadden getroffen, offerde hij zijn zoon, nadat hij hem met een koninklijke dracht getooid had en een altaar toebereid had''. Eveneens haalt Eusebius uit Philo's „Fenicische Geschiedenis'' dit aan: „Als er nu pest en dood waren, stond Kronos zijn eniggeboren zoon aan Uranos, zijn vader, als brandoffer af''.

Aangezien Philo's bron o.a. het werk van Sanchuniaton uit Beirut, een schrijver in de fenicische taal, zou zijn, informeert hij ons over oud-fenicische praktijken die nog in de eerste helft van het 1e millennium v.Chr. niet verdwenen waren. Uit het eigenlijke Fenicië hebben we weliswaar nog geen directe getuigenissen over kinderoffers die het onheil van de stad of van het volk moesten afweren, maar de tekst van II Kon. 3,27 bericht over Mesja, koning van Moab in de 9e eeuw v.Chr., die zijn eerstgeboren zoon slachtte en hem op de muur offerde, dáár zijn stad in grote nood was. Dank zij egyptische bas-reliëfs, die uit de 13e en 12e eeuw v.Chr. dateren, is deze praktijk wellicht ook voor een vroegere periode betuigd¹⁰³). Tijdens de belegering van syro-kanaänitische steden door de legers van Ramses II of Ramses III zouden de belegerden hun kinderen aan de godheid geofferd hebben in het kader van een religieuze plechtigheid: de kinderen worden niet verbrand, maar — indien deze interpretatie juist is — van de stadsmuren naar beneden geworpen¹⁰⁴).

¹⁰³) Ph. Derchain, „Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux'', in: *Vetus Testamentum* 20 (1970), 351-355. Zie o.a. *ANEP*, nrs. 334 en 345.

¹⁰⁴) Deze interpretatie van de afgebeelde religieuze plechtigheden wordt verworpen door O. Keel, „Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs'', in: *Vetus Testamentum* 25 (1975), 413-469, vooral 436-442. De belegerden zouden hun kinderen aan farao aanbieden als gijzelaars en levende getuigenissen van hun onderwerping. Inderdaad ziet men op de reliëfs geen vallende kinderen. De studie van O. Keel lijkt onbekend te zijn

Philo's beschrijving van het offer van Jedoed, die Kronos met een koninklijke dracht had getooid, herinnert van zijn kant aan de nieuw-assyrische „vervangingskoning” die in plaats van de heersende koning Asarhaddon moest sterven om het onheil van de monarch af te weren¹⁰⁵).

Offers van eerstgeboren kinderen vindt men ook in het noorden van Syrië en van Mesopotamië, d.w.z. in gebieden die in het 1e millennium v. Chr. overheersend door Arameeërs bewoond waren. Er zijn geen spijkerschriftteksten voorhanden die over daadwerkelijke kinderoffers berichten, maar enkele juridische oorkonden en koningsinschriften uit die streek bevatten strafrechterlijke bepalingen die de kinderverbranding voorzien¹⁰⁶).

De oudste tekstgetuigenissen dateren uit de 9e eeuw v. Chr. en stammen uit Gozan, het huidige Tell Ḥalaf, dat de hoofdstad van het aramees rijk van Bīt-Baġjān was. Op twee inscripties wordt de potentiële schender van de koningsnaam in een vloek bedreigd met de volgende straf: „Zijn zeven zonen mogen voor Hadad verbrand worden en zijn zeven dochters mogen als hiërodulen aan Ištar gewijd worden”. Een analoge idee treft men ook in het reeds vermeld hiërogliefisch-luwisch inschrift uit Til-Barsip aan.

Een nieuw-assyrisch koopcontract uit het jaar 783 v. Chr. stipuleert o.a. dat de schender van de overeenkomst „zijn oudste zoon voor Sîn zal verbranden en zijn oudste dochter voor *Be²-x/(x)* zal verbranden”. Dit contract heeft betrekking op akkerland. Dezelfde formules vindt men ook in twee contracten uit de 7e eeuw, waar de godin zeker *Bēlet-šēri* is, „de Meesteres van de Steppe”, die een godin van de onderwereld was. Ze wordt alleen in een contract uit het jaar 669 v. Chr. vermeld: „Hij zal zijn oudste erfzoon of zijn oudste dochter met 2 *homer* goede specerij voor Bēlet-šēri verbranden”. In andere oorkonden uit dezelfde periode heet het dat de schender van de overeenkomst „zijn oudste erfzoon in het *hamru* van Adad zal verbranden”¹⁰⁷). Deze afschrikkende strafrechterlijke

aan A. Spalinger, „A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs”, in: *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 8 (1978), 47-60, waar hij de interpretatie van Derchain verder uitwerkt.

¹⁰⁵) R. de Vaux, o.c., 54-55.

¹⁰⁶) K. Deller, in: *Orientalia*, n.s., 34 (1965), 382-386, waar men de nodige documentatie kan vinden. Bepaalde voorstellen en interpretaties van de auteur zijn echter betwistbaar. Cf. S. A. Kaufman, „The Enigmatic Adad-milki”, in: *JNES* 37 (1978), 101-109 (inz. 107-109).

¹⁰⁷) [Vgl. voor de strafbepalingen inzake het verbranden van de oudste zoon of dochter in nieuw-assyrische contracten nu Brigitte Menzel, *Assyrische Tempel*, I-II (Rome, 1981; *Studia Pohl* 10), deel I, p. 27vv., onder a), met deel II, p. T 195vv., nos. 146vv., 237-244, en 257. Zij meent dat de „verbranding” (nog) slechts symbolisch bedoeld is (p. 29)].

bepalingen zouden weinig zin en geen effect hebben, indien de praktijk van de kinderverbranding ter ere van de godheid niet bestond. Overigens handelen nog auteurs uit de vroege Islamtijd over kinderooffers bij de heidenen van Harran¹⁰⁸), terwijl de verbranding van kinderen voor de goden Adrammelek en Anammelek in II Kon. 17, 31 vermeld wordt. Deze offers zouden op het einde van de 8e eeuw in Samaria binnengebracht zijn door kolonisten die de Assyriërs uit een andere provincie gedeporteerd hadden.

Uit al deze gegevens mogen we concluderen dat het offeren van kinderen, meer bepaald van eerstgeboren zonen, een praktijk was die zeker in de 8e en 7e eeuw v.Chr. in het Syro-kanaänitische en noord-mesopotamisch gebied verre van onbekend was. Nu is dit precies de periode van de grote fenicische expansie en kolonisatie in het Westen. De praktijk van kinderooffers werd in Karthago en in andere fenicische nederzettingen in het Westen ingeplant door emigranten uit levantijnse landbouwgebieden, die destijds het meest van de assyrische krijgstochten en veroveringen te lijden hadden en die bijgevolg in overzeese nederzettingen een toevlucht zochten, om een nieuw leven te kunnen aanvangen. Ze namen hun religie van landheren en landbouwers mee, met de cultus van chthonische godheden en van de korengod, die op de noordwaarts gelegen Amanusberg troonde. Ze namen ook de herinnering aan hun religieuze volkskunst mee, die godheden van de vruchtbaarheid afbeeldde, alsook de herinnering aan de praktijk van kinderooffers, die vooral akkerbouwkulturen kenmerken.

In stadskulturen van die tijd treft men weliswaar ook kinderooffers aan, maar het valt op dat er meestal in tijden van grote nood van die offers sprake is. Daarnaast treft men ook „bouwooffers” aan, die aangetoond worden door kinderskeletten die tijdens opgravingen aan het licht kwamen bij of onder muren, tempels en huizen. Maar dit betreft meestal oudere periodes en het is altijd moeilijk uit te maken of er bij zulke skeletvondsten, zelfs van heel jonge kinderen, om echte bouwooffers gaat. We beschikken nochtans over een literair getuigenis uit de 9e eeuw v.Chr.,

¹⁰⁸) De syrische christelijke auteur Abū Saʿīd Wāḥb b. Ibrāhīm, geciteerd in het werk *Fihrist* van Muḥammad b. Iṣḥāq an-Nadīm (10e eeuw na Chr.), alsook Muḥammad b. Abī Ṭālib ad-Dimašqī (14e eeuw na Chr.); cf. D. Chwolohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg, 1856), 28-29, 142-143 en 386-387. Bovendien, fragmenten van een geschrift opgenomen in het magisch werk *Gāyat al-ḥakīm* en uitgegeven met een vertaling door M. Dozy en M. J. de Goeje, „Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens”, in: *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes* II/1 (Leiden, 1885), 281-366 (inz. 359-360). Zie ook Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* II (Paris, 1898), 74-75.

uit de regeringstijd van koning Achab van Israel. We treffen het aan in de Bijbel, in I Kon. 16,34. Volgens deze tekst heeft een zekere Chiël, uit Bethel, de stad Jericho herbouwd: „ten koste van Abiram, zijn eerstgeborene, legde hij haar eerste steen, en ten koste van Segoeb, zijn jongste zoon, plaatste hij haar poorten”. Wel valt het in dit bericht op dat de naam van Chiël een typisch fenicisch wegvallen van de beginletter 'a van de persoonsnaam Achiël weerspiegelt en dat de naam van de oudste zoon ook echt fenicisch is. Deze man zou dus een Feniciër kunnen zijn, die eerst te Bethel in dienst van koning Achab was geweest en later, te Jericho, een rituele praktijk van zijn vaderland toegepast heeft.

De syro-kanaänitische praktijk van de kinderverbrandingen en mensenoffers schijnt vanaf de 6e eeuw v.Chr. in het Oosten sterk afgenomen te zijn, maar ze bleef nog eeuwen lang bloeien in de fenicisch-punische nederzettingen van de west-mediterrane gebieden. Hun bevolking bestond vermoedelijk in overgrote meerderheid uit nakomelingen van landbouwers die aan het oeroude ritueel van de vruchtbaarheidsgoden in grotere mate trouw gebleven zijn, niettegenstaande het feit dat ze stedelingen geworden waren.

Er was een tijd waarin men gemeend heeft, zonder het werkelijk te kunnen bewijzen, dat de godsdienst van Karthago en haar koloniën zich ontwikkeld had uit de syro-kanaänitische en fenicische religie. Dan is er een periode van wetenschappelijk scepticisme gekomen, waarin men naar andere bronnen van de karthaagse godsdienst gezocht heeft. Maar juist door de vooruitgang van onze kennis omtrent het oude nabije Oosten realiseert men zich thans in toenemende mate dat de karthaagse godenwereld en de diepst gevoelde rituele praktijken van de karthaagse religie in de oud-fenicische bodem hun wortels hebben.

Leuven, sept. 1982

E. LIPÍŃSKI

PHOENICISCH KARTHAGO DE HANDELSHAVEN EN DE TOFET

Volgens de klassieke legende werd Karthago gesticht door Phoeniciërs uit Tyrus in 825 (of 814) v.Chr. Elissa, de zuster van Koning Pygmalion (in het Phoenicisch „Pummayaton”), vluchtte per schip weg uit Tyrus, nadat de koning haar echtgenoot had vermoord. Zij en de aanzienlijken die met haar mee vluchtten deden eerst Cyprus aan, waar ze de hogepriester van Astarte (nu geïdentificeerd met de godin Tanit) oppikten en

een aantal tempelmaagden ontvoerden voor de zeelieden. Ze zetten koers naar het westelijke Middellandse Zeegebied en gingen aan land in Karthago (wat in het Fenicisch „Nieuwstad” betekent). Elissa, bij de bewoners van Noord-Afrika bekend als Dido, onderhandelde met de plaatselijke heerser over land. Volgens de legende stond hij de Feniciërs toe zich te vestigen op zoveel grond als een ossenhuid kon omvatten. De slimme Dido sneed de huid in smalle repen, die ze aan elkaar voegde en om de acropool die „Byrsa” heet heen legde (waarschijnlijk een woordspeling op het Semitische *brt*, dat „fort” of „citadel” betekent, en waarvan de Grieken *byrsa*, „osshuid” maakten).

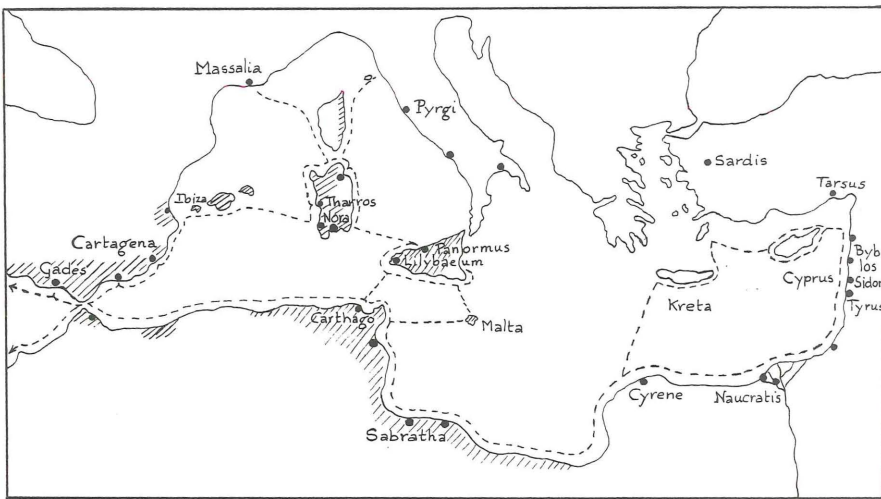


Fig. 20. Kaart van het Middellandse Zeegebied met scheepvaartroutes.

Het vroegste archeologische bewijs voor feitelijke Fenicische vestigingen in Karthago en andere delen van het westelijke Middellandse Zeegebied dateert uit ca. 750 v.Chr., iets later dan de traditionele datum van de stichting van Karthago. Archeologen hebben nog niet ontdekt waar in Karthago de eerste Feniciërs leefden, maar we weten wel waar ze hun doden begroeven. Hoog op de hellingen van de heuvel, die nu bekend is als „Byrsa”, zijn graven uit de 7e eeuw v.Chr. gevonden. Op de top ervan stond toen misschien een Fenicisch fort, maar latere Fenicische bewoning op die plaats en vooral de nivelleringsactiviteiten van de Romeinen hebben de vroegste overblijfselen uitgewist. Nog ouder dan de graven van Byrsa zijn echter de vroegste begravingen in het „Domein

van Tanit'' nog geen 100 meter ten westen van de elliptische lagune, die onze opgravingen hebben geïdentificeerd als de Punische handelshaven.

Dit domein wordt nu meestal aangeduid als „Tofet'', een bijbels woord voor de plaats in de Ben-Hinnon Vallei, net ten zuiden van Jeruzalem, waar de Israëlieten „hun zonen en dochters door het vuur deden gaan'' (1 Kon. 17:17). Tegenwoordig is de „Tofet'' een archeologisch park gelegen in de luxueuze moderne voorstad van Karthago, net buiten Tunis, de hoofdstad van Tunesië. Deze onschuldig ogende tuin was eens de begraafplaats van duizenden Karthaagse kinderen, die aan de goden geofferd werden tussen ± 750 en 146 v.Chr., toen de Romeinen de stad verwoestten en aan dit gebruik een einde maakten. Verderop zullen we zien dat deze interpretatie van de verbrande overblijfselen van vooral kinderen door sommige bijbelgeleerden en archeologen in twijfel wordt getrokken; desondanks lijkt het ons na een zorgvuldige analyse van al het archeologische en literaire bewijsmateriaal, de aannemelijkste uitleg van dit merkwaardige „kerkhof''.

Maar waarom zouden de Phoeniciërs zo'n „barbaars'' gebruik als het offeren van mensen, vooral van weerloze kinderen ingevoerd hebben, en deze rite minstens 600 jaar in Karthago en in andere koloniën op Sicilië, Sardinië en in Noord-Afrika hebben in stand gehouden? Wij moderne mensen (en velen in de antieke wereld net zo goed) vinden kinderoffers onverenigbaar met wat wij als beschaving beschouwen. En toch behoorden de Phoeniciërs tot de meest beschaafde en kosmopolitische volken van het Middellandse Zeegebied. Zij vonden het alfabet uit, dat de Grieken later overnamen. Zowel de Hebreeuwse Bijbel als Homerus getuigen van hun bekwaamheden als ambachtslieden, zeelieden en handelaren. En nergens blijkt die vaardigheid beter dan in de aanleg van de oude havens voor handel en scheepvaart, zoals die onlangs zijn opgegraven te Karthago.

1. *De Handelshaven*

Gelijktijdig met de verste uitbreiding van de Tofet in westelijke richting werd in het oosten en verder in het noorden langs de kust van de Golf een grote voorstad aangelegd. Afgaande op het ooggetuigeverslag van de Griekse historicus Polybius, die de Romeinse belegering en verwoesting van Karthago in 146 v.Chr. meemaakte, gaf de Romeinse geschiedschrijver Appianus een gedetailleerde beschrijving van de handelshaven en de zeehaven, die deze wereldstad blijvend stempelden en de Romeinen lang bijbleven.

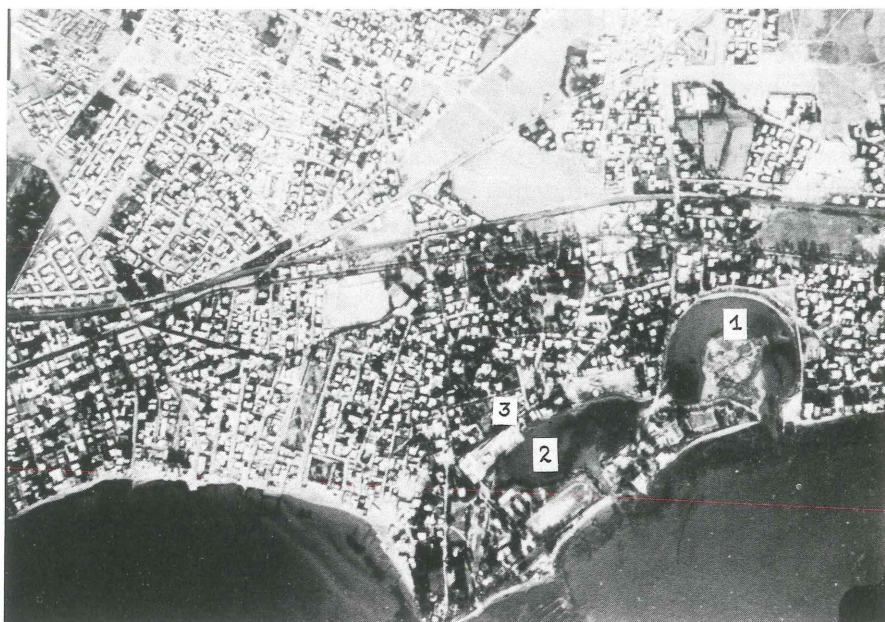


Fig. 21. Luchtfoto van Karthago. Duidelijk zichtbaar zijn de ronde noordelijke lagune (1) en de elliptische zuidelijke lagune (2), nu geïdentificeerd met resp. de Marinehaven en de Handelshaven. De uitgangen naar zee vanuit beide havens zijn moderne voorzieningen; de oude haveningang bevond zich ten zuidoosten van de Handelshaven, bij de uitspringende landpunt. Het „Domein van Tanit”, de Tofet, bevindt zich ten westen van de Handelshaven (3). We veronderstellen dat „Oud Karthago” op de Byrsa (rechts van de rechterbovenhoek van de foto) gelegen was en in noordelijke richting was georiënteerd, terwijl „Nieuw Karthago” zich langs de kust uitstrekte.

„De havens stonden met elkaar in verbinding en hadden een gemeenschappelijke ingang vanuit de zee, die ruim 20 meter breed was en met ijzeren kettingen afgesloten kon worden. De eerste haven was voor handelsschepen en daar lag allerlei scheepstuig opgeslagen. In de tweede haven lag een eiland dat net als de haven zelf was omgeven door hoge kades. Deze kades waren vol met scheepswerven met een gezamenlijke capaciteit van 220 schepen. Daarboven bevonden zich magazijnen voor hun tuig en inventaris. Twee Jonische zuilen stonden voor elk dok, zodat zowel haven als eiland één ononderbroken zuilengang leken. Op het eiland stond het huis van de admiraal, vanwaar een trompetter signalen gaf, een heraut bevelen overbracht en de admiraal zelf alles overzag. Het eiland lag dichtbij de ingang tot de haven en liep vrij hoog op, zodat de admiraal kon waarnemen wat er op zee gebeurde, terwijl degenen die over het water naderden geen duidelijk zicht kregen op wat er in de haven plaatsvond. Zelfs de binnenlopende handelaren konden de dokken niet zien, omdat ze achter een dubbele muur lagen en er sluizen waren waardoor handelsschepen van de eerste haven naar de stad konden varen, zonder de dokken te passeren. Zo zag Karthago er in die tijd uit” (Appianus, *Lityca* 96).

Sinds de kust van Noord-Africa in de 19e eeuw toegankelijk werd voor oudheidkundig onderzoek, heeft identificatie van dit grootse monument

van het Punische Karthago steeds de nieuwsgierigheid van historici en archeologen geprikkeld.

In het begin van de 19e eeuw werd de identificatie van de twee ondiepe lagunes van Salamambo — de één een ellips, de ander een cirkel — met respectievelijk de oude handelshaven en de zeehaven voor het eerst voorgesteld. Maar er bleef onenigheid bestaan over deze identificatie totdat recente Engelse en Amerikaanse opgravingen het probleem oplosten. Zeer onlangs, in 1973, publiceerde de Franse archeoloog Pierre Cintas een uitvoerige studie getiteld „Le Port de Carthage” (als voorpublicatie van een gedeelte van deel 2 van zijn *Manuel d'archéologie punique*). Hij behandelde de „verkeerd begrepen feiten” die eerdere opgravers en historici ertoe gebracht hadden de lagunes van Salamambo te identificeren met de haven van Appianus. Spijtig concludeerde Cintas dat de lagunes slechts middeleeuwse zoutpannen waren: „le fin d'une fiction”.

Het meningsverschil kon zo'n lang leven leiden bij gebrek aan moderne wetenschappelijke opgravingen in het havengebied. Toch was er in het verleden veel gegraven, met name op het eiland in de ronde lagune; ironisch genoeg bleek het vroegste werk, in 1859 uitgevoerd door een andere Fransman, Beulé, in vele opzichten het beste te zijn geweest. De huidige opgravingen hebben in het gebied van de lagunes gedateerde bewoninglagen opgeleverd tussen ca. 400 v.Chr. en 700 n.Chr. Het Engelse opgravings-team, o.l.v. Henry Hurst, hervatte de opgravingen op het eiland in 1974, reeds met aanwijzingen dat de zeehaven daar inderdaad gelegen had.

Het volgende jaar groef ons team een testsleuf door het schoolvoetbalveld. Deze sleuf liep van de huidige straat (dicht bij de oostelijke rand van de Tofet) naar beneden tot aan de ellipsvormige lagune. Ook wij brachten bewijzen aan het licht in de vorm van een omvangrijk plaveisel van flagstones, dat vanaf de 4e eeuw n.Chr. als kadeplaveisel dienst kan hebben gedaan. Maar pas in 1976 konden we de identificatie van dit gebied als Appianus' handelshaven zeker stellen: we vonden de massieve kademuur, die de westkant van de haven markeerde (fig. 23). Deze muur was oorspronkelijk in de 3e eeuw v.Chr. gebouwd, waarschijnlijk vóór de Eerste Punische Oorlog, en bleef in gebruik tot ver in de Byzantijnse periode. Bijna duizend jaar lang bepaalde deze kademuur zo de opstelling en oriëntatie van de havenfaciliteiten, die er ten westen achter lagen.

De Punische kademuur was minstens vier steenlagen hoog; de grote gehouwen steenblokken werden uit de zandsteengroeven te Cap Bon gehaald en per schip naar Karthago vervoerd. De onderste steenlaag van de kademuur ligt nu ca. 2,50 m. beneden de huidige zeespiegel, op geel

zand, dat de bodem van de haven vormde. De oorspronkelijke hoogte van de Punische kade wijst uit dat het zeeniveau in de 3e-2e eeuw v. Chr. ca. 0,75-1,00 m. lager was dan thans. Ten tijde van de Punische oorlogen zal er in de Handelshaven niet meer dan ca. 1,50 m. water hebben gestaan.

Ongeveer 100 m. meer naar het noorden ontdekten we de noord-westelijke hoek van de haven. De bovenkant van de kademuur lag daar, zoals gebruikelijk, begraven onder een ca. 2 m. dikke laag afval en puin. Tot onze verrassing bleek het een hoek van 120° te zijn, en geen rechte hoek zoals men op grond van Appianus' beschrijving van de haven als een *tetragon* zou hebben verwacht (fig. 24). Verdere opgravingen achter

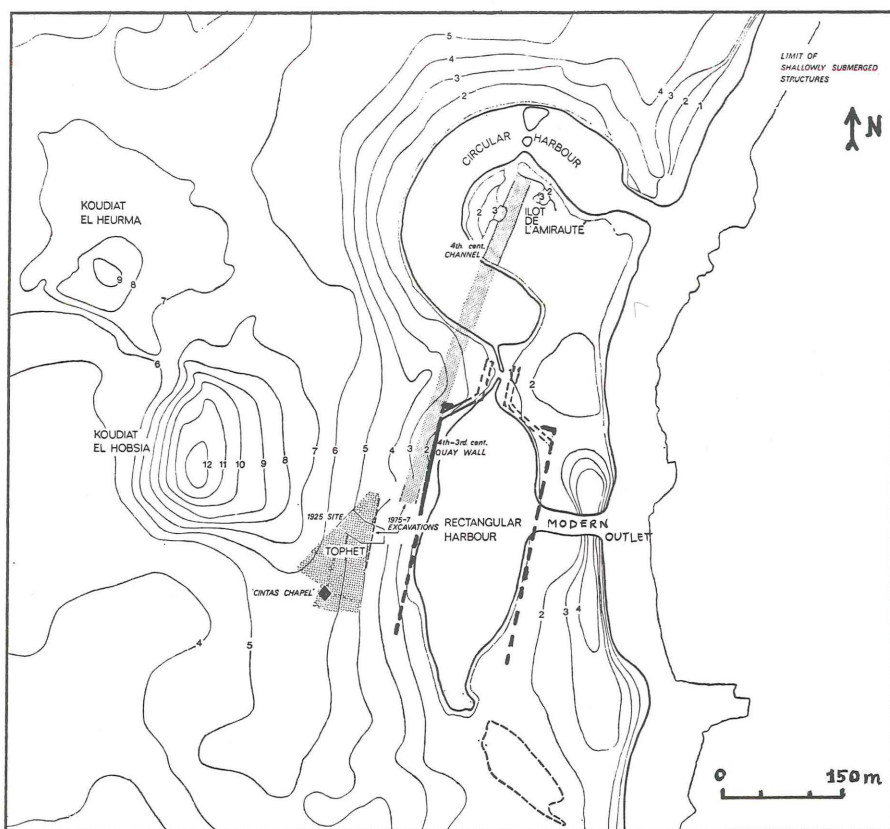


Fig. 22. Plattegrond van het havengedeelte van Karthago, met aanduiding van de opgegraven zônes. Bij de rechthoekige Handelshaven geeft de ononderbroken lijn de bij de opgraving vastgestelde Punische kademuur aan, de onderbroken lijn de veronderstelde verdere loop van deze muur, en de dubbele lijn de latere Romeinse kademuur.



Fig. 23. De kademuur aan de westzijde van de Handelshaven. De onderste vier steenlagen zijn Punisch. De Romeinen en Byzantijnen gebruikten de oudere Punische muur opnieuw. Het zand aan de voet van de muur vormde de bodem van de haven.



Fig. 24. De noordwestelijke hoek van de Handelshaven in de Romeinse periode. Het linker muurgedeelte is sinds de Punische tijd in gebruik gebleven; het er rechts, in een hoek van 120° aangebouwde stamt uit de 2e eeuw en gaf de haven een zeshoekige vorm.

deze hoekmuur wezen uit dat het om een latere verandering uit de 2e eeuw v.Chr. ging. De Romeinse haven was zeshoekig, net als die van Ostia, de haven van Rome. De noordwestelijke hoek van de rechthoekige Punische haven ligt, enkele meters verder naar het noorden, nog onder de grond. De handelshaven was zo meer dan 300 m. lang en ca. 150 m. breed; naar schatting was alleen al voor het rechthoekige havenbassin 120.000 m³ grond in het voormalige moerasland afgegraven — geen geringe prestatie als we ons realiseren dat de meeste grond werd weggegraven onder het zeepeil van de 3e eeuw v.Chr.

Bij de verovering van Karthago in 146 v.Chr. liet een Romeinse vernietigings-commando slechts weinig aanknopingspunten over voor een reconstructie van de Punische gebouwen aan het havenfront: een roofsleuf weer opgevuld met allerlei grondsoorten en een halve meter dikke laag puin en afval.

Deze roofsleuf, ongeveer 2 m. breed en 20 m. lang, stond loodrecht op de Punische kademuur. Deze muur leverde ons de lijn die de grens van de constructies op de kade markeerde. Toen we eindelijk de bodem van de roofsleuf hadden bereikt, vonden we de bases van 5 grote van gehouwen steenblokken gemaakte pilaren of zuilen, op anderhalve meter van elkaar, die men had gefundeerd in een kanaal dat in 350 v.Chr. droog was komen te staan. (Dit kanaal deed dienst als waterweg voordat de handelshaven was gebouwd). Op deze bases hadden eens hoge pilaren of zuilen gestaan; het valt echter te betwijfelen of het ooit een vrijstaande colonnade was. De roofsleuf liep door, wat de indruk wekt dat de pilaren ingebouwd waren in een zware muur van het type dat bekend staat als *opus africanum*, d.w.z. een reeks forse pilaren of monolieten, met tussenruimten opgevuld met puin, en het geheel dan bepleisterd met een dikke laag kalk. Dit is een typisch Phoenicische constructie, die al in de 10e eeuw v.Chr. werd gebruikt in het Megiddo van Salomo. Deze bouwstijl ontwikkelde zich waarschijnlijk als een techniek om de rampzalige gevolgen van aardbevingen tegen te gaan.

Hoewel slechts weinig elementen intact waren gebleven, was het duidelijk dat het binnenste van het gebouw zich ten noorden van het *opus africanum* had bevonden: de puinlaag was daar dikker en bevatte verschillende architectonische fragmenten die ten zuiden van de muur ontbraken. Het opvallendst waren grote brokken van een zwaar cementen plaveisel, meer op zijn plaats in binnenhoven en werkplaatsen dan in mooie Punische villa's. Deze vloer zou ideaal zijn geweest voor havenfaciliteiten.

Tussen resten verkoold hout werd een partij koperen spijkers gevonden, die 10 cm onder hun kop in een rechte hoek gebogen waren. De spijkers hebben waarschijnlijk in houten deuren gezeten die de ingang tot het gebouw vormden. Tussen het puin van de verwoesting lagen rode kleitegels die van het dak gevallen waren; zij leveren goed bewijsmateriaal voor de reconstructie van een puntdak. Houten dwarsbalken, die het geraamte van het geveldak droegen, liepen waarschijnlijk van de bovenkant van elke pilaar in de *opus africanum*-muur over de breedte van het gebouw. Parallel aan de muur bevond zich een rij van vier paalgaten, waarin eens het houten geraamte van een rek of reeks planken stond.

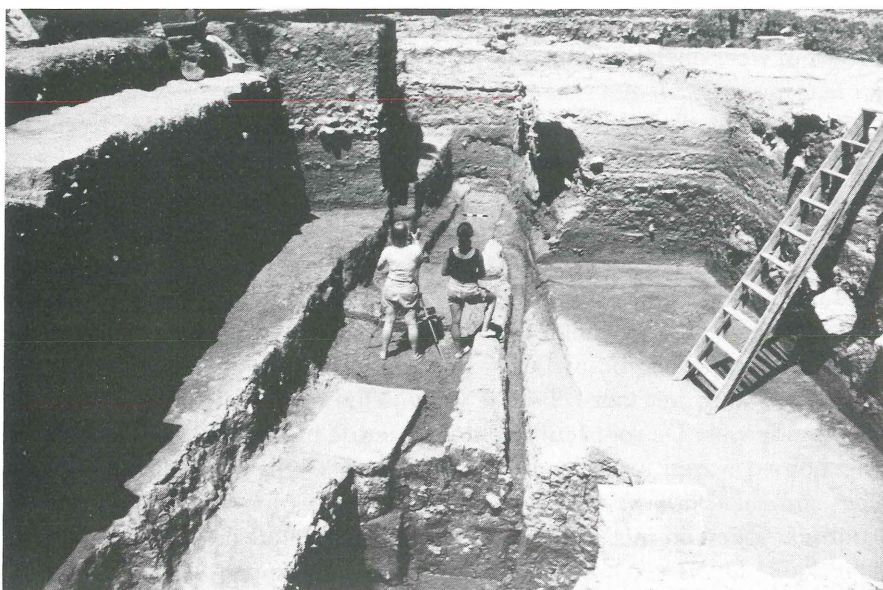


Fig. 25. Restanten van een Punisch pakhuis. De stenen zuilbasis op de voorgrond in het midden rust in een ouder (4e eeuw v.Chr.) kanaal. De reeks steenblokken loopt in westelijke richting, onder de voeten van de archeologen door, verder. Een cementen vloer en puinresten van het interieur van het pakhuis werden aangetroffen op de plaats waar de ladder staat. De ladder rust met zijn bovenkant tegen het niveau dat in fig. 26 afgebeeld wordt.

Deze combinatie van gegevens maakt het voor het eerst mogelijk een Phoenicisch-Punisch pakhuis reconstrueren. Het gebouw was ongeveer 21 m lang en stond met de ingang naar de haven (van de breedte is t.g.v. de begrenzing van de opgraving slechts 4 m achterhaald).

De Romeinse historicus Appianus maakt melding van gebouwen langs

de handelshaven die gebruikt werden om „allerhande sloopstuij op te slaan”. Wij zouden een bijna doorlopende reeks gevel-pakhuizen juist ten westen van de kademuur willen reconstrueren, die niet alleen sloopstuij bevatten, maar ook goederen voor import, export of doorvoer. Misschien waren deze Punische magazijnen de voorlopers van de *horrea* die later zo gebruikelijk waren in Ostia en andere Romeinse handelscentra. Inderdaad blijken zulke *horrea* van de Romeinse periode in Karthago te bestaan.



Fig. 26. De stratigrafie van de Handelshaven. Het flagstone-plaveisel hoort bij de Romeinse fase van de haven, uit de 4e eeuw n.Chr. Daaronder bevindt zich een oudere opvulling uit de Romeinse tijd. De meetlat ligt op het niveau van de Romeinse verwoesting van Karthago in 146 v.Chr., het einde van de 3e Punische Oorlog. Gedeelten van het plaveisel van het verwoeste Punische pakhuis steken uit de sectie.

Vondsten uit de Punische fasen van de handelshaven verschaffen aanwijzingen voor de actieve rol die Karthago in de Middellanse Zee-handel speelde. Transport-amphora's — grote kruiken met twee handvaten, ontworpen om gemakkelijk in het scheepsruim opgestapeld te kunnen worden — kwamen uit Corinthe, Marseille (de Griekse kolonie die bekend is onder de naam Massalia), Italië en misschien uit Sicilië; zwart geglazuurd aardewerk werd geïmporteerd uit Athene, de streek van Napels, en Sicilië, dat heeft misschien gefunctioneerd als de centrale markt, vanwaaruit handelsartikelen Karthago bereikten. Het lijkt nogal ironisch dat de handel met Italië toenam tijdens de periode van de Punische Oorlogen, net toen de twee grootmachten, Rome en Karthago, verwickeld

waren in een hevige strijd om de beheersing van het Middellandse Zeegebied.

De plotselinge uitbarsting van activiteit in het havengebied, de uitbreiding van de Tofet en villa-bouw noordelijker langs de kust duiden op belangrijke stadsuitbreiding van de metropool tijdens het einde van de 4e en de 3e eeuw v.Chr. Diodorus Siculus vermeldt een Oude Stad en een Nieuwe Stad ten tijde van Bomilcars mislukte staatsgreep in 308 v.Chr. De havens die Appianus vermeldt behoorden waarschijnlijk tot de Nieuwe Stad.

Twee jaar eerder, tijdens de politieke crisis van 310 v.Chr., vermeldt dezelfde Diodorus dat er wel 500 kinderen in Karthago werden geofferd.

„In hun stad was een bronzen beeld van Kronos, met uitgestrekte handen, met de palmen omhoog en aflopend naar de grond, zodat elk kind dat daarop gelegd werd naar beneden rolde en in een soort gapende put vol vuur viel,” (*Bibliotheca XX*, 14.4-7).

In die tijd werd Karthago bedreigd door Agathocles, koning van Syracuse, die met een grote invasie-macht op de nabijgelegen Cap Bon aan land was gegaan. Volgens Diodorus verwachtte men dat zo'n massaal offer de goden zou verzoenen en de bedreiging van Karthago zou afwenden. Wij vermoeden echter dat het offeren van kinderen in tijden van nationale crisis eerder een uitzondering dan een gewoonte was, zoals we zullen zien.

Andere Griekse en Romeinse schrijvers noemen allerlei gelegenheden waarbij de Karthagers, volgens hun mening, de rite van het mensenoffer in praktijk brachten. Sommigen suggereren dat de rite jaarlijks werd voltrokken; anderen dat het gebeurde telkens wanneer een Karthager „grote gunsten” van de goden wilde verkrijgen.

2. *De Tofet en zijn bijzettingen*

De Tofet in Karthago werd in 1921 ontdekt, toen een plaatselijke handelaar in antiquiteiten werd gepakt, terwijl hij bij maanlicht op zijn knieën naar stèles lag te graven. De twee amateur-archeologen, Icard en Gielly, die de schuldige betrapten, gingen nog datzelfde jaar door met stèles en urnen in het domein op te graven, zij het met iets meer zorg. In 1922 trokken L. Poinssot, de Directeur van de Service des Antiquités, en R. Lautier het beheer over deze eerste opgravingen aan zich, hoewel Icard en Gielly de verantwoordelijkheid van de dagelijkse werkzaamheden bleven dragen. In 1924 zetten Abbé Chabot, een bekende Semitist en epigraaf, en Graaf Byron Khun de Prorok, die het terrein kocht, de

opgravingen in de Tofet voort. Graaf de Prorok, een amateur archeoloog en verteller, schrijft:

„Het is een afschuwelijke periode van menselijke degeneratie die we nu opgraven in de bekende Tempel van Tanit (d.w.z. het domein in de openlucht), maar zo is archeologie nu eenmaal! Op de ene plaats ontdekken we onschatbare kunstwerken en sporen van een vooruitgang van beschaving en op een andere plek het tegendeel: decadentie, zoals die spreekt uit culten ontdekt in het aphrodisium te Karthago in Africa”. (De Prorok, *Smithsonian Annual* 1925, p. 571)

In 1925 zette een gezamenlijke Frans-Amerikaanse expeditie, o.l.v. Francis W. Kelsey van de Universiteit van Michigan, de opgravingen



Fig. 27. Een blik op de Tofet in westelijke richting, met op de voorgrond het in 1976 opgegraven gedeelte. Op de achtergrond Tofet-monumenten *in situ*, zoals ze werden achtergelaten door de Frans-Amerikaanse opgravingen van 1925, o.l.v. Francis Kelsey.

waarmee de graaf begonnen was voort. Kelsey werd bijgestaan door de jonge classicus Donald Harden, wiens voortreffelijke archeologisch en historisch overzicht *The Phoenicians* (voor het eerst gepubliceerd in 1962 en herzien in 1971) in 1980 in herziene en uitgebreide versie in een Pelican/Penguin paperback-editie verscheen. (Wij hadden het geluk dat Dr. en Mrs. Harden onze opgravingen bezochten. Na bijna 50 jaar niet op het terrein te zijn geweest, kon Dr. Harden zich nog details van deze

vroegere opgravingen herinneren, alsof ze pas gisteren hadden plaats gevonden). Kelsey overleed in 1927. Père Lapeyre, van de missie der „Witte Paters” hervatte het werk in een ander gedeelte van de Tofet in 1934-36. In het midden van de veertiger jaren leidde Pierre Cintas, de huidige nestor van de Punische archeologie, nog een serie opgravingen. In totaal zijn er duizenden begravingurnen en monumenten in de Tofet opgegraven, maar slechts weinig ervan zijn als cultuurhistorisch verschijnsel in archeologische context gepubliceerd.

Onder de oppervlakte van de door het Amerikaanse team opgegraven sleuf bevonden zich negen opeenvolgende niveaus met Tofet-begravingen. Ze kunnen worden ondergebracht in de drie algemene „lagen” (in feite perioden), die al werden vastgesteld door het team van Kelsey en die *Tanit I-III* worden genoemd. Tanit is de voornaamste godin van Karthago (zie onder). We zouden als volgt willen dateren: Tanit I: ca. 750/720-600 v.Chr.; Tanit II: ca. 600-300 v.Chr.; en Tanit III: ca. 300-146 v.Chr.

In 146 v.Chr. verwoestten en nivelleerden de Romeinen een groot gedeelte van de stad, waarmee ze de vaak herhaalde profetie van Cato de Oude, dat „Karthago vernietigd moet worden” (*delenda est Carthago*) vervulden. De Romeinen maakten een eind aan kinderoffers in Karthago, maar dit gebruik bleef nog voortleven in andere delen van Noord Afrika (vgl. het citaat van Tertullianus hier onder). De Romeinen haalden honderden stèles van de bovenste Tanit III-periode weg om die te gebruiken als vulmateriaal en te verwerken in de muren bij de ronde haven en op andere plaatsen in Karthago. In de 4e eeuw na Chr. fundeerden zij hun pakhuizen in de oudere lagen van de Tofet. Tertullianus (ca. 160-255 n.Chr.), de kerkvader die het grootste deel van zijn leven in Karthago doorbracht, schrijft:

„In Afrika werden vroeger kinderen aan Saturnus geofferd, en wel openlijk, tot aan het proconsulaat van Tiberius, die de priesters greep en levend ophing aan de bomen in wier schaduw ze hun misdrijven hadden begaan, als wijgaven aan een kruis; en de soldaten van mijn eigen land, die deze taak voor de proconsul uitvoerden, zijn mijn getuigen. Trouwens, tot op de huidige dag wordt dit misdrijf, in het geheim, voortgezet ... Saturnus spaarde zijn eigen kinderen niet; daarom stond hij er, waar het om kinderen van andere volken ging, natuurlijk op hen niet te sparen; en hun eigen ouders offerden ze hem, waren blij er op in te kunnen gaan, ja, knuffelden hun kinderen, zodat ze niet al huilend geofferd zouden worden. Werkelijk, het verschil tussen moord en offer door de ouders is groot!” (*Apologia* en *De spectaculis*).

Toch zijn verschillende geleerden sceptisch gebleven t.a.v. de interpretatie van de in de Karthaagse Tofet gevonden overblijfselen als kinderoffers. De bekende archeoloog Claude Schaeffer, die Ugarit en Enkomi op-

groef, en meer recent H el ene Benichou-Safar, die de verschillende necropolen van Karthago opnieuw bestudeerde (*Les tombes puniques de Carthage*; Paris, CNRS, 1982) kwamen tot de conclusie dat de in de Tofet begraven kinderen niet het slachtoffer waren geworden van rituele offers, maar een natuurlijke dood gestorven waren. De bekende Israelische bijbelgeleerde Moshe Weinfeld citeert Schaeffer met instemming, als hij poogt het kinderoffer te reduceren tot een „sporadisch, niet geinstitutionaliseerd verschijnsel” te Karthago, en het geheel en al uit de Bijbel elimineert als enkel een profetisch-poëtische hyperbool, die niets lijkt op de werkelijke „Molech-dienst”, waarbij kinderen, soms ook Israëlitische, tussen rijen brandende fakkels „door gingen” (*br*), als onderdeel van de rite waarmee ze in de kultus werden ingewijd¹).

Maar zelfs als men het litteraire bewijs uit de klassieken afwijst als laster, rondgestrooid door buitenlandse tegenstanders die de Karthagers in discrediet wilden brengen, is er nu toch een groeiende hoeveelheid archeologisch en epigrafisch bewijsmateriaal, ons door de Karthagers zelf bezorgd, dat zeer sterk suggereert dat de klassieke en bijbelse auteurs wisten waar ze het over hadden.

Tot dit bewijsmateriaal behoren de inscripties op enkele stèles, die melding maken van de geloften door de offeraars aan de goden gedaan. De formules op de Tofet-stèles verschillen in bijna elk opzicht van die op normale grafst eles. Bovendien zijn er de offers zelf, onder de monumenten samen met de verkoolde resten van kinderen of dieren bijgezet. In bepaalde perioden, met name tijdens Tanit II, treffen we in dezelfde urn dubbele of zelfs drievoudige kinder-begravingen aan, waarschijnlijk geofferd door  en enkele familie. Gewoonlijk bevatten deze urnen de verkoolde beenderen van én dood- of pasgeboren en  en twee- tot vier-jarig kind. Het lijkt onwaarschijnlijk dat een ziekte of een of andere ramp geregeld alleen de twee jongste kinderen van eenzelfde familie zou hebben getroffen (zie beneden).

Het duidelijkste bewijs dat het hier niet gaat om een gewoon kinderkerkhof (op zichzelf al een uiterst zeldzaam verschijnsel in de oudheid) vormt de aanwezigheid van dier-begravingen, meestal de verkoolde botten van jonge schapen en geiten, die overal in het domein, tussen de kinderbegravingen in, in aparte uren worden aangetroffen. Moeten we

¹) M. Weinfeld, „The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background”, in: *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 133-54; vgl. de pittige reactie van M. Smith, „On Burning Babies”, in: *JAOS* 95 (1975), 477-479, waarop Weinfeld reageerde in: *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), 411-416.



Fig. 28. Een sectie van de Tofet met de perioden Tanit I en II. Op de voorgrond, bij de meetlat, de vroegste urn (einde 8e eeuw v.Chr.), verzonken in het opgedroogde moeras (vóór-Phoenicisch). Tegen het einde van Tanit II (4e eeuw v.Chr.) neemt de dichtheid van de urn-bijzettingen sterk toe blijktens het bovenste gedeelte van de sectie, waar men ook de stèles ziet die de bijzettingen bovengronds markeren.

daaruit soms concluderen dat de Tofet ook een kerkhof voor gecremeerde troeteldieren was?

Al de negen lagen met Tofet-graven, die we stratigrafisch hebben kunnen isoleren en die dateren tussen ca. 750/725 en 146 v.Chr., vertonen het typische begravingspatroon van meestal één, soms twee en zelden drie zorgvuldig in één enkele kuil geplaatste urnen. We hebben geen bewijs voor massabegravingen gevonden. Sommige urnen bevatten behalve de voornaamste inhoud, de verkalkte beenderen van mensen en dieren, ook offergaven in de vorm van amuletten en kralen, waarvan eens kettin-



Fig. 29. Een sectie in de Tofet met zandstenen monumenten uit Tanit I (7e eeuw v.Chr.) onder de grotere stèles uit Tanit II (5e-4e eeuw v.Chr.).

gen geregen waren (fig. 30). De goed bewaarde urnen waren nog verzegeld met rode of gele klei en afgedekt met ongekeerde kommen of schaalvormige deksels. Urnstoppen waren gemaakt van ongebakken klei, waarschijnlijk van dezelfde herkomst als de klei van de gebakken urnen. In de 7e eeuw v.Chr. werd rode klei zowel voor de urn als voor de stop gebruikt; later overheerste gele klei.

Kinderskeletten bestaan voor een groot gedeelte uit kraakbeen, dat bij crematie wordt vernietigd. Alleen vrijwel volledig verharde beenderen



Fig. 30. Van links naar rechts: een bijzettings-urn uit Tanit I (eind 8e-begin 7e eeuw v.Chr.); een begravings-kruik uit fase 2 van Tanit I (rond 700 v.Chr.) van het tulpen-type („vase à chardon”) met de verbrande resten van een vogel; een urn uit Tanit I fase 4 (7e eeuw v.Chr.) met deksel en de miniatuur tulpen-kruik die erin zat.

blijven over, zoals delen van de schedel, en beenderen van armen en benen, en van handen en voeten. Tandens zijn het best bestand tegen hitte en het ontwikkelingsstadium van het gebit is daarom het belangrijkste criterium voor het bepalen van de leeftijd van het slachtoffer. Helaas kan het geslacht van zulke jonge individuen op grond van beenresten niet worden vastgesteld. Wat er van de skeletten is teruggevonden toont wel

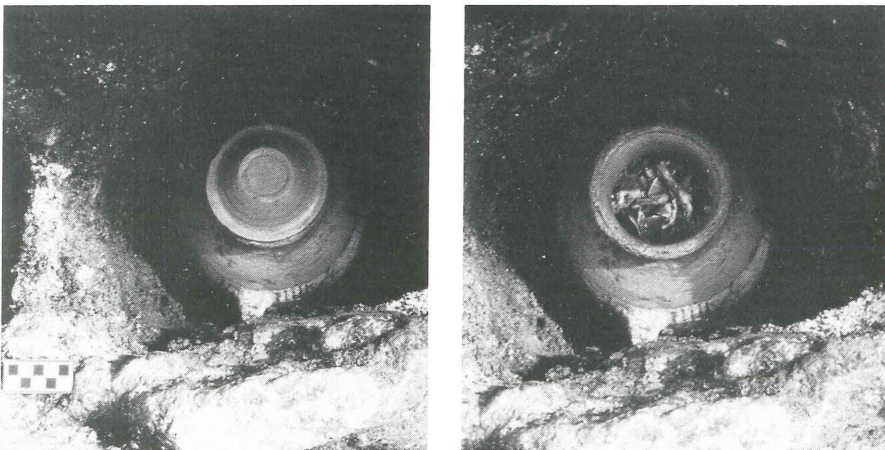


Fig. 31. Een bijzettings-urn uit Tanit I fase 3 (7e eeuw v.Chr.) *in situ*; links met de deksel er nog op, rechts na verwijdering van de deksel en met een blik op de gedeeltelijk verbrande overblijfselen van een kind.

aan dat ouders en/of priesters welbewust hebben gepoogd de overblijfselen van één of twee bepaalde individuen van de brandstapel of het altaar te halen en bij elkaar in één urn bij te zetten. Dit wijst er bovendien op dat ons materiaal niet afkomstig is van massale offers, waarbij immers de beenderen op de brandstapel door elkaar zouden zijn geraakt.

Sommige urn-begravingen waren bovengronds gemarkeerd door gedenktekens. Tot aan de 4e eeuw v.Chr. waren die gewoonlijk van

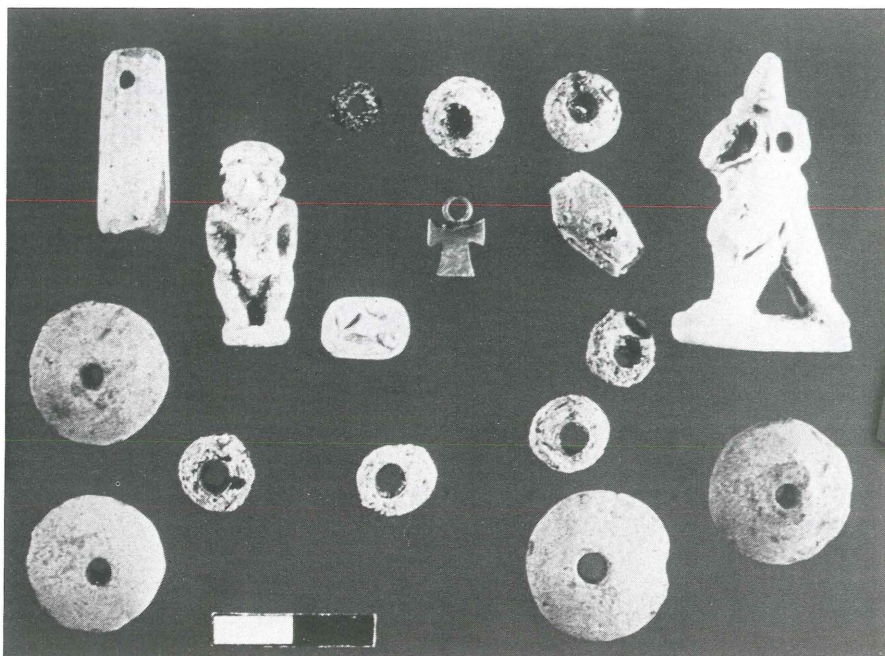


Fig. 32. Een verzameling amuletten uit een bijzettingen-urn. De groep omvat voorwerpen van been, frit, kralen van Baltisch amber, en (in het midden) een gouden hangertje, wellicht het symbool van de godin Tanit.

zandsteen, oorspronkelijk bedekt met beschilderde kalkpleister. Deze pleisterlaag is helaas in de meeste gevallen verdwenen en daarmee tevens alle inscripties die daarop (met het penseel) kunnen zijn aangebracht. In de 4e eeuw v.Chr. en later werden zulke begravingen gewoonlijk door kalkstenen stèles gemarkeerd. De vroegste exemplaren zijn in doorsnede vrijwel vierkant en hebben een gevelpunt. Later, in de laag die gewoonlijk als Tanit III wordt aangeduid (3e-2e eeuw v.Chr.), worden deze stèles breed en plat, terwijl *acroteria* de gevelpunt flankeren.

Uit de ingegraveerde Punische inscripties weten we dat dit geen graf- maar wijmonumenten waren, opgericht ter inlossing van een gelofte (*ndr*). Het afleggen van geloften is in het Nabije Oosten een oud, devoot gebruik. Carl Graesser merkt in dit verband op: „Wanneer een vereerder van een godheid een of andere zegen wilde verkrijgen, deed hij de gelofte dat hij die na ontvangst zou „terugbetalen” door een offer te brengen, een stèle op te richten, of door een andere passende wijze zijn dank te bewijzen (Ps 54:6, 66:13)’’²).



Fig. 33. Joe Greene bezig een urn uit de periode Tanit II, die zich onder een zandstenen monument bevindt, op te graven.

De vorm van de wij-inscriptie helpt ons iets te begrijpen van de beweegredenen voor het offer. De volgende formule is typisch van de stèles van de Tofet:

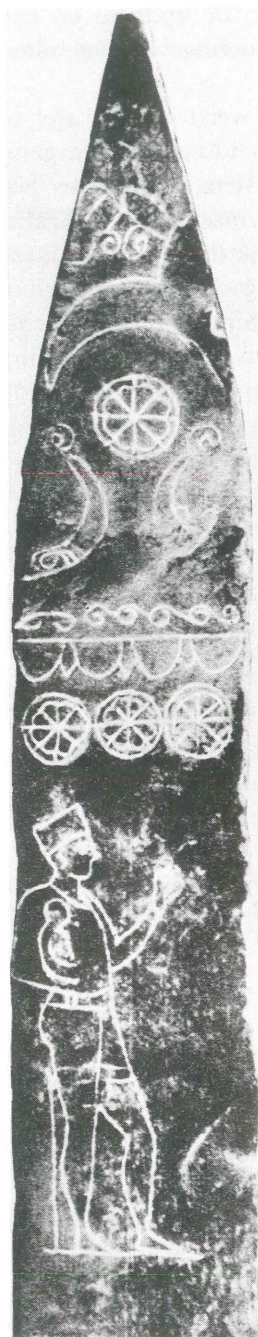
Voor onze Vrouwe Tanit, gezicht van Baʿal

Voor onze Heer Baʿal Hammon

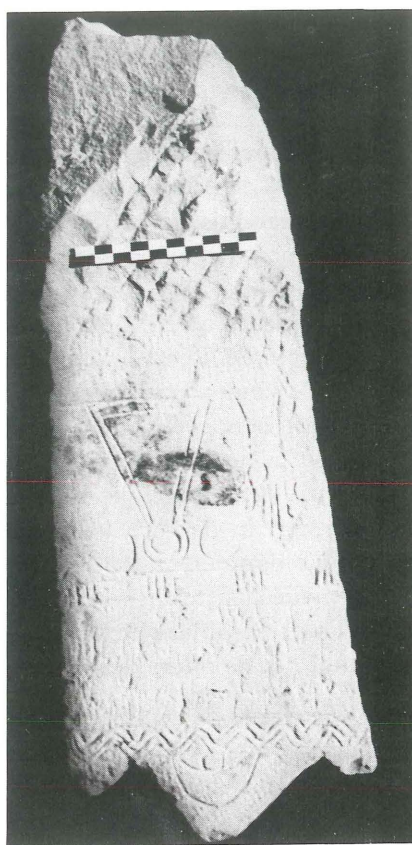
Wat was beloofd (door) NN, zoon van NN, zoon van NN.

Omdat hij (de godheid) naar zijn (van de dedicant) stem hoorde en hem zegende.

² C. Graesser, „Standing Stones in Ancient Palestine”, in *Biblical Archaeologist* 35 (1972) no. 2.



34



35



36

De stèle getuigde zo van de welwillendheid van de godheid en houdt publiekelijk de herinnering aan de „rituele handeling van het inlossen van de gedane gelofte” in stand.

Tanit, de voornaamste godin van Karthago, werd vroeger wel voor een locale, Lybische godin gehouden, in onderscheiding van haar gemaal Ba^cal Ḥammon, de Phoenicisch-Punische equivalent van El, het hoofd van het Kanaänietische pantheon. Een nieuwe inscriptie te Sarafand, aan de Phoenicische kust ontdekt, maakt duidelijk dat Tanit reeds in de 7e eeuw v. Chr. met Asjtarte, de Kanaänietische godin van liefde en oorlog, werd geïdentificeerd³⁾. Asjtarte was waarschijnlijk de belangrijkste en meest vereerde Phoenicische godin, zowel in de Levant als in de koloniën. We vinden haar beeltenis, uitgehouwen in de façade van een vroege zandstenen *cippus*, door eerdere opgravers van de Tofet gevonden: ze staat in het heilige portaal met een tambourijn in de hand (fig. 38). Verwijst een dergelijke afbeelding naar Tanits „aanwezigheid” (= kultusbeeld) in de cella van haar heiligdommen en tempels? Vaak wordt ze op monumenten uit de Tofet afgebeeld d.m.v. het meer abstracte en schematische „teken van Tanit”. Samen hoort het goddelijke paar, Asjtarte/Tanit en Ba^cal Ḥammon — moeder en vader — de gelofte aan en ontvangt het de offers der dedicanten.

Maar wie waren de gevers van deze wijgaven en wat offerden zij? Paul Mosca, de epigraaf in onze staf, heeft onlangs de offerterminologie die op onze beschreven stèles voorkomt aan een nieuw onderzoek onderworpen. Zijn conclusie was dat enkele van de termen, speciaal die welke het *mulk-*

³⁾ J. Pritchard, „The Tanit Inscription from Sarepta”, in: *Phönizier im Westen*, ed. H. G. Niemeyer (Madrider Beiträge 8, 1972), 83-92. Zie ook Pritchard, *Recovering Sarepta, a Phoenician City* (Princeton, 1978), 104-107.

Fig. 34. Stèle met de afbeelding van een priester die een klein kind draagt, kennelijk om het te offeren (Musée de Bardo, Tunis, 4e eeuw v. Chr.).

Fig. 35. Kalkstenen stèle uit Tanit III, gewijd door Bod^caštart, zoon van Ḥanno. In de stèle zijn drie van de meest gebruikelijke Punische religieuze symbolen gegraveerd: de schijf en maansikkel, gewoonlijk voor het symbool van Ba^cal-Ḥammōn gehouden; het „teken van Tanit”; en de geheven hand. Men vindt op andere stèles dikwijls dezelfde motieven in andere combinaties. Shelby Brown heeft eruit geconcludeerd dat er een soort „patroonboeken” moet hebben bestaan: de ouders konden naar een plaatselijk atelier gaan en een stèle uitzoeken uit de voorraad of er een op bestelling laten maken.

Fig. 36. Kalkstenen stèle uit Tanit II met in het bovenste register de afbeelding van een schaap.

offer betreffen, duidelijk met de Tofet-riten in verband kunnen worden gebracht.

Het woord *mulk* komt in de Bijbel voor in samenhang met offerriten op de „hoogten van Tofet”, in een dal juist buiten Jeruzalem. Daar liet men „zonen en dochters door het vuur gaan voor Molek” (Jer. 32:35; 2 Kon. 23:10). Molek, in deze context traditioneel opgevat als een oude Semitische godheid, moet anders geïnterpreteerd worden en wel als *mulk*, een bepaald soort offer.

Te Karthago komen op de beschreven stèles twee soorten *mulk*-offers voor: *mulk ʿimmōr* (de vocalisatie van het Phoenicisch is onzeker), waarschijnlijk het offer van een lam of geitje; en *mulk baʿal*, vermoedelijk het

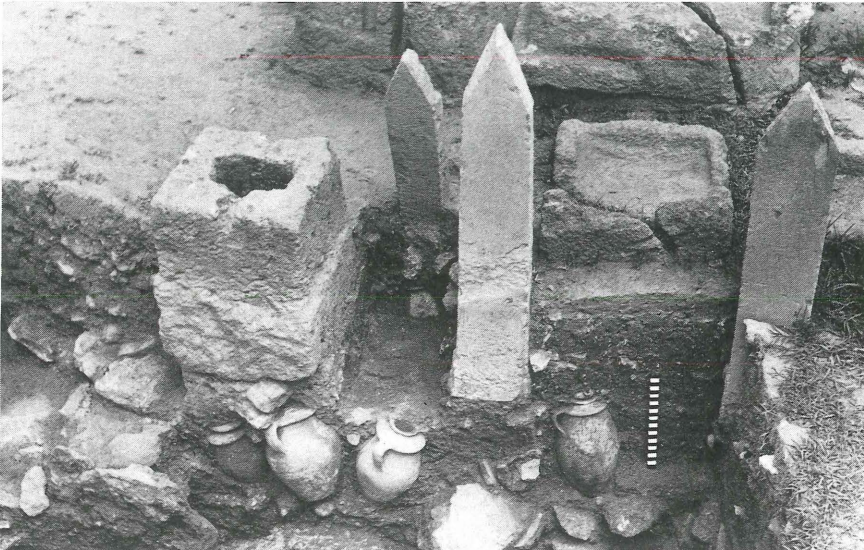


Fig. 37. Een groep kalkstenen stèles uit fase 8 (Tanit III). De meest rechtse stèle draagt een inscriptie van de dedicant Ešmun-ḥilleš („Ešmun heeft gered”, een zeer frequente naam). Er direct onder bevond zich een urn uit de 4e eeuw v.Chr. met de gecremeerde resten van een pasgeborene (zie ook fig. 3, frontispiece).

offer van een *baʿal*, d.w.z. een kind uit een rijke familie van handelaars of grootgrondbezitters. Mosca contrasteert het tweede type met het *mulk ʿadām*, misschien het offer van een gewone burger, een term die op andere plaatsen in de 2e eeuw n.Chr. voorkomt, hoewel niet te Karthago. Deze twee termen weerspiegelen waarschijnlijk een belangrijk sociaal onderscheid in de Punische samenleving tussen de hogere klassen (groot-

grondbezitters en handelaars) en de lagere klassen (boerenbevolking). Deze interpretatie klopt goed met het feit dat klassieke auteurs de jonge slachtoffers aanduiden als „edelen”. De moeilijke schriftelijke bronnen suggereren zo dat de élite van Karthago volop betrokken was bij het offeren van zijn kinderen in „Tofet-riten”⁴).

Het is ook waarschijnlijk dat de gevers van de wijgaven de ouders waren van de kinderen die in de urnen onder de gedenktekenen waren bijgezet, hoewel Diodorus melding maakt van „abnormale” praktijken van sommige Karthagers, die kinderen van armen kochten of slavenkinderen namen om die i.p.v. hun eigen kinderen aan de goden te offeren. Maar let wel, Diodorus noemt de uitzondering, niet de gewone praktijk.

In enkele gevallen wordt het beroep van de gever ook op de stèle vermeld. Op exemplaren uit de 4e eeuw v.Chr. overwegen, naar Mosca vaststelde, politieke en militaire titels, zoals *sjufet* en *rab*, en kultische ambten, waaronder priester, hogepriester en „wekker van de god(en)”. Later, tijdens de Tanit III-periode (3e-2e eeuw v.Chr.), vindt men dezelfde titels nog steeds, maar het spectrum wordt breder, met o.a. artsen, leraren, schrijvers, wevers, borduurders, goudsmeden, ijzergieters, (meester)ambachtslieden, zout-werkers, zeelieden, landmeters, wegers, parfumeurs en wierookverkopers.

Mosca constateerde dat de genealogieën van de gevers met burgerlijke of kultische ambten minstens tot hun grootvaders teruggaan, terwijl bij beroepen op het terrein van ambacht en handel de genealogie bij de vader van de gever ophoudt. In een beroemde inscriptie voert de gever een genealogie op die 16 generaties teruggaat; zijn grootvader was *rab* en zijn overgrootvader *sjufet*. Volgens Mosca betekent dit waarschijnlijk dat er in de Tanit III-periode een „democratisering van een oorspronkelijk aan enkelen voorbehouden rite” plaats vond⁵).

En wat offerden deze personen? Voor een antwoord op die vraag moeten we de inhoud van de urnen bekijken met de ogen van een fysisch-anthropoloog en archeoloog. Van de meer dan 400 door ons in vijf seizoenen opgegraven urnen werden er 130 door Dr. Jeffrey Schwartz systematisch onderzocht. De „vroegere” groep van 80 urnen dateert uit de 7e eeuw v.Chr.; de „latere” groep van 50 uit de 4e eeuw v.Chr. Als het op de beenderen van deze twee groepen gebaseerde profiel door verdere

⁴) P. G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: a study in *molk* and *molek** (ongepubl. diss. Harvard Univ., 1975).

⁵) P. G. Mosca, „The Offerants and their Professions”, voordracht op het Karthago Symposium gehouden te San Francisco, 1981, tijdens het congres van de Society for Biblical Literature en de American Schools of Oriental Research.

analyse wordt bevestigd (en voorlopig onderzoek van de overige urnen wijst daarop), dan is de tegenstelling tussen de praktijken van de 7e en de 4e eeuw v.Chr. opmerkelijk en waardevol, niet slechts voor het vaststellen van veranderingen in de kultus, maar ook voor een vergelijkende demografie van het oude Carthago.



Fig. 38. Een zandstenen monument (*cippus*) met een afbeelding van Astarte/Tanit met een tamboerijn in de hand, staande in een gewijd portaal. Het motief van Astarte met tamboerijn gaat, in de vorm van terracotta-beeldjes, terug tot de Salomonische periode in Palestina.

Fig. 39. L-vormige zandstenen *cippus* ter markering van een urn uit de 7e eeuw, met enkel de resten van een gecremeerd manlijk lam.

In de vroege groep bevat één op de drie urnen de verkoolde resten van een dier, gewoonlijk een schaap of geit. In de latere groep bevat slechts één op de tien de resten van een verbrand dier, meestal ook een schaap of geit. Het geslacht van de dieren was, voor zover vast te stellen, manlijk; ze waren erg jong toen ze gedood werden. In één geval bevond zich onder een L-vormig zandstenen gedenkteken een urn uit de 7e eeuw v.Chr. met enkel de verkoolde beenderen van een lam (fig. 39). Dit was zeker geen normaal kerkhof, allerminst een begraafplaats van troeteldieren.

Deze begravingen van verbrande dieren zijn waarschijnlijk te verklaren uit de gewoonte een dier de plaats van een kind te laten innemen.

Een Phoenicische inscriptie uit de 7e eeuw v.Chr. op een monument uit Malta noemt het *mlk ʾmr*. Te Karthago kennen we inscripties over dit type „Tofet-offer” in de 3e eeuw v.Chr. Schapen worden afgebeeld op enkele kalkstenen stèles uit de 4e-2e eeuw v.Chr. (fig. 36). En nu hebben de verkoolde resten van schapen en geiten in één op de drie urnen al aan het begin van de 7e eeuw v.Chr.

De Latijnse transcriptie *molchomor* voor de bovengenoemde Phoenicische term komt voor op stèles uit Algerië, uit de 2e-3e eeuw n.Chr. De betekenis ervan wordt duidelijk door deze veelzeggende zin *vita pro vita; sanguine pro sanguine; agnum pro vicario*, „leven voor leven; bloed voor bloed; een lam voor een substituut”.

Maar wat zijn dan de begravingen met verkoolde menselijke resten, d.w.z. de resterende twee op de drie urnen uit de vroege en de negen op de tien uit de latere periode? Dit moeten o.i. de menselijke slachtoffers van de rite zijn. In de vroege periode waren de meeste geofferde kinderen pas- of doodgeborenen (de beenderresten laten geen preciese datering toe). In de latere periode waren de meeste kinderen tussen de één en drie jaar oud. In deze late groep bevat één op de drie urnen met menselijke resten twee of drie kinderen. In geval van drievoudige bijzetting waren, zoals uit het gebit blijkt, twee van de drie tweelingen. Wij duiden deze categorie aan als dubbele of paarsgewijze bijzettingen; ze omvatten steeds één zeer jong kind (of tweeling) en een wat ouder kind van twee tot vier jaar.

Als onze veronderstelling juist is, dat het bij dubbele bijzettingen om kinderen uit één gezin gaat, dan vormen deze begravingen in één urn een haast onoverkomelijk obstakel voor die bijbelgeleerden die dit offer willen beperken tot eerstgeborenen jongens en willen verbinden met de „wet van de eerstgeborene”, afgeleid uit Ex. 22 en 34. Het leeftijdsverschil tussen pasgeborenen en twee tot vier jaar ouden ondersteunt de opvatting dat ze uit één gezin afkomstig zijn, aangezien twee tot vier jaar het natuurlijke geboorte-interval is dat men mag verwachten bij gezinnen die geen prenatale geboortebeperving kennen.

Een mogelijke verklaring voor de dubbele begravingen is te putten uit de beschrijving van de rite van het kinderoffer door Kleitarchos in de 3e eeuw v.Chr.:

„Uit eerbied voor Kronos wijden de Phoeniciërs, en speciaal de Karthagers, hem één van hun kinderen, zo vaak ze een grote gunst willen verkrijgen; ze verbranden het als een offer aan de godheid, als zij er speciaal op gebrand zijn succes te behalen” (*Scholia* op Plato's *Republica*, 337A).

We moeten de dubbele begravingen dus waarschijnlijk met de categorie

„wijgave” verklaren. We kunnen ons het scenario ongeveer als volgt voorstellen: Ouders beloven hun ongeboren kind om een gunst te verkrijgen. Maar dit kind wordt ofwel dood geboren of sterft vóór het moment van het offer. Om hun gelofte in te lossen zijn ze nu verplicht het jongste levende kind (de twee- tot vierjarige) te geven. Dit wordt daarna samen met het doodgeboren of te vroeg gestorven kind bijgezet.

Gedurende de 4e eeuw v. Chr. en daarna kan men het offer van een te vroeg of doodgeboren kind van twijfelachtige waarde hebben geacht. Om aan deze onzekerheid te ontkomen en de werkzaamheid van het offer te garanderen waren de ouders toen bereid oudere kinderen te offeren. Het is duidelijk dat onder deze omstandigheden de eerstgeborene, jongen of meisje, niet bestemd was voor het Tofet-offer. Ook dat, als onze veronderstellingen juist zijn, de dubbele bijzettingen geen kinderen betreffen die een natuurlijke dood stierven. Het gaat dus niet om een gewoon „kinderkerkhof”.

Samenvatting en conclusies

Substitutie door dieren was een keuzemogelijkheid waardoor een overigens star offersysteem aangepast kon worden bij (en in feite een versterking betekende van) een verandering in de bevolkingstoestand van de kolonie. In het begin, toen Karthago een jonge nederzetting was, werd dier-substitutie op ruime schaal toegepast als aanvaardbaar antwoord op de gebiedende vraag om Tofet-offers. Later, toen Nieuw-Karthago een bloeiende stad aan de golf van Tunis was en het stedelijk gebied meer dan een kwartmiljoen (Strabo zegt zelfs 700.000) inwoners telde, was dier-substitutie bij de Tofet-riten niet meer algemeen gebruikelijk. Niet dieren maar kinderen waren de normale slachtoffers.

Deze analyse van de Karthaagse offers betekent geen steun voor de evolutionistische thema's van de culturele-anthropologen en godsdienst-historici, die, om het met Marvin Harris te zeggen „in de ontwikkelingsgang van mensenoffer naar dieroffer, naar ouwel en wijn van de eucharistie een bewijs zagen voor hun leerstelling van morele vooruitgang en verlichting”⁶⁾. Zij die aannemen dat de „barbaarse” praktijk van mensenoffers geleidelijk moest wijken voor de meer „beschaafde” diersubstitutie, beschouwden Abrahams vervanging van Izaäk door „de ram in het struikgewas” gewoonlijk als paradigmatisch. Maar zoiets was in het grootstedse Karthago niet het geval: juist in de 4e-5e eeuw v. Chr., toen de verstedelijking er haar hoogtepunt bereikte, bloeide het kinderoffer als nooit tevoren!

⁶⁾ M. Harris, *Cannibals and Kings* (New York, 1980), 119.

3. *Kinderdoding in het Westen*

Hoewel deze offers zeker voortkwamen uit religieuze motieven en in een religieus kader werden gebracht, had de rite waarschijnlijk praktische voordelen op lange termijn voor verschillende lagen van de bevolking van de wereldstad. Rituele kindermoord werd waarschijnlijk net als meer „informele”, „seculiere” vormen van kindermoord ook een middel om bevolkingsgroei te regelen. Veel recent-historisch-demografisch onderzoek, op basis van completere bronnen, wijst uit dat kindermoord functioneerde als een methode van bevolkingsbeperking. Franse sociaal-historici zoals Jean-Louis Flandrin en Jean-Claude Peyronnet hebben aangetoond dat voor de 18e eeuw infanticide in Frankrijk daarbij een belangrijke rol speelde. De laatste stelde vast dat verreweg de meeste kinderen die opgegeven werden wettige kinderen waren en dat „hun gemiddelde leeftijd placht te stijgen in jaren van hoge graanprijzen, wat de indruk wekt dat de kinderen, waarvan de ouders zich wel wilden ontdoen, ouder waren naarmate de tijden harder waren”⁷⁾.

Onder de sociale élite van het Punische Karthago kan de instelling van het kinderoffer hebben bijgedragen tot het consolideren en in stand houden van hun rijkdom. Men had geen behoefte aan een flink aantal kinderen dat de gekozen erfgenaam van grote delen van zijn erfgoed zou ontdoen. Zelfs wanneer het eerstgeboorterecht regel was, dan nog kon de familie allerlei aanspraken laten gelden, die de rijkdom te zeer zouden versnipperen. Voor de ambachtslieden en gewone burgers van Karthago kon rituele kindermoord een bescherming tegen armoede bieden. Zo verschafte kinderoffers alle deelnemers aan deze vorm van de cultus „bijzondere gunsten van de goden”.

Vanuit vergelijkend standpunt zou ik geneigd zijn kinderoffers, ofwel rituele kindermoord, te beschouwen als een bijzondere vorm van kindermoord. De „niet geïnstitutionaliseerde” vorm ervan kwam in de Grieks-Romeinse samenleving en in het Christelijke Westen vaker voor dan we geneigd zijn toe te geven. Niet-gewilde of opgegeven kinderen zijn te vondeling gelegd, verdronken, verhongerd, gewurgd, verstikt en vergiftigd, maar de gewoonste en dodelijkste manier om ongewilde kinderen kwijt te raken is altijd verwaarlozing geweest.

⁷⁾ E. Shorter, „Infanticide in the Past”, recensie van D. Bakan, *Slaughter of innocents. A study of the Battered Child Phenomenon*, in: *History of Childhood Quarterly* 1 (1973), 178-180. Vgl. J.-C. Peyronnet, „L'Attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale, structures anciennes et évolutions”, in: *Annales de démographie historique* 1973, 143-210.

In de Griekse mythen, legenden en toneelstukken is het te vondeling geleide kind een telkens terugkerend thema. De Griekse geschiedschrijver Polybius, die de beslissende slag van de laatste Punische oorlog aanschouwde, en die misschien de Tofet heeft gezien net vóór die door de Romeinen verwoest werd (Tanit III-periode), schetst de Griekse (laathellenistische) wereld van zijn dagen (ca. 150 v.Chr.). Hij beschrijft een Griekse bevolking die afneemt, en de motivatie die hij noemt doet ons denken aan de beweegredenen der Karthagers:

„Dit kwaad kwam snel over ons en zonder de aandacht te trekken, doordat onze mannen werden bedorven door een passie voor vertoon en geld, en de genoegens van een lui leven. Ze trouwden daarom helemaal niet, of als ze wel trouwden weigerden ze de kinderen die geboren werden groot te brengen, of hoogstens één of twee van een groot aantal, om hun veel na te kunnen laten of in buitensporige luxe groot te kunnen brengen. Want als er maar één of twee zonen zijn is het duidelijk dat wanneer een oorlog of een epidemie er één doet omkomen de huizen zonder erfgenamen moeten blijven en de steden, als zwermen bijen, geleidelijk dun bevolkt en zwak worden. Het is niet nodig om de goden te vragen hoe we van zo'n vloek verlost moeten worden, want ieder mens op aarde zal je vertellen dat de mannen dat zelf moeten doen door, zo mogelijk, andere doeleinden na te streven, of als dat onmogelijk is, door wetten te maken voor het behoud van kinderen” (Polybius, *Historiae* XXXVII.9).

In vergelijkbare context vinden we tot in Tokugawa (Japan) toe, moralisten die kindermoord veroordelen, vooral onder de welgestelde families zoals samurai, handelaren en hereboeren. Van de armen was het beter te begrijpen, maar kindermoord werd door arm en rijk begaan. Het maakte aanzienlijke families globale gezinsplanning en groeibeperking mogelijk, waardoor een soort „evenwicht” werd bereikt tussen de grootte van het gezin en de grootte van het vermogen. Ze konden naar geslacht selecteren, en zonen en dochters spreiden in de voordeligste volgorde: eerst één of twee zonen (als het eerstgeboorterecht gold), daarna dochters, wanneer de behoefte aan arbeidskrachten een belangrijker overweging vormde dan overerving⁸).

Kindermoord was te verkiezen boven abortus, wanneer volgorde en geslacht der kinderen om economische redenen zeer belangrijk waren. Kindermoord was ook minder gevaarlijk voor de gezondheid van de moeder. Wat voor psychische uitwerking het op haar had is een andere vraag. Dat hing waarschijnlijk af van de „culturele afstand” tussen moeder en kind.

Het christelijke westen heeft de neiging zijn eigen kindermoord te negeren en als cultuur-vreemd te beschouwen (Aziatische „barbaren”

⁸) R. W. Eng — T. C. Smith, „Peasant families and population control in eighteenth-century Japan”, in: *Journal of Interdisciplinary History* 6 (1976), 417-445.

deden het, wij niet), door het toe te schrijven aan vreemde agenten, zoals heksen. Oude heksen zouden in Europa verantwoordelijk zijn geweest voor kindermoord, zoals in de oudheid Lillith en de toverknollen van de nacht. „Heksen doodden vaak kinderen en legden het kind dan zo in bed dat het leek alsof de ouder er bovenop gelegen had ... Ofwel zij offerden ze aan de duivel, of ze aten het vlees van het kind rauw, of ze roosterden het en zogen het bloed op”⁹⁾. Al in 787 werd het eerste tehuis voor vondelingen gesticht in Milaan, gevolgd door hospitalen in Rome, Florence en andere steden. Het was het antwoord van de kerk op een levensgroot sociaal probleem: kindermoord en het verstoten van ongewilde kinderen. Aan het einde van de 12e eeuw stichtte Innocentius III het hospitaal van Santo Spirito te Rome „omdat zoveel vrouwen hun kinderen in de Tiber gooiden”¹⁰⁾.

Londen, Parijs en St. Petersburg hadden bekende hospitalen. Het laatstgenoemde telde rond 1830 „25.000 geregistreerde kinderen en liet jaarlijks 5000 nieuwkomers toe”. Het was een efficiënte, goed geleide instelling, maar toch stierf tussen de 30 en 40% van de kinderen binnen zes weken, terwijl amper één derde de leeftijd van 6 jaar haalde”. Het hospitaal van Londen kon rond het midden van de 18e eeuw het aantal ongewenste kinderen niet meer aan. Het werd met de woorden van John Brownlow, „a.h.w. een knekelhuis voor de doden i.p.v. een bescherming voor de levenden”. Om de anonimiteit der ouders te beschermen liet Napoleon in 1811 de Franse tehuizen voor vondelingen voorzien van draaitafels „zodat de moeder of haar vertegenwoordiger het kind aan de ene kant kon neerzetten, dan bellen en het door de tafel te draaien kon laten weghalen door een verpleegster, zonder dat de moeder gezien werd of vragen moest beantwoorden. Het systeem werkte zo goed dat de hospitalen overspoeld werden met babies en de draaideuren verwijderd moesten worden¹¹⁾.

Zo blijkt dat het Christelijke Westen tot voor kort niet immuun was voor het afmaken van onschuldigen, dat wil zeggen totdat contraceptie het aantal ongewilde geboortes en de frequentie van kindermoord in sterke mate terugdrong.

Rituele kindermoord in Karthago had gedeeltelijk dezelfde functie als informele kindermoord in andere maatschappijen van de oudheid tot nu

⁹⁾ B. A. Kellum, „Infanticide in England in the Later Middle Ages”, in: *History of Childhood Quarterly* 1 (1974), 367-388 (citaat p. 375).

¹⁰⁾ R. C. Trexler, „Infanticide in Florence: new sources and first results”, *ibidem*, 99-116 (citaat p. 99).

¹¹⁾ W. L. Langer, „Infanticide: a historical survey”, *ibidem*, 354-365 (citaat p. 358v.).

toe. Deze religieuze instelling was zeer belangrijk voor de Karthagers en zij had, natuurlijk, de openlijke steun van de overheid. Wij echter voelen ons slecht op ons gemak bij het uiterlijke vertoon van de Karthaagse kultus: het aparte domein, de beschilderde urnen, de gegraveerde gedenktokens. Het is weerzinwekkend, maar dat geldt ook voor de minder opvallende manieren waarop vele kinderen in onze traditie zijn omgekomen. Misschien zouden de Karthagers een betere pers hebben gehad in het Westen als zij hun praktijken ook zo vernuftig verborgen hadden.

Chicago, juli 1983

L. E. STAGER

HET ROMEINSE EN CHRISTELIJKE KARTHAGO*

Wanneer men per vliegtuig Tunis nadert, krijgt men reeds vanuit de lucht een goede indruk van de topografische situatie van het antieke Karthago, dat ca. 15 km ten noord-oosten van Tunis ligt. Zeer duidelijk komen de resten van de beide punische havens naar voren, de ronde oorlogshaven en de rechthoekige handelshaven (1), verder de thermen van Antoninus (2) en het theater (3); in het midden van de stad ligt de Byrsa (4), het oude kapitoel met de 19de eeuwse voormalige Kathedraal St. Louis uit de tijd van het franse protectoraat.

De oude stad Karthago was niet continu bevolkt zoals andere antieke steden, b.v. Rome, maar is in de moderne tijd pas sedert het eind van de vorige eeuw bebouwd met huizen. De bebouwing is evenwel niet zo intensief dat de mogelijkheden om opgravingen te doen verloren gegaan zijn. Van deze mogelijkheden wordt sedert ongeveer tien jaar gebruik gemaakt door internationaal georganiseerde en door de UNESCO gestimuleerde ondernemingen. Ook daarvoor waren al diverse monumenten opgegraven en gerestaureerd. Deze opgravingen werden evenwel vaak met meer ijver dan met deskundigheid ondernomen. Ze vermeerderden de kennis van het oude Karthago, maar schiepen ook veel onduidelijkheid.

Karthago werd zoals men weet, na de 3de punische oorlog in 146 v.Chr. door de Romeinen verwoest en pas onder Caesar werd het in de 1ste eeuw opnieuw gesticht. Tot aan de inval der Vandalen in 429 in Noordafrika en de verovering van Karthago in 439 verliep de geschiedenis van de hoofdstad van de provincie „Africa proconsularis”, sedert Diokletianus de „diocees Africa” uiterlijk rustig.

De heerschappij van de Vandalen (ca. 430-50) was daarentegen voor het hele land en daarmee ook voor Karthago, i.h.b. in de tweede helft

van deze periode, een catastrofe: op politiek gebied, omdat het Romeinse staatsbestel was opgeheven; ten aanzien van de religie, omdat de Vandalen intolerant waren; economisch gezien, omdat vitale handelsverbindingen waren verbroken. De vandalentijd liep ten einde door de verovering van de oostromeinse (byzantijnse) troepen onder de veldheer Belisarius, de generaal van keizer Justinianus, in het jaar 533.

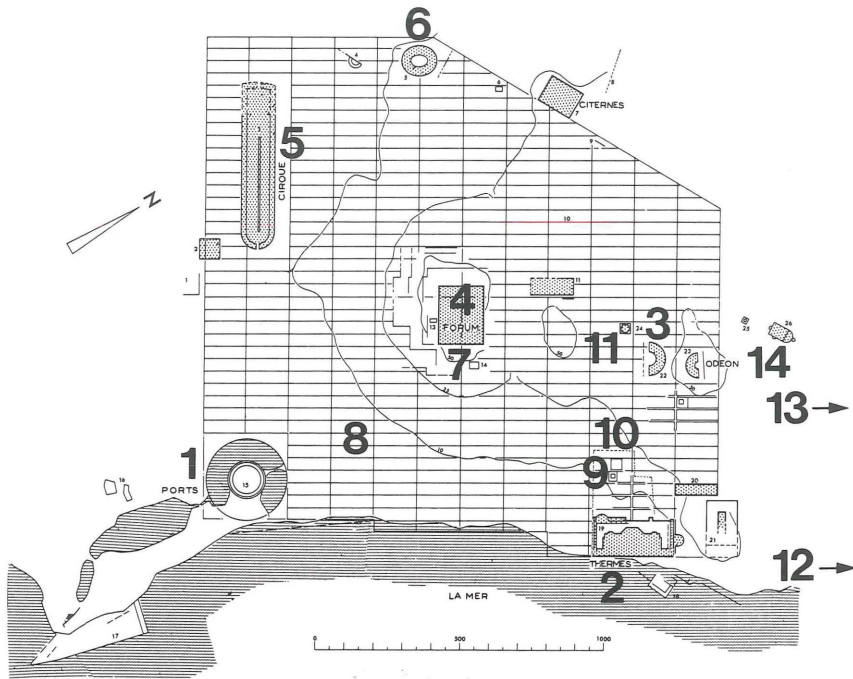


Fig. 40. Plattegrond van het antieke Karthago met de hier vermelde monumenten (tekening A. Lézine): 1. Havens; 2. Thermen van Antoninus; 3. Theater; 4. Byrsa; 5. Circus; 6. Amphitheater; 7. Marktbasilica; 8. Basilica „bij de supermarkt”; 9. Kerk „Dermesch I”; 10. zgn. Klooster van de hl. Stefanus; 11. zgn. monument circulaire (memoria-gebouw); 12. zgn. Basilica van de hl. Cyprianus; 13. zgn. Basilica van de hl. Perpetua en Felicitas; 14. Damous el-Karita.

In 798 werd de stad door de Arabieren veroverd. Ze maakten van de nabij gelegen oude stad Tunis de hoofdstad, stichtten op het voormalige stadsgebied van Karthago kleine dorpjes zoals La Malga, Douar, ech-Chott, Dermech, La Marsa etc. en in de omgeving plaatsen als Sidi Bou Said, nog steeds een van de meest charmante Arabische stadjes. De antieke stad Karthago kwam langzaam in verval; over dit proces weten we

weinig. Vele van de zuilen en kapitelen werden in de moskeeën van Tunis opnieuw als spolia gebruikt, waar ze tegenwoordig nog te zien zijn. Nog éénmaal treedt Karthago voor het voetlicht van de geschiedenis als Louis IX van Frankrijk (Lodewijk de Heilige) tijdens de 7de kruistocht in 1270 voor Tunis sterft.

In deze samenhang zijn de volgende gegevens over de kerkgeschiedenis van belang: de christianisering van Noordafrika is vroeg begonnen en wel in de Joodse gemeente, zoals overal in de havensteden. Tegen het eind van de 2de eeuw bestond er reeds een christengemeente in Karthago. Enkele van de belangrijkste vroege kerkvaders stammen uit Karthago, zoals Tertullianus (na 220). Cyprianus, (258) was bisschop van Karthago en een van de belangrijkste martelaren van deze stad. Aurelius Augustinus, bisschop van Hippo Regius (nu Annaba in Algerije) kwam ca. 371-81 in Karthago als student en later nog enkele keren als priester. Belangrijke bewegingen uit de kerkgeschiedenis begonnen vaak in deze stad, zo vooral de strijd van de Donatisten (een schismatische beweging binnen de kerk). Talrijke synodes werden in de stad gehouden. De eerste reeds in het jaar 220, de belangrijkste in 411, waarbij onder keizerlijke druk het Donatisme wordt verboden. 32 Bisschoppen zijn uit Karthago bekend, van 220 tot de 11de eeuw. Ze waren tezelfdertijd metropolieten van Africa. In de tijd van de Vandalen werden vele priesters verdreven en in ballingschap gestuurd. De Arabieren daarentegen waren tot de 11de eeuw tolerant en lieten de christen-gemeenten, die evenwel steeds kleiner werden, bestaan.

De topographie van de punische stad kennen we slechts gedeeltelijk; door recente opgravingen zijn een paar monumenten en het verloop van enkele straten bekend geworden. Wat de aanleg van de stad betreft hebben de opgravingen in de laatste jaren interessante ontdekkingen naar voren gebracht: reeds de punische stad was in de vlakte in een rooster-systeem ingedeeld, terwijl op de heuvels, in eerste instantie op de Byrsa, de bebouwing onregelmatig was. De Romeinen sloten aan dit punische systeem dat gedeeltelijk tot op heden gehandhaafd is, aan, maar ze verspreidden het over de hele stad. Dit systeem zou door de griekse architect Hippodamus zijn uitgevonden. Men vindt het echter ook in niet-westerse culturen, b.v. in China en Oud-Amerika.

De richting van de *cardo* in Karthago was niet precies op het noorden gericht, maar liep van zuid-west naar noord-oost, misschien wel door plaatselijke en klimatologische omstandigheden zo bepaald. De romeinse architect Vitruvius geeft voorschriften over de aanleg van steden, waarbij zulke factoren een rol spelen.

Tot de belangrijkste monumenten behoren (zie fig. 40) de oorlogs- en de handelshaven (no. 1), die — al lang bekend — door engelse en Amerikaanse archeologen zijn opgegraven. De oorlogshaven was cirkelvormig met in het midden een rond eilandje, de zgn. Admiraliteit, zoals wij uit bronnen, b.v. Strabo, weten. De oorlogsschepen werden in parallel naast elkaar gelegen boxen opgeborgen. De Romeinen maakten later daarvan een gewone haven met pieren; op het eiland werd een kleine tempel gebouwd. De handelshaven was in tegenstelling met de oorlogshaven rechthoekig met schuine hoeken en onderging in de Romeinse tijd geen veranderingen. Om de nieuwe stad te kunnen bouwen moesten de Romeinen het Punische stelsel terugvinden; omdat de stad 100 jaren onder het puin had gelegen hebben de Romeinen „opgravingen” gedaan. Hun huizen werden op Punische fundamenten gebouwd.

Enige van de Romeinse monumenten zijn in ruïnes bewaard: een circus (no. 5), een theater (no. 3), een odeum en een amphitheater (no. 6), dat bijna zo groot is als het Colosseum te Rome, maar zeer slecht gekonserveerd. Het is vooral historisch van belang: hier stierven de hl. Perpetua en Felicitas in het jaar 203 de marteldood, zoals we weten uit het bericht van de *passio*. Verder hoorden nog zeer uitgebreide cisternen bij de stad, die gevoed werden door een lang aquaduct, dat van de Djebel Zaghuan kwam. Onlangs zijn ook gedeelten van een woonkwartier met straten en huizen blootgelegd.

Het belangrijkste monument uit de Keizertijd zijn de thermen van Antoninus (no. 2; fig. 41), die dicht bij de kust liggen en die tegenwoordig met andere monumenten zijn verenigd tot een archeologisch park. Ze werden tussen 145-162 n.Chr. gebouwd, zoals door een inscriptie is gedocumenteerd. De thermen zijn niet zeer goed bewaard, maar de resten, vooral de kelderverdiepingen, maken het mogelijk dit gebouw in zijn geheel te reconstrueren: de plattegrond bestaat uit een rechthoek, waarvan één lange zijde door een aantal polygonale ruimtes een uitstulping vormt. Het gebouw is in twee partijen gedeeld; aan de zuidkant liggen de koude baden (*frigidaria*) en de *palaestra*, aan de andere kant de warme baden (*caldaria*). Deze waren volgens de overtuigende reconstructie van A. Lézine met parapluoepels overwelfd, zoals men ze b.v. ook in de Villa Hadriana bij Rome kent. Als daardoor een invloed vanuit Rome is te bemerken, toch is de wijze waarop de polygonale ruimtes zijn gegroepeerd, uniek. De decoratie met stenen en marmer was bijzonder rijk; daarvan leggen de resten van wandincrustatie en de grote kapitelen getuigenis af.

In de 4de eeuw werden de thermen door een aardbeving zwaar beschadigd. In de 6de eeuw pas werden ze gedeeltelijk hersteld, namelijk

zo, dat de grote polygonale vertrekken met de koepels die ingestort waren, opgegeven werden en slechts één serie van ruimtes die daaraan parallel lagen in de restauratie werd betrokken. Uit deze gegevens kunnen we belangrijke conclusies trekken: 1) niet alle beschadigingen en verwoestingen kunnen worden toegerekend aan de Vandalen zoals inderdaad vaak verondersteld wordt; 2) het herstel in de oostromeinse (byzantijnse) tijd schiep volledig functionerende thermen met koude, lauwe en warme baden. De reductie was dus alleen kwantitatief en niet kwalitatief. Dit verschijnsel kan misschien als typisch en karakteristiek voor de hele oostromeinse tijd in Noord-Afrika gelden. Ten onrechte wordt de Oostromeinse periode vaak te ongunstig beoordeeld.

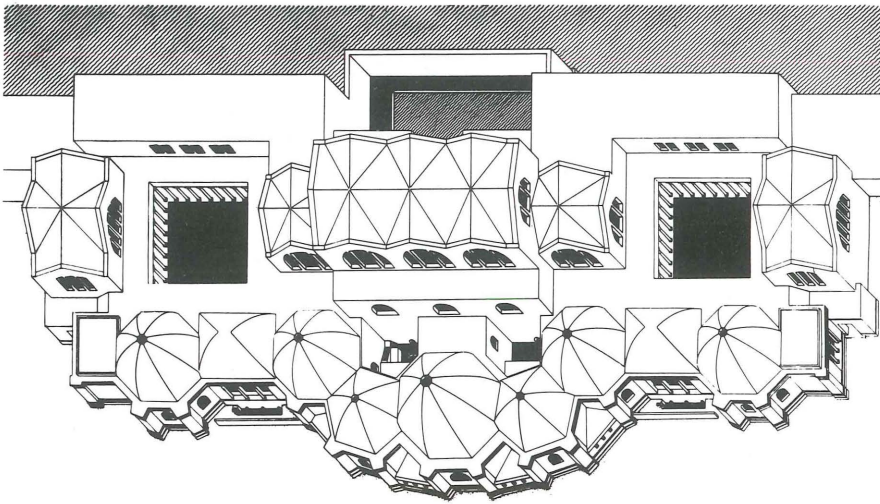


Fig. 41. Thermen van de keizer Antoninus Pius (138-161; bouw van de thermen 145-162); axonometrische reconstructie van A. Lézine.

Aan de helling van de oostkant van de Byrsa is een marktbasilica aan het licht gekomen, van grote afmetingen, te weten 83 x 43 m; zij is dus na de severische basilica in Lepcis Magna (Libyië) de grootste marktbasilica in Noordafrika (no. 7; fig. 42). De plattegrond vormde een rechthoek zonder apsiden; het gebouw was verdeeld in drie schepen en had galerijen boven de zijbeuken. Het sousterrain werd gevormd door onderbouwen en bedekt met tongewelven. Dit gebouw werd door de opgravers, misschien ten onrechte, „basilique judiciaire” genoemd; ten onrechte, omdat in 't algemeen weinig over de functies van basilieken bekend is.

De basilica is door een inscriptie gedateerd in het jaar 155/156 dus ook in de tijd van de Antonijnen.

Door de opgraving van deze basilica is een passage in de „Confessiones” (Aug. Conf. VI, 9, 14) duidelijk geworden, waarin hij zegt: „...*vico argentario desuper praeminent ...*” (... boven de straat van de wisselaars ...). Met deze basilica is de serie van gebouwen die men in een Romeinse stad verwacht, door een bijzonder voorbeeld uitgebreid.



Fig. 42. Luchtfoto van de Byrsa (Capitool) met links de toenmalige kathedraal S. Louis, nu „Musée national”, het museum en de ingetekende basilica bij het forum (fig. 40 nos. 4 en 7).

Niet ver van het thermen-district vond men aan de *cardo IX* resten van twee basilicae die boven elkaar lagen en dus uit twee perioden stammen. De eerste basilica was rechthoekig van vorm en drieschepig, zonder apsiden; de vloer is met mozaïek bedekt. De tweede, latere, wordt zonder al te veel gegevens met drie schepen, maar beduidend breder gereconstrueerd, met twee tegenover elkaar liggende apsiden. De opgravers vermoeden dat het hier om kerken gaat, vooral omdat aan de zuidzijde een *baptisterium* (uit de 6de eeuw) is aangelegd, maar misschien is hier een pagane marktbasilica in een kerk verbouwd.

Zoals vele romeinse steden kon Karthago ten gevolge van de „pax romana” onversterkt blijven; het werd pas in de tijd van keizer Theodosius I (gest. 395) aan het eind van de 4de eeuw, i.v.m. de dreiging van de invallen van de Germanen tijdens de volksverhuizing door een ringmuur geschermd. Bij recente opgravingen door een Canadese groep zijn daarvan enkele resten aan het licht gekomen (no. 8).

Van Karthago zijn uit de schriftelijke bronnen 24 kerken bekend, vooral uit de geschriften van Augustinus, waar hij vermeldt in welke kerken hij preken heeft gehouden; verder van kerkelijke en wereldlijke geschiedschrijvers, b.v. Victor Vitensis, Procopius van Caesarea, en tenslotte uit de acten van de concilies.

Vooral vermelding verdienen twee *memoria*-kerken die aan Cyprianus gewijd zijn; één op de plaats waar hij de marteldood stierf, en één op zijn graf. Voorts zijn er gedachteniskerken (*memoriae*) voor andere martelaren, zowel buiten de stad gelegen (*extra muros*) als ook *intra muros*. Verder worden parochiekerken genoemd, verdeeld over de zeven kerkdistricten waarin Karthago was ingedeeld. Bovendien wordt er een kathedraal geciteerd en enkele kloosters. Van al deze kerken kunnen echter slechts één of twee geïdentificeerd worden met de opgegraven gebouwen.

Laat ik beginnen met een kerk, die binnen de stad ligt, waarbij een *baptisterium* en enkele gebouwen behoren. Ze wordt „El Dermesch I” genoemd (no. 9; fig. 43). Deze kerk is een vijschepige ruimte met 9 *interkolumnia*. Het middenschip wordt afgezet door dubbele zuilen, een verschijningsvorm die in Afrika nog meer voorkomt en die typisch voor deze landstreek is. De zijschepen zijn daarentegen van elkaar gescheiden door enkele rijen zuilen. Een deel van het middenschip is door koorafsluitingen afgeschermd, die trapsgewijs inspringen. Binnen deze koorafsluiting stond het altaar onder een *ciborium* (baldakijn). Dit gedeelte was niet toegankelijk voor leken. De *apsis* is verhoogd, aan de binnenkant rond, aan de buitenzijde polyonaal en geschoord door steunberen. De *apsis* was voor de bisschop en de presbyters bestemd, die gewoonlijk op een zgn. *synthronon* (een bank voor priesters die hier niet bewaard is) zaten met in het midden een zetel waarop de bisschop plaats nam. De vloer van de kerk bestaat uit mozaiek. Aan de noordkant ligt het *baptisterium* samen met een drieschepige „kapel”, waarschijnlijk een zgn. *consignatorium*, d.w.z. een klein gebouw voor de inwijding van de dopeling. Aan de oost- en zuidzijde lagen nog enkele vertrekken. Het geheel vormt één complex.

De ligging van de kerk binnen de stad, het voorkomen van een *baptisterium* en misschien van een *consignatorium* zou erop kunnen wijzen dat het

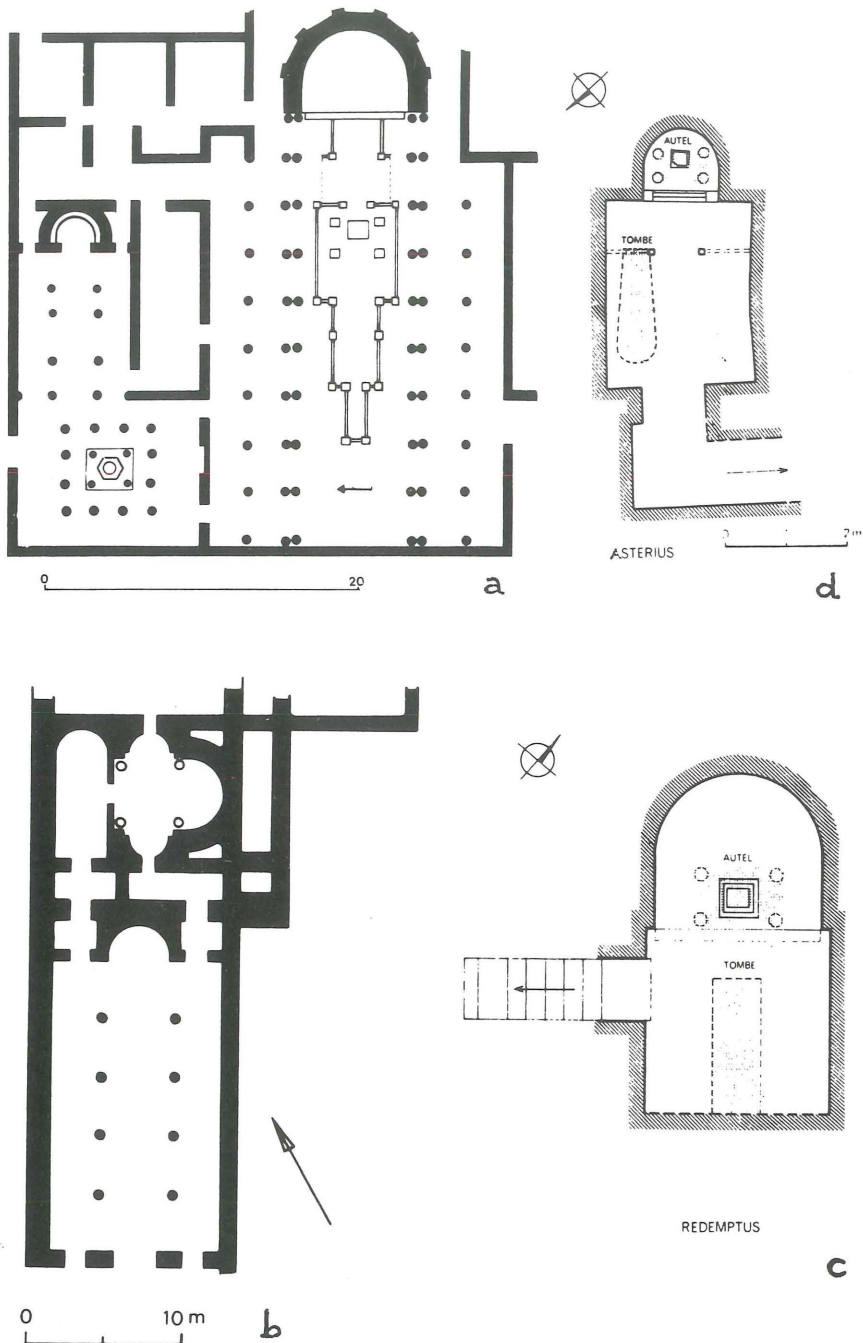


Fig. 43. Plattegronden van a) de zgn. Dermesch-Basilica I; b) de zgn. Paleis-kapel; c) de onderaardse Kapel van Redemptus; en d) Asterius (b-d) naar Lézine).

hier om *de* of één van de kathedralen gaat. (Men moet namelijk weten dat de schismatische bewegingen, zoals het Donatisme, ook kathedralen hadden.). Hierbij moet ik er wel op attent maken dat niet slechts kathedralen een *baptisterium* hadden; daarvan zullen wij nog andere voorbeelden in Karthago zien. Alles wijst erop, dat het gebouw uit de 6de eeuw d.w.z. uit de byzantijnse periode stamt. Dat er al eerder een kathedraal bestond, is vanzelfsprekend.

In de buurt zijn nog twee andere kerken, die wel veel slechter bewaard zijn. Eén van deze bezit tegenover elkaar liggende apsiden, ook een verschijnsel dat typisch is voor Noordafrika; in de ene ligt een graf: deze tegenapsiden hebben vaak een funeraire functie. Opmerkelijk is het feit, dat drie kerken zo dicht bij elkaar liggen, een fenomeen dat wel „kerkfamilie” of „groupe épiscopale” genoemd wordt. Met deze begrippen moet men echter voorzichtig omgaan, onder andere omdat het niet bij elke groepering van kerken om bisschopskerken gaat.

Er bevinden zich ook nog andere kerken binnen de muren: ik noem hier een kloosterkerk met een hof in de vorm van een kloostergang, misschien het uit de bronnen bekende klooster van St. Steven (no. 10). Op de Byrsa zijn door opgravingen tal van resten van gebouwen aan het licht gekomen, die nog niet zijn gepubliceerd. Er is één gebouw gevonden, dat volgens de plattegrond waarschijnlijk een kerk is geweest. Men interpreteert deze hypothetisch als paleiskapel, omdat men de gebouwen op de Byrsa voor paleizen houdt (fig. 43b). Het gaat om een klein drieschepig gebouw met verschillende achter de apsis liggende vertrekken, waarbij een klaverbladvormige ruimte misschien een *baptisterium* is, want in Noord-Afrika ligt het *baptisterium* vaak achter de apsis.

De Canadese equipe heeft in het noordelijke gedeelte van de stad, vlak bij het theater een centraalgebouw opgegraven die als ruïne al lang bekend was (no. 11; fig. 44). De plattegrond laat een twaalfhoekige buitenmuur zien en binnen een ring van 12 pijlers. De doorsnede was basilicaal d.w.z. een lage omgang met een hoger middengedeelte, overwelfd met een koepel. Bij dit gebouw sloten enkele vertekken aan. De centraalgebouw („monument circulaire”) is in meer perioden ontstaan. Westelijk van de centraalgebouw sluit een basilica met een klaverbladvormige oostafsluiting aan, waarvan het „monument circulaire” een annexgebouw vormt.

De opgravers beschouwen het complex als *memoria*, waarvan het cultusobject niet bekend is. Waarschijnlijk werd hier niet een graf, maar wel een waardevolle relikwie opgeborgen, die van een andere plaats door een translatie naar Karthago werd overgebracht, want de kerk lag *inter muros*, terwijl graven volgens de wet buiten de muren moeten liggen.

Desondanks zijn latere graven van de 6de en 7de eeuw gevonden, een feit, dat erop wijst dat hier gelovigen *ad sanctos* wilden begraven zijn.

Zeer interessant zijn vier onderaardse kleine kapellen. Het gaat in twee gevallen om één-schepige hypogeeën, gelegen op romeinse nekropolen die later door de aanleg van de ringmuur binnen de stad terecht kwamen. Die kapellen deden dienst als graf van vereerde personen, zoals Redemptus en Asterius. Opvallend is vooral dat zich in deze vertrekken een altaar bevond; onderaardse altaren zijn behalve bij catacomben te Rome zeer zeldzame verschijnselen. Het derde onderaardse gebouw is een *baptisterium*, dat Lézine gerekonstrueerd heeft. Waarschijnlijk hoorde dit *baptisterium* bij een kerk die daar bovenop stond, maar die helemaal verdwenen is. Onderaardse *baptisteria* zijn uiterst zeldzaam; we kennen nog

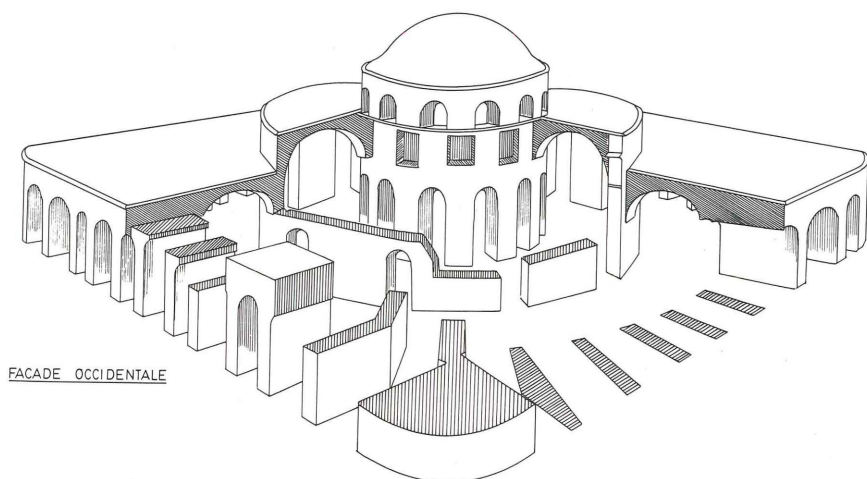


Fig. 44. Reconstructie van het zgn. „monument circulaire”, waarschijnlijk een memoria-gebouw (martyrium) voor een nog onbekende heilige (E. Markou, P. Sinay, M. Beuagard).

een voorbeeld in Noord-Afrika, Bou ismaïl (ex-Castiglione), verder drie *baptisteria* in de catacomben, daarvan twee in Rome en één in Napels.

We komen nu bij de kerken die buiten de muren gelegen zijn en kiezen daarbij de drie grootste en belangrijkste uit. De eerste ruïne is, zoals ook de andere, sterk gerestaureerd. Deze ligt dicht bij de zee (no. 12; fig. 45) en wordt door vele geleerden beschouwd als gedachtenkerk, misschien grafkerk van de heilige Cyprianus, hetgeen niet helemaal zeker is.

De kerk bevat zeven schepen, het middenschip werd geflankeerd door dubbele zuilen, de zijbeuken werden van elkaar gescheiden door enkele

rijen zuilen, evenals in de boven beschreven Dermesch-kerk. In het westen ligt de apsis met nevenruimten, in het oosten een *atrium* met twee cisternen in het midden (dit soort cisternen vinden we in het middellandse-zeegebied vaker op in onze ogen ongebruikelijke plaatsen). Opvallend zijn de grote afmetingen (90 x 36 m) en bovendien vooral het feit dat der kerk in plaats van naar het oosten, zoals normaal, naar het westen is gericht: het *atrium* en de gevelzijde zijn van de stad afgekeerd en liggen aan de zeezijde.

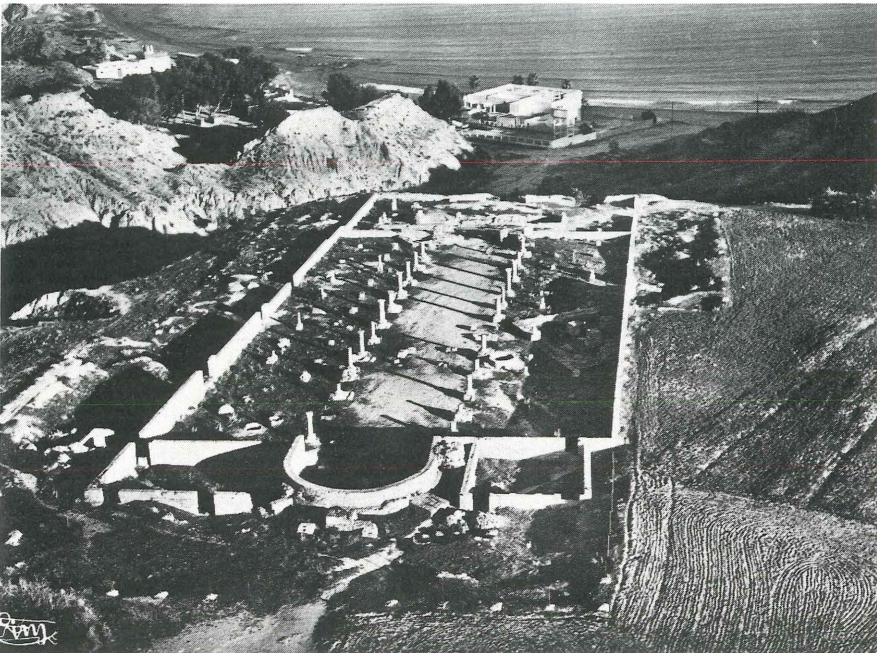


Fig. 45. Luchtfoto van de zgn. Basilica van Cyprianus; muren en zuilen zijn sterk gerestaureerd (Foto ca. 1950, Collection Musée Lavigérie).

Het *atrium* was zeer belangrijk voor een representatieve „pronkarchitectuur”, om de gelovigen te ontvangen en op te nemen. De voornaamste „show”- en toegangszijde lag dus niet aan de land, maar aan de zeezijde. Ik neem daarom aan dat er zelfs een weg van de kust af omhoog liep, die in het laatste traject zelfs de vorm van een trap had, iets wat als toegangsweg voor pelgrims heel typisch blijkt te zijn. Hiervan zijn echter bij het gebouw in kwestie geen sporen bewaard. Dergelijke kultusgebouwen, die van zee uit van verre zichtbaar waren, kennen we reeds

uit de pagane architectuur, b.v. de Akropolis van Athena, de tempel van Kaap Sounion, de Jupiter-Anxur-Tempel van Terracina enz. Het is daarom zeer waarschijnlijk dat deze kerk een symbool van Karthago van uit de zee vormde. Vanuit deze situatie bezien is het niet uitgesloten dat we in deze kerk toch het heiligdom van Cyprianus voor ons hebben.

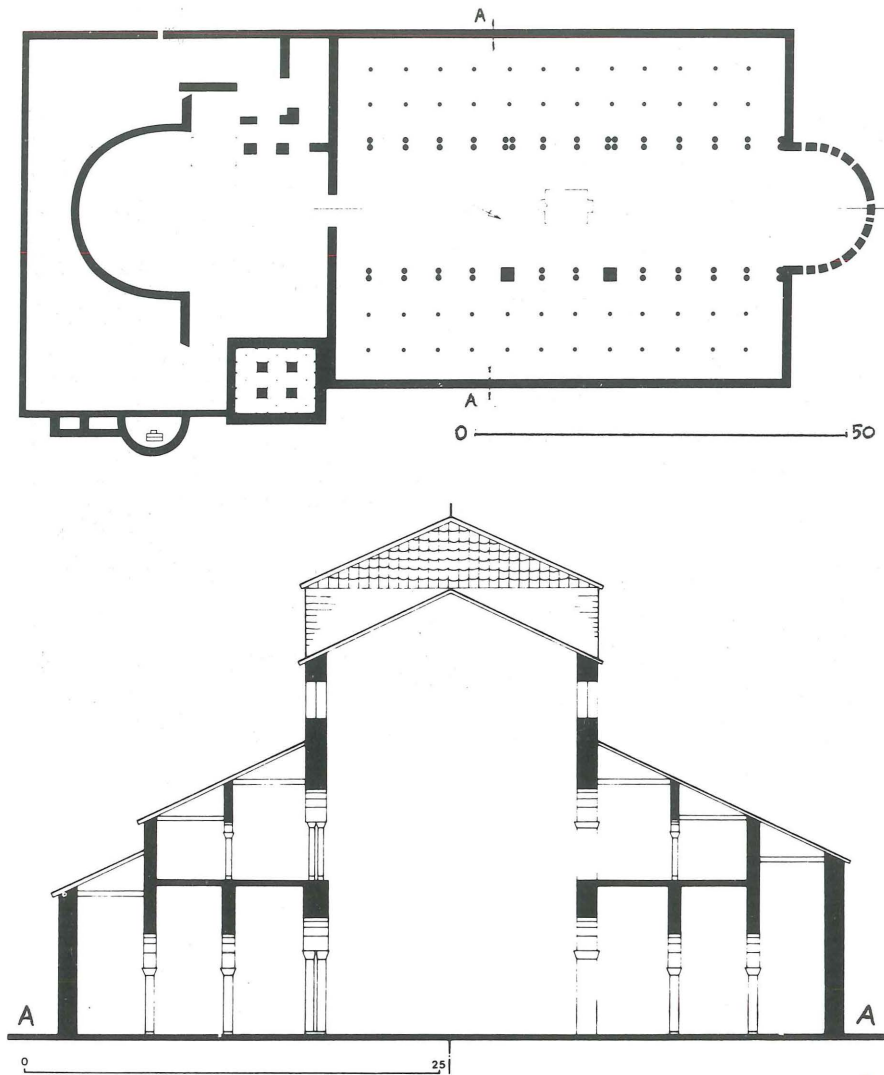


Fig. 46. Basilica van de heilige Perpetua en Felicitas (Bas. maiorum); a) gerekonstrueerde plattegrond; b) hypoth. opstand. (a) naar Vaultrin-Christern; b) naar Christern).

De tweede grote kerk buiten de muren is misschien de enige die te identificeren is: het is de zgn. *basilica maiorum*, of de gedachteniskerk van de martelaressen Perpetua en Felicitas en hun begeleiders (no. 13; fig. 46a-b). Ze ligt ongeveer 1 km. ten noorden van het oude stadsgebied op een romeins grafveld. Aan het einde van de vorige eeuw opgegraven is ze nu zeer slecht bewaard, om niet te zeggen bijna helemaal verdwenen. De plattegrond lijkt in wezen sterk op de zoëven besproken kerk; zeven schepen, het middenschip door dubbele zuilen geflankeerd en de zijbeuken worden in drieën gedeeld door twee rijen enkele zuilen. Een belangrijk verschil is echter dat in de oostelijke helft in elke colonnade van het middenschip telkens twee van de fundamenteën sterker zijn dan de vorige. Dit betekent dat hier of pijlers stonden of misschien zelfs viervoudig gebundelde zuilen. Er bestaan voorbeelden van dergelijke constructies, b.v. in Sbeitla in Tunesië. Deze vier stevige fundamenteën vormen een vierkant in de plattegrond, derhalve een viering, die beslist een hogere overkapping bezat dan het middenschip, misschien een koepel. Ook daarvoor hebben we parallellen.

Volgens de berekening van de proporties en door vergelijkingen met andere voorbeelden kunnen we veronderstellen, dat zich boven de zijbeuken galerijen bevonden. Onder de viering lag een krypte (krypten zijn in Noord-Afrika bij vroegchristelijke kerken geen uitzondering). Ze heeft de afmetingen van 3.60 x 3.70 m. met een kruisgewelf boven vier pijlers. In het midden van de krypte stonden opgemetselde reliekschrijnen. In deze kerk werden enkele inscripties gevonden, evenwel niet meer *in situ*. Ze vermelden de namen van Perpetua, Felicitas en hun begeleiders die ook genoemd worden in de *Acta sanctorum*, de kalender van de martelaren, volgens de welke ze op 7 maart 203 de dood vonden.

Het grote complex bestond niet alleen uit de basilica. Er komen nog enkele annex-gebouwen bij, vooral twee voorhoven (misschien in twee fasen ontstaan) waarvan er één een halfrond *atrium* vormt, met eveneens een cisterne.

Als oudste gebouw is op deze plaats een simpel *memoria*-grafgebouw te vermoeden. De hier beschreven kerk werd natuurlijk veel later, waarschijnlijk in meer perioden opgericht. De opgegraven kerk stamt zeker, evenals de inscripties zelf, uit de 6de eeuw.

De grootste van de ons bekende kerken van Karthago en zelfs van Noord-Afrika ligt ca. 100 m. ten noorden van de theodosiaanse muur, dus *extra muros*, weer op een grafveld, waar enkele honderden, meestal christelijke grafinscripties zijn gevonden (no. 14; fig. 47-49). Het complex dat 200 bij 75 m. groot is, werd in 1878 opgegraven, maar niet des-

kundig. Grote gedeelten, vooral aan de zuidzijde liggen nog onder de grond. In grote lijnen bestaat het complex uit de volgende gedeelten:

- 1) een basilica van 9 schepen met een hoofdapsis in het zuidwesten, met een transept en een viering, en met enkele aansluitende vertrekken.
- 2) een half rond *atrium* in het oosten.

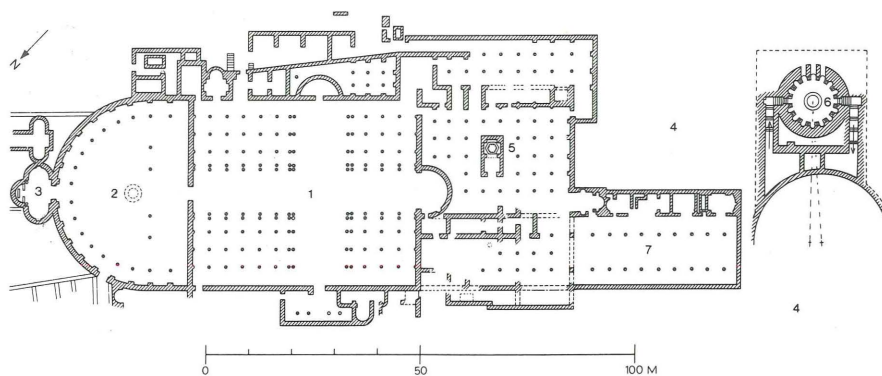


Fig. 47. Kerk Damous el Karita, plattegrond (Vaultrin-Christern).

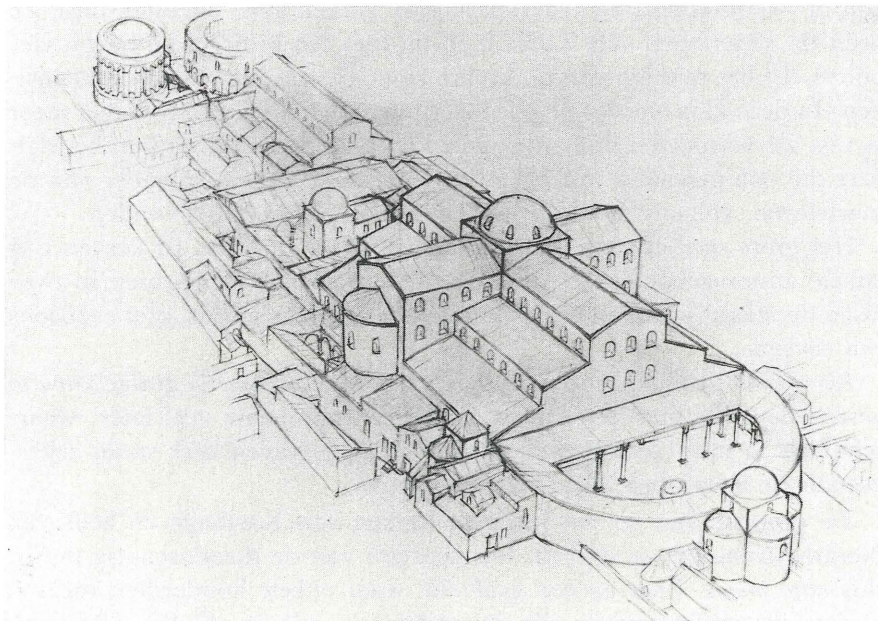


Fig. 48. Idem, in vogelvlucht, reconstructie-tekening (G. Schneider).

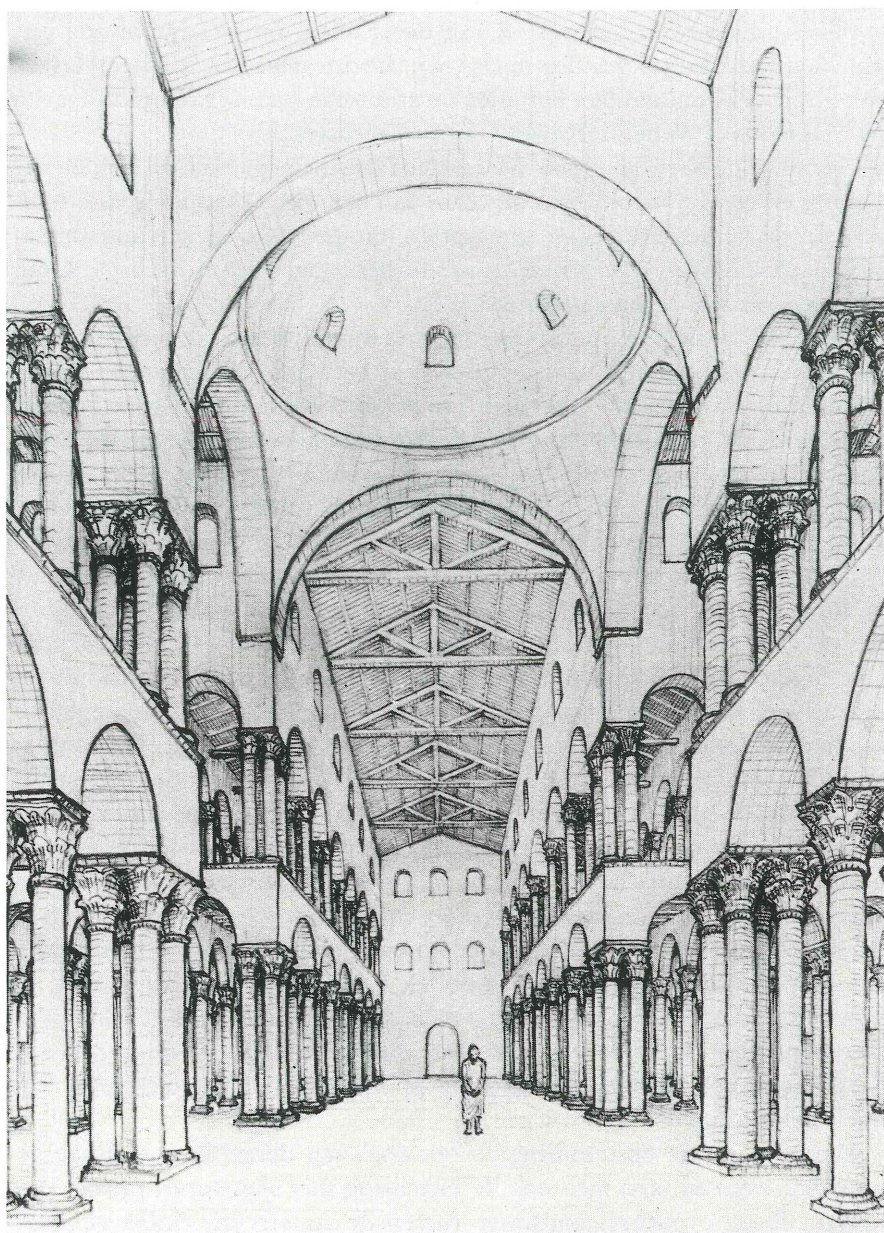


Fig. 49. Idem, binnenruimte, naar het westen gezien (G. Schneider).

3) een klaverbladvormig gebouw verbonden met de top van dit halfronde atrium.

4) talrijke gebouwen ten westen van de basilica, onder andere nog een wat kleinere basilica zonder apsis, een *baptisterium*, een kleiner vertrek met tongewelf, dat aan het complex de arabische naam Damous el Karita gaf (Damous = tunnel; „Karita” niet te verklaren).

5) een rond gebouw met een via brede trappen toegankelijke kelderverdieping en een bovenbouw in de vorm van een *tholos* (= open ronde tempel). In de kelderverdieping zijn waterleidingen gevonden, vandaar dat men dacht aan een *baptisterium*, maar in feite gaat het waarschijnlijk om een zgn. *ayasma*, een waterheilgdom.

Ondanks de slechte opgraving is het de moeite waard te proberen van een gebouwencomplex van dergelijke afmetingen de originele plattegrond te reconstrueren — het is de enige bekende negenschepige basilica ter wereld! Bij onze opmeting van de fundamenten en het opnemen van de architectuurfragmenten ben ik tot de volgende reconstructie van de basilica gekomen: zoals bij vele kerken van Karthago was het middenschip afgezet door een rij dubbele zuilen, terwijl de zijbeuken door verdere rijen van enkele zuilen werden ingedeeld. De zuilen waren maximaal 5 m. hoog en door arcaden met elkaar verbonden. Berekening van proporties en gegevens ontleend aan parallellen staan voorts een reconstructie van de opbouw toe. Daarbij moet men alweer galerijen boven de zijbeuken aannemen: de zuilen zijn daar iets gedrongener dan in de benedenverdieping, maar de positie en het aantal zuilen was gelijk. De basilica bezat in totaal 240 zuilen! Werkelijk aanschouwelijk wordt de reconstructie pas als men zich de binnenruimte door tekeningen drie-dimensionaal voorstelt: vooraan het atrium met de *triconchos*, dan de breed aangelegde basilica, waar de zijschepen getrapt naar het middenschip omhoog lopen. Daarachter de gebouwen die daaraan vast liggen: de tweede basilica en het ronde gebouw met de *tholos* er bovenop. Een blik vanuit de ingang liet het brede middenschip met de dubbele zuilen aan de zijkant zien, de soortgelijk gevormde zuilen van de galerijen, voorts de onderbreking van de colonnaden door het transept en de daardoor ontstane viering met de (hypothetische) koepel erop. Boven de schepen lag waarschijnlijk een open zoldering.

Wat was nu de bestemming en het doel van dergelijke prachtige gebouwen, waarbij men zich nog de inrichting met *opus sectile*, mozaïeken, kerkmeubels, eventueel gordijnen tussen de zuilen, enz. moet voorstellen? Was b.v. de Damous el Karita *de* of één van de kathedralen van Karthago? (zoals enkele geleerden veronderstellen, omdat deze kerk de grootste van Karthago was en ook een *baptisterium* bezat). Beslist niet!

Alle drie zoëven behandelde kerken buiten de muren waren *memoria*-kerken, de eerste misschien van de hl. Cyprianus, de tweede van Perpetua en Felicitas; van de derde, Damous el-Karita is het niet bekend om welke martelaren het gaat. Bij deze kerk is de dispositie heel typisch voor een *memoria*-kerk: het cultusobjekt, dus het graf of de relieken, was waarschijnlijk in de *triconchos* opgeborgen; daaraan sluit het *atrium* aan, daaraan de grote kerk met galerijen, ruimte biedend aan vele mensen. Achter de kerk lag een *baptiserium*. *Baptisteria* hoorden in de vroegchristelijke tijd niet alleen bij kathedralen, maar ook bij *memoria*-kerken. Daarvoor hebben we vooral ook in en om Rome talrijke voorbeelden. Deze *baptisteria* werden niet voor dopen van de gemeenteleden gebruikt, maar voor pelgrims, die *ad sanctos* gedoopt werden.

Het ronde gebouw aan de westkant van het complex was waarschijnlijk niet een tweede *baptisterium* of een *martyrium* zoals gezegd wordt, maar een *ayasma*, een waterheilgdom. De combinatie van meer kultusplaatsen hoort bij een bedevaart-plaats evenals een klooster voor de verzorging van de pelgrims: enige van de aangrenzende gebouwen namelijk zijn ook als resten van kloosters te verklaren.

Het woud van 240 zuilen in de Damous el-Karita doet enerzijds aan moskeeën, anderzijds aan laatromaanse of gotische kerken denken. De eerste associatie is beslist verkeerd, omdat de veelschepigheid van de moskee een heel andere wordingsgeschiedenis heeft: de moskee is namelijk ontstaan uit een vermenigvuldiging van hofportieken. De tweede associatie, d.w.z. die met laatromaanse en gotische kerken, is niet zo onjuist, omdat men in Noord-Afrika voorbeelden van vroegchristelijke architectuur gevonden heeft zoals deze elders verloren gegaan zijn, met name in Gallië en Spanje, waar door de continuïteit van het christendom, door voortdurende vernieuwing van de kerken meer vroege kerken verwoest werden dan door de islamitische veroveringen in het zuidelijke Middellandse Zeegebied. De vroegchristelijke kerken van Noord-Afrika, en i.h.b. die van Karthago zijn dus een overblijfsel van een wereld, die niet meer bestaat, maar dergelijke gebouwen zoals ik zojuist beschreven heb, waren er zeker ook in Spanje en Gallië. Er zijn schriftelijke bronnen bekend, b.v. van Gregorius van Tours, die hieraan doen denken.

Hoe komt nu de verbinding van noordafrikaanse en romaanse kerken tot stand? Zeker niet direct. Wij betogen ook niet dat er invloed was van Noord-Afrika op West-Europa, maar wel een paralelliteit, met name in de 6de eeuw. De gelijkvormigheid tussen de romaanse en de vroegchristelijke kerken bestaat dus, omdat de romaanse architectuur op een vroegchristelijke basis berust. De kennis van de noordafrikaanse archi-

tectuur biedt nu de mogelijkheid om door conclusies, gebaseerd op analogie, ook in West-Europa vroege fasen van architectuur te veronderstellen, die niet meer bewaard zijn.

Wij kunnen vaststellen dat de meeste kerken van Karthago uit de byzantijnse tijd, d.w.z. uit de 6de eeuw stammen; deze gebouwen hebben natuurlijk oudere voorgangers vervangen. Dit laat zien dat Keizer Justinianus en zijn opvolger de grootste stad na Rome in het westelijk gedeelte van het oost-romeinse rijk, liet herbouwen, en met op grote schaal georganiseerde missie-activiteiten het religieuze leven in de orthodoxe zin in Noord-Afrika en met name in Karthago herstelde.

Nijmegen, augustus 1983

JÜRGEN CHRISTERN†

* Niet lang na de voltooiing van het manuscript van deze bijdrage is Prof. dr. Jürgen Christern, in september 1983, overleden. Ex Oriente Lux beschouwt het als een voorrecht de uitgewerkte tekst van zijn op onze studiedag gehouden referaat hier, postuum, te kunnen publiceren, nu ook ter nagedachtenis aan deze grote kenner van de oudchristelijke kunst.

Bibliografie

- A. Audollent, *Karthage romaine* (1901).
 B. Boyadjeve, „La rotonde souterraine de Damous el Karita à Carthage à la lumière de nouvelles données”, in: *Atti del IX congresso intern. di archeologia cristiana*, vol. 2.
Bulletin du Centre d'études et de documentation archéologique de la conservation de Carthage. 4 vol. (1978-1981 = CEDAC; met bibliografie).
 F. Cabrol, H. Leclercq, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1907 v.), s.v. „Carthage, Archéologie”, vol. 2/2 col. 2190vv.
 G. Caputo, „Tunisia, Cartagine e apello UNESCO. Un decennio ricerche archeologiche CNR”, in: *Quaderni de „La ricerca scientifica”*, vol. 100/1, 210v.
 J. Christern, „Emporenkirchen in Nordafrika”, in: *Akten des 7. Intern. Kongresses für Christliche Archäologie, Trier 1965* (Berlin/Vatikanstadt 1969), 470v.
 Idem, „Oströmische Kirchen in Nordafrika”, in: *Byzantinische Zeitschrift* vol. 62 (1969), 287v.
 Idem, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 2 (1978) kol. 1150v., s.v. „Carthago”.
 Idem, „Nordafrika”, in: B. Brenk, *Spätantike und Frühes Christentum* (Propyläen-Kunstgeschichte, tv. Bd. 1, 1977).
 F. M. Clover, „Carthage in the age of Augustine”, in: *Excavations at Carthage conducted by University of Michigan*, Vol. 4 (1978), 1v.
 N. Duval, „Notes d'épigraphie chrétienne africaine. Redemptus, Archidiacre régional de Carthage à l'époque byzantine”, in: *Carthago*, vol. 7 (1955/1958), 191v.
 Idem, „Les monuments chrétiens de Carthage”, in: *Mélanges de l'école française de Rome = Antiquité*, vol. 84/2 (1972), 1072v.
 Idem, *Les monuments chrétiens à deux absides* 2 vol. (1971-1973).
 Idem, „Art paléochrétien. Les monuments chrétiens de Carthage. Nouvelles basiliques urbaines. État de question”, in: *Bulletin monumental* 1979, 377v.
 Idem, A. Lézine, „Nécropole chrétienne et baptistère souterrain à Carthage”, in: *Cahiers archéologiques*, vol. 10 (1959), 71v.
 W. H. C. Friend, „The early Christian church in Carthage”, in: *Excavations at Carthage conducted by University of Michigan*, vol. 3 (1976), 21v.

- Idem, J. H. Humprey, „Bronze cross and Christian inscription”, in: *Excavations at Carthage conducted by University of Michigan*, vol. 3 (1976), 167v.
- S. Lancel, „Nouvelles fouilles de la mission française à Carthage sur la colline de Byrsa”, in: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (CRAI)* 1976, 60v.
- G. Lapeyre, J. Ferron, „Carthage, chrétienne”, in: *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastique* vol. 11 (1948), kol. 1149v.
- J. Mesnage, *l'Afrique chrétienne* (1912), 1v.
- M. Pinard, „Les chapiteux à beliers et à aigles de Damous-el-Karita”, in: *Cahiers de Byrsa* 1960/61, 37v.
- P. Senay, M. Beaugegard, „Monument circulaire de Carthage. Rapport préliminaire des fouilles 1979”, in: *Cahiers des études anciennes*, vol. 11, 109v.; 12, 13.
- J. Vaultrin, „Les basiliques chrétiennes de Carthage”, in: *Revue africaine* vol. 73 (1932) 181v.; 74 (1933) 118v.
- C. M. Wells, „Canadian Excavations at Carthage, Site 2: The Theodosian Wall”, in: *Current Anthropology* vol. 19/2, 390v.

„SALAMMBÔ”

In 241 v. Chr. eindigde de eerste punische oorlog. Rome had Karthago bevochten en had gewonnen. Dat betekende het begin van het einde van Karthago's macht op de zeeën van de oude wereld. Rome nam die macht over. De oorlog was gevoerd om het bezit van Sicilië, waar Karthago heerste. Hamilcar Barcas, de vader van Hannibal, had het eiland verdedigd met een troepenmacht die voor een groot deel uit huurlingen bestond. Na de nederlaag werden de troepen naar Karthago verscheept, waar zij hun soldij zouden ontvangen. Toen de huurlingen daar eenmaal waren, bleek de soldij niet zo hoog te zijn als zij verwachtten. Zij sloegen aan het muiten en sleepten in hun strijd de onderhorigen in het lybische achterland mee, die een kans zagen zich zo aan hun harde, karthaagse meesters te ontworstelen. Hamilcar, eens de aanvoerder van de huurlingen, wist na drie jaar aan deze burgeroorlog een einde te maken. Er was toen een bloedige strijd gestreden, die door slechts weinige huurlingen is overleefd.

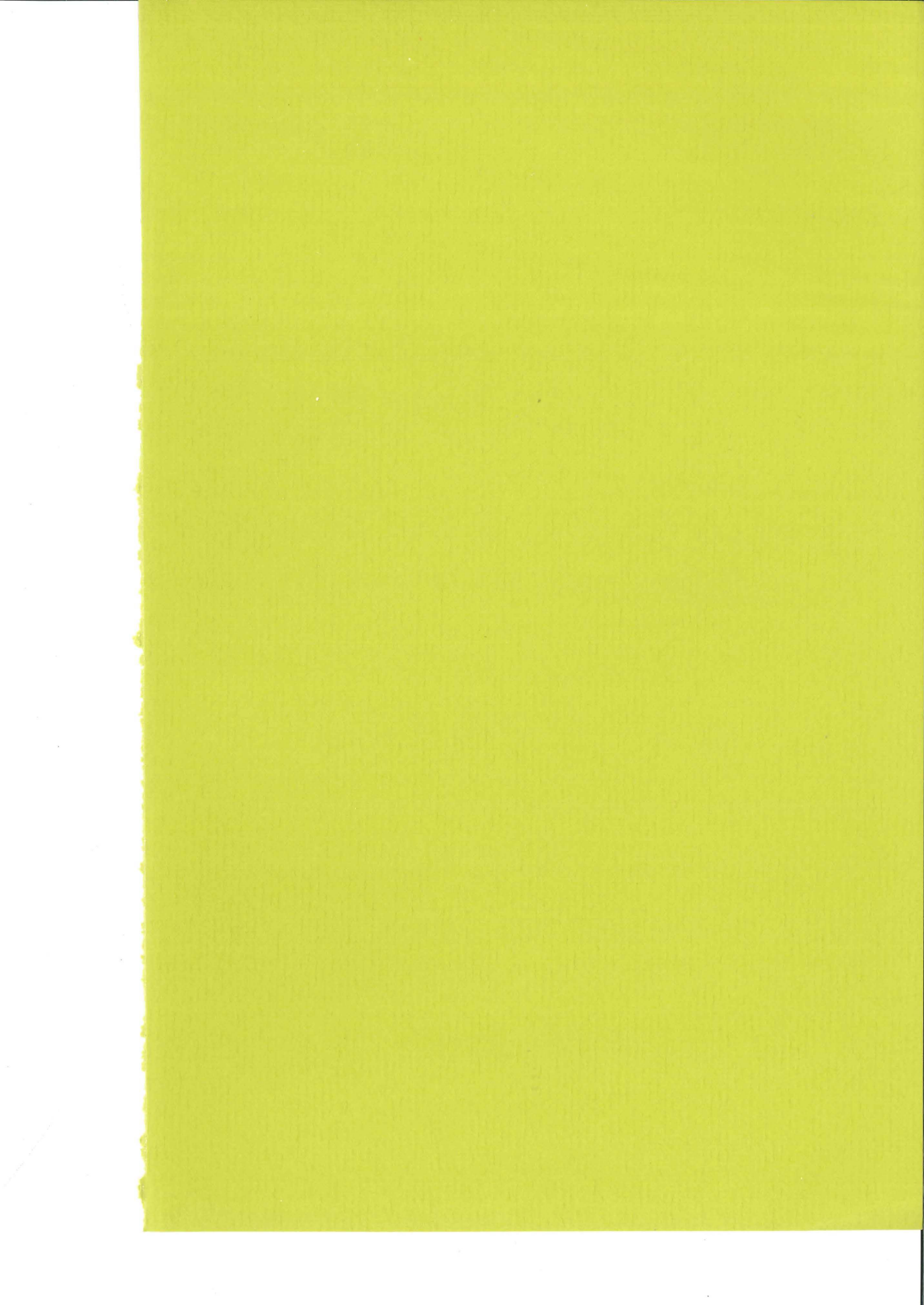
In 1857 houdt de franse schrijver Gustave Flaubert zich, zoals hij in een brief schrijft, bezig met een „archeologisch onderzoek naar één van de minst bekende tijdperken uit de oudheid, onderzoek dat de voorbereiding is van iets anders, een roman die in de derde eeuw voor Christus speelt”. Pas in 1862 is het boek klaar: *Salammô*. De roman heeft groot succes gehad (zij is ook in het nederlands vertaald) en heeft daardoor bij de lezers een bepaald beeld van Karthago opgeroepen, een romantisch beeld met schokkende scènes. Flaubert heeft vijf jaar nodig gehad om alle bouwstenen bij elkaar te krijgen. Hij heeft diepgaand historisch en archeologisch onderzoek verricht en heeft zelfs Tunesië bezocht, nadat hij het Nabije Oosten al eerder, in 1849/51, had bereisd. In zijn boek reconstru-

eert hij de stad en haar leven. Het is moeilijk om Karthago na lezing van de roman anders te zien dan Flaubert haar heeft beschreven. Maar historisch was het anders, en dat was één van de redenen, dat er naast het succes zo'n felle kritiek opkwam.

Het hoofdonderwerp van het boek is de oorlog tussen Karthago en de huurlingen. Daar doorheen is een verhaal gevlochten, dat eigenlijk niet zo belangrijk is. Hoofdpersonen zijn daarin Salammbô, dochter van Hamilcar, en Mâtho, een Lybiër, aanvoerder van de huursoldaten. In het kort kan het verhaal als volgt worden weergegeven. Het begint in Karthago in de tuinen van Hamilcar, waar de soldaten zich op uitnodiging van de Raad van Honderd van Karthago tegoed doen aan een groot festijn. De Raad wist dat zij de soldij niet volledig zou kunnen (en willen!) uitbetalen, en hoopte zo de troepen rustig te houden. Hamilcar was toch nog niet uit Sicilië teruggekeerd. Als het feest uit de hand loopt verschijnt Salammbô. Zij maakt grote indruk op de huurlingen, vooral op Mâtho, die een alles overheersende liefde voor haar opvat. Enige dagen later worden de troepen om verdere ongeregeldheden te voorkomen de stad uitgeloodst onder het voorwendsel, dat zij daar hun soldij zullen ontvangen. Als dat weer niet gebeurt keren de huurlingen, die zich bedregen voelen terug en slaan het beleg voor Karthago. Maar Karthago is sterk. Zij ontleent haar kracht aan de heilige sluier van Tanit, godin van hemel, aarde en al wat daar onder is. Om de krijgskansen te doen keren steelt Mâtho op een nacht de sluier. De oorlog wordt desondanks steeds grimziger voor beide partijen. Als dit een paar jaar is doorgegaan, besluit Salammbô de sluier uit het vijandelijke kamp terug te halen. Dat lukt, maar de strijd wordt er niet minder verschrikkelijk door. Karthago twijfelt aan de macht van Tanit, die nu toch haar sluier terug heeft. De stad wordt zelfs van haar watertoevoer afgesneden, daar de huurlingen het aquaduct onklaar hebben gemaakt, zodat zij verdorst. Nu herinneren de Karthagers zich dat zij hun jaarlijkse tribuut voor de god Melkart van Tyrus niet naar Phoenicië hadden gezonden. Dit was dus zijn wraak! Er wordt tot een zoenoffer besloten: de kinderen van Karthago's edelen moeten „door het vuur gaan”. Zij moeten levend worden verbrand in de armen van het bronzen beeld van Moloch, de verslindende zonnegod. Ook Hamilcar's zoon Hannibal zou zijn geofferd, ware het niet dat Hamilcar nog snel een slavenkind onderschoof. Moloch toont zich verzoend door het offer: de volgende nacht stroomt de regen neer; Karthago schept nieuwe moed. Inderdaad komt tenslotte een keer in de strijd. Hamilcar ziet kans het huurlingenleger in een keteldal in te sluiten en daar te laten doodhongereren. Mâtho, die gevangen was gemaakt, wordt tot besluit van

de oorlog als publiek vermaak in Karthago gelyocht. Salammbô, die niet geheel ongevoelig was gebleven voor Mâtho, sterft bij het zien van zijn dood, waarmee het boek eindigt.

Wat waren Flaubert's bronnen? In zijn tijd (1857) werden in Karthago de eerste stelselmatige opgravingen verricht, maar pracht en praal werd er niet gevonden. En wat er werd gevonden behoorde bijna geheel tot het latere, romeinse Karthago. Flaubert moest zich voornamelijk verlaten op verspreide vondsten en schriftelijke bronnen en verhandelingen. Conscientieus als hij was, heeft hij bij zijn boek een soort catalogus van zijn bronnen gemaakt: „Salammbô, sources et méthodes”, in 1971 voor het eerst compleet uitgegeven. Hij heeft alles gebruikt wat hem maar enigszins een beeld kon geven van de karthaagse, dan wel punische, dan wel phoenicische samenleving. Was dat niet voldoende, dan gebruikte hij gegevens uit bronnen betrekking hebbend op andere landen, zoals het Oude Testament, en maakte vergelijkingen met het egyptische en tunesische leven en landschap. Ieder détail is gebaseerd op diepgaand onderzoek. Om enkele bronnen uit de oudheid te noemen: Polybius, die de huurlingenoorlog beschrijft; Appianus, die Flaubert de topografie van Karthago verschaft; verder b.v. Herodotus, Diodorus Siculus, Strabo, Livius, Plinius, Theophrastus, ook Cornelius Nepos met zijn leven van Hamilcar. Flaubert heeft alle wetenschappelijke verhandelingen doorgenomen, die in zijn tijd bereikbaar waren. Toch, als het boek uitkomt, wordt hem de bitterste kritiek niet bespaard, zowel op literaire gronden als op archeologische en historische. Flaubert wordt verweten een Karthago te hebben opgebouwd dat nooit heeft bestaan. Het aquaduct, dat zo'n belangrijke rol speelt, is er nooit geweest. Salammbô is ook niet historisch; het beeld van Moloch zag er anders uit. Vele van dit soort grote en kleine voorbeelden van verkeerde interpretatie, van geschiedvervalsing, van op hol geslagen fantasie werden de schrijver voor de voeten geworpen. Salammbô mocht zo geschreven geen historische roman worden genoemd. Maar het is de vraag of Flaubert werkelijk een historische roman in de ware zin des woords heeft willen schrijven. Zijn „fouten” zijn niet te verklaren uit een gebrek aan historische documentatie. Flaubert heeft zich juist tot in de kleinste details verdiept om bij iedere beschrijving een beeld op te roepen, hoe het had kunnen zijn. Daarbij staat het een romanschrijver vrij de geschiedenis enigszins naar zijn hand te zetten. Archeologen en historici kunnen nauwgezet en stap voor stap proberen Karthago's beschaving te ontrafelen, maar Flaubert heeft hier bovenuit een visioen getoverd, dat zolang zijn boek wordt gelezen, de lezer het idee geeft iets van Karthago te hebben meebeleefd.



Publicaties van „Ex Oriente Lux”, te bestellen bij het genootschap of in de boekhandel

„Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch
Genootschap Ex Oriente Lux”

12. J. M. A. JANSSEN, *Egyptische Oudheden verzameld door W. A. van Leer* (1957; 40 p., 18 pl.) f 25.—
De collectie bevindt zich in het Allard Pierson Museum te Amsterdam.
- 14, 17, 18, 22. B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus, I-IV* (1963-1982; 581 p., 71 fig.) f 140.—
Een groots opgezette studie gewijd aan de voorstellingen die in de oude wereld (Oude Nabije Oosten en antieke beschavingen) leefden over geboorte en ontstaan van het leven. De tot dusver verschenen delen behandelen, op basis van een zeer rijk bronnenmateriaal, de opvattingen inzake de geslachtsorganen, het (scheppende) woord, het zaad (het aandeel van man en vrouw in de vrucht), de bezieling en de vorming (kiem, kiemkrachten, lichaam). (Deel IV, 224 p., los f 65.—)
16. J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in arameese teksten* (1968; 71 p., 4 pl.) f 25.—
Behandelt de oud-aramese periode en de godsdiensten van de Nabateërs, van Palmyra, en van Hatra.
19. J. ZANDEE, *‘The Teachings of Silvanus’ and Clement of Alexandria. A new document of Alexandrian Theology* (1977; 173 p.) f 55.—
Een analyse van een tractaat behorende tot de tekstvondst van Nag Hammadi tegen de achtergrond van het gehelleniseerde Christendom van de 2e eeuw. Clemens of ‘Silvanus’ leveren bewijzen voor een synthese tussen christelijke theologie en filosofische en ethische voorstellingen van de laat-stoïcijnse en middel-platonische filosofie.
20. R. BORGER, *Drei Klassizisten: Alma Tadema, Ebers, Vosmaer. Mit einer Bibliographie der Werke Alma Tadema’s* (1978, 54 p., 3 pl.) f 30.—
Een schets van leven en werk van Lourens Alma Tadema, één van de meest succesvolle schilders uit het victoriaanse tijdperk, die de onderwerpen voor zijn (meer dan 400) schilderijen vooral vond in het oude Egypte en de klassieke oudheid.
21. M. STOL, *On trees, mountains, and millstones in the Ancient Near East* (1979; 116p.) f 40.—
Een filologische en kulturhistorische studie over een aantal realia in het Oude Nabije Oosten, met gebruikmaking van zeer uiteenlopend antiek bronnenmateriaal. Krachtens hun namen, aard en verspreiding (in ruimte en tijd) samenhangende grootheden die onderzocht worden zijn o.a. pistachio en terebinth, balsem en andere geneeskrachtige harsen (mastic, galbanum, e.d.), ebbenhout, gesteenten en bergen.
23. M. STOL, *Geboorte en zwangerschap bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116p.) f 45.—
Een studie over voorstellingen, gebruiken en tradities rond de geboorte, met gebruikmaking van veelsoortig tekstmateriaal. De schrijver behandelt o.a. terminologie, folklore, rechtsgewoonten, ideeën over conceptie en zwangerschap, bezweringen, omina, geneeskunst. Een bijdrage van Drs Wiggemann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby’s heeft voorzien (bezweringen, amuletten).
24. K. R. VEENHOF (ed.), *Schrijvend Verleden. Documenten uit het Oude Nabije Oosten vertaald en toegelicht* (1983; 452p., 25 ill.; geb.) f 69.—
Jubileumuitgave in 52 hoofdstukken met teksten uit vele gebieden, in vele talen en in tal van genres, tussen ca. 2500 v.Chr. en 500 n.Chr.