

PHOENIX H O E N I X



42,2
1996

EX ORIENTE
LUX
LEIDEN 1996

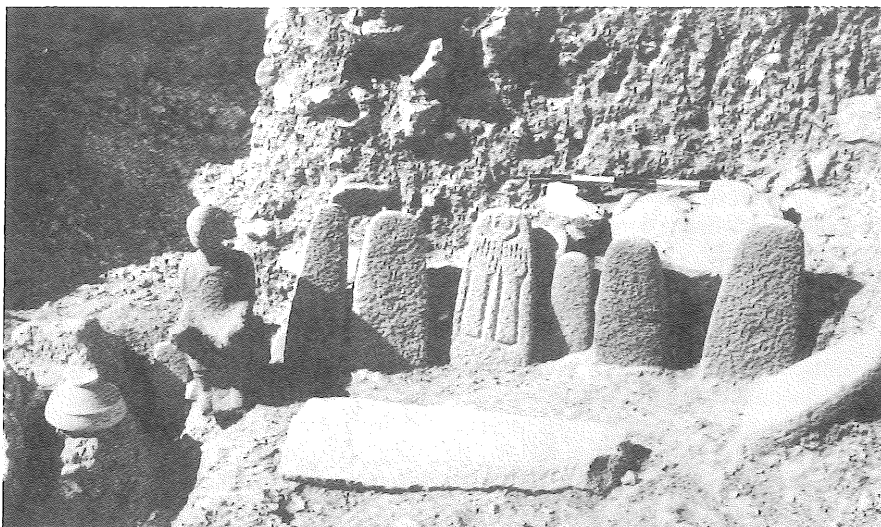
Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Mevr. D.A.M. Hendriks-Hoek, Borgesiuslaan 45, 3818 JV Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Drs. F.A. Tjerkstra, Oude Turfmarkt 129, 1012 GC Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. M.M. Bos-Leblanc, Utrechtseweg 292, 6812 AR Arnhem
DORDRECHT	Mevr. I.B.J. Willems-Groenendaal, Pr. Julianaweg 20, 3314 KT Dordrecht
EINDHOVEN	D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven
FRIESLAND	Mevr. Dr. M. Hommema-Van Eek, Paulus Potterstraat 32, 8932 KL Leeuwarden
's-GRAVENHAGE	Mevr. J.M. de Munck, De Sav. Lohmannlaan 21, 2566 AG 's-Gravenhage
GRONINGEN	Mevr. Drs. G.J.C. Labuschagne, Blekenweg 35, 9753 JM Haren
HAARLEM	Mevr. R.M. Schaap-Fictoor, Boerlagestraat 8, 2041 VE Zandvoort
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Colignylaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. drs. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEUWARDEN	Mw. Dr. M. Hommema-van Eek, P. Potterstraat 32, 8932 KL Leeuwarden
LEIDEN	W. Burggraaff, Maredijk 111, 2316 VW Leiden
MAASTRICHT	Drs. P.J.I. Flaton, Observantenweg 17, 6212 EN Maastricht
NIJMEGEN	Drs. S.F. van der Kooi, Prof. v.d. Veldenstr. 29, 6524 PN Nijmegen
ROTTERDAM	F. van Koppen, Zestienhovensekade 65, 3043 KJ Rotterdam
TWENTE	Mevr. Drs. M.Ch. Leeuwenburg-Bugge, Van den Vondelstraat 5, 7471 XV Goor
UTRECHT	P.S.F. van Keulen, R. Wallenberglaan 122, 3572 WR Utrecht
ZUTPHEN	Mevr. I.M. Rebergen, Oude Wand 49, 7201 LK Zutphen
BELGIË	Prof. Dr. E. Haerinck, Vakgebied Archeologie v/h. Nabije Oosten, St. Pietersplein 6, B-9000 Gent

Algemeen Secretariaat: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden, tel. 071-5272016 (alleen dinsdagochtend), postgiro 229501.

Omslag: Palmyreens bas-reliëf van moeder en dochter (begin 3de eeuw n. Chr.); fungeerde oorspronkelijk als afsluitplaat van een grafnis. De tekst rechts luidt: 'Helaas, de dochter van Wahiba, Shalmat; de tekst links, op het kleed van het meisje, luidt: 'Aqimat, helaas'. Collectie Rijksmuseum van Oudheden, Leiden.

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Rij van grotendeels ongedecoreerde staande stenen in een heiligdom te Hazor uit de Late Bronstijd. Waarschijnlijk representeren deze stenen een groep voorouders (uit: ANEP, pl. 871). Fig. 2 behorende bij de bijdrage van Klaas SPRONK in dit nummer.

HET DODENRIJK

INHOUD

Personalia Orientalia	58
Veerlieden en andere onaangename personen in het Egyptisch hiernamaals	HARCO WILLEMS 60
Ideeën over de doden en het leven na de dood in het Bijbelse Israël	KLAAS SPRONK 78
Het Sumerische dodenrijk	DINA KATZ 91
Een dodenrijk voor een koning in het Hettitisch hiernamaals	THEO P.J. VAN DEN HOUT 104

PHENIX

is een bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt driemaal per jaar in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van M. L. FOLMER, C. H. J. DE GEUS, Th. P. J. VAN DEN HOUT, A. A. LOOSE (eindredacteur), W. H. VAN SOLDT en L. M. J. ZONHOVEN.

De contributie voor het Genootschap bedraagt fl. 45,— per jaar (1 april-31 maart), voor jeugdleden tot 25 jaar fl. 22,50. Hiervoor ontvangen de leden Phoenix en de Nieuwsbrief, worden zij uitgenodigd voor de door 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 Amersfoort, Amsterdam, Apeldoorn, Arnhem, Dordrecht, Eindhoven, Friesland, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leeuwarden, Leiden, Maastricht, Nijmegen, Rotterdam, Twente, Utrecht en Zutphen.

Het secretariaat van het Genootschap is gevestigd: Witte Singel 25 (gebouw 1173, 1ste etage) te Leiden; de secretaresse is als regel dinsdagochtend aanwezig; tel. 071-5272016. *Postadres*: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden. Bank: Amro Leiden, rek. n°. 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van Phoenix. Redactie Jaarbericht Ex Oriente Lux: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Dr. G. VAN DRIEL (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. K.R. VEENHOF, voorz. en redactie publ.; Prof. dr. M. STOL, secr.; Drs. L. M. J. ZONHOVEN, namens redactie *Phoenix*; Drs. W. HOVESTREYDT, penningm.; Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ, contact met afdelingen; Dr. D. J. W. MEIJER; Dr. J. DE ROOS, lezingenprogramma, Mevr. K. DUISTERMAAT, publicaties. In het Algemeen Bestuur hebben zitting: Prof. dr. A. SCHOORS (Leuven), Dr. C. H. J. DE GEUS (Groningen), Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (Voorschoten), Mevr. G. PIKET (Den Haag), Mevr. Drs. E. DE RANITZ-LABOUCHERE (Den Haag), Prof. dr. H. D. SCHNEIDER (Leiden).

Prof. Dr. E. HAERINCK, Vakgebied Archeologie v/h. Nabije Oosten, St. Pietersplein 6, B-9000 Gent, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen in Brussel, Gent en Leuven organiseert.

PERSONALIA ORIENTALIA

Op 22 juni 1995 promoveerde aan de Universiteit van Amsterdam mw. dr. G.P. Laan op het proefschrift: *Niet ten dode opgeschreven. Spreuk 71 uit het Egyptische Dodenboek*. Promotor was Dr. H. te Velde van de Rijksuniversiteit Groningen, copromotor was Prof. Dr. M.S.H.G. Heerma van Voss, emeritus hoogleraar in de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam. Spreuk 71 uit het Egyptische Dodenboek heeft vooral de verzekering van het leven na de dood in het hiernamaals ten doel, maar de spreuk was ook bedoeld om het leven van de eigenaar van het Dodenboek op aarde te verlengen. De betrokken goden spelen allen een belangrijke rol in het herscheppen van nieuw leven. In het tweede en laatste deel van de spreuk zijn de uitspraken over deze goden geperso-

nifiëerd en verschijnen als rechters en voltrekkers in een scene van het dodengericht, waarin bepaald wordt of de dode het hiernamaals mag betreden; echter, de dode heeft macht over hen, omdat hij hun namen kent.

Het proefschrift is niet in de boekhandel verkrijgbaar.

Op 29 februari 1996 promoveerde te Leiden Mevr. M.J.A. Wijntjes op het proefschrift: *'Spatial Form' in I en II Samuel en I Koningen 1 en 2*. Promotores waren Prof. dr. J. Hoftijzer en dr. P.F. Schmitz. In deze studie wordt de functie van tijd en ruimte in de verhalende teksten van de bijbelboeken I en II Samuel en I Koningen 1 en 2 onder de loep genomen. Hoewel de ordening van gebeurtenissen van de vertelde tijd in deze literaire compositie hoofdzakelijk chronologisch is, zijn er ook afwijkingen van de chronologie, gevallen waarin gebeurtenissen op het 'verkeerde' moment in de vertelde tijd staan. Tot deze afwijkingen behoren analepsis (terugblik), prolepsis (voorspelling), synchronisme, ellips (tijdssprong) en achronie (atemporaliteit). Deze afwijkingen worden door dr. Wijntjes aangeduid met het begrip 'spatial form', een begrip dat werd ontwikkeld voor de atemporaliteit die zo kenmerkend is voor de moderne experimentele roman van rond het begin van deze eeuw. Dr. Wijntjes tracht aldus aan te tonen dat de oudtestamentische vertelkunst kenmerken heeft die ook karakteristiek zijn voor de moderne literatuur.

Op 13 maart 1996 promoveerde aan de Rijksuniversiteit Leiden K. Donker van Heel op het proefschrift *Abnormal Hieratic and Early Demotic Texts Collected by the Theban Choachytes in the Reign of Amasis. Papyri from the Louvre Eisenlohr Lot*. Promotor was Prof. mr. P.W. Pestman. De papyri behoren tot een groep die in 1885 door de Franse egyptoloog Revillout voor het Louvre was aangekocht van de Heidelbergse Egyptoloog August Eisenlohr, die ze kort daarvoor in Karnak verworven had. Een deel wordt gevormd door het archief van een Thebaanse choachiet. Choachieten brachten plengoffers aan overledenen voor mensen die hiertoe zelf niet in staat waren. Ze werden hiervoor beloond met de offers of met een stuk land. De op deze en andere administratieve zaken betrekking hebbende teksten die hier gepubliceerd worden zijn deels geschreven in het "abnormaal-hiëratisch". Dit schrift is typisch voor de Thebaanse regio, maar juist in de tijd die dit archief bestrijkt wordt het verdrongen door het uit het Noorden afkomstige vroeg-Demotisch, een administratief schrift dat een ontwikkeling zal blijven doormaken tot in de Romeinse periode. Het archief stamt uit de tijd van Amasis, een koning uit de 26e dynastie van Sais, die van 568-533 geregeerd heeft.

VEERLIEDEN EN ANDERE ONAANGENAME PERSONEN IN HET EGYPTISCHE HIERNAMAALS

Harco WILLEMS

„O veerman, die Horus naar zijn Oog brengt, die Seth naar zijn testikels brengt, en die de bark naar Horus brengt wanneer zij (de bark) vlucht en neervalt in zijn tuin, nadat zij juist gered is uit handen van Seth! O veerman, breng (haar) naar mij toe!”

„Wie ben je?”

„Ik ben iemand die zijn vader liefheeft”.

„Welke dingen doe je (dan) voor hem dat je vader je liefheeft?”

„ (...) Ik heb zijn botten samengeknoopt en zijn ledematen vergaard, en (...) ik heb hem brood gegeven conform mijn wil, zodat de ‘magische’ kracht van zijn nabestaanden werkzaam voor hem is. Maak het (schip) nu klaar, het ligt immers bij de werf!”

„Maar het is nog niet uitgehold!”

„Hol het dan uit! Bouw het! Zet het in elkaar, samen met Sokar, samen met de Heer van de *Henu*-bark!”

Zo begint sarcofaagtekstspreek 398, die op de binnenkant van een aantal lijkkisten uit het Middenrijk (ca. 2000 v. Chr.) is geschreven. Hoewel onduidelijkheden, zeker bij eerste beschouwing, de boventoon voeren, lijkt het in ieder geval om een dialoog tussen een spreker en een veerman te gaan. De spreker is de overledene in de kist zelf, die op zijn tocht door het hiernamaals aan de oever van een water belandt, en die zijn reis dus alleen per schip kan voortzetten. De veerman toont zich echter niet van zins zijn medewerking te verlenen. Hij voert allerlei tegenwerpingen aan. Direct begrijpelijk is zijn argument aan het einde van de geciteerde passage, waar hij stelt dat het schip nog niet in bruikbare staat is. Even concreet is de tegenwerping van de overledene dat het schip dan maar snel moet worden afgebouwd.

Andere delen van de dialoog, die veel langer is dan het zojuist vertaalde gedeelte, zijn veel minder helder. Zowel de veerman als de overledene formuleren hun vraag-en-antwoordspel in raadselachtige termen. Toch waren deze zogenaamde „veermanspreuken” buitengewoon populair. Alleen al van spreuk 398 zijn twaalf varianten bekend, maar dit is bepaald niet de enig bekende veermanspreuk uit het Middenrijk. Andere zijn bijvoorbeeld spreuk 395 (7 varianten), spreuk 396 (1 variant), 397 (meer dan 10 varianten), 399 (2 varianten), en vele andere. Bovendien is de traditie van de veermanspreuken niet tot het Middenrijk beperkt. Vroegere en latere voorbeelden,

die later nog de revue zullen passeren, tonen wel aan dat de gesprekken met de veerman lange tijd tot de meest populaire genres in de Egyptische funeraire literatuur behoorden. In dit artikel wil ik een overzicht geven van de wijze waarop deze en verwante spreken de reis door het hiernamaals voorstellen en waarom de overledene hierover in dialoogvorm gestelde spreken werden meegegeven. Wij zullen hierbij niet alleen de reis van de overledene volgen, maar ook de ontwikkeling van de verklaringsmodellen die Egyptologen hiervoor in de loop der jaren naar voren hebben gebracht.

Ik heb zojuist de uitdrukking „reis van de overledene” niet alleen gebruikt omdat de teksten daar nu eenmaal over gaan, maar ook omdat in ons eigen taalgebruik soms over „de laatste reis” van een gestorvene wordt gesproken. Alvorens dieper op de materie in te gaan is het goed erop te wijzen dat wij daarmee iets geheel anders bedoelen dan de oude Egyptenaren. Voor hen ging het weliswaar om een reis, maar beslist niet om de laatste. Wanneer men Egyptische religieuze teksten leest, blijkt de dode namelijk vrijwel voortdurend op reis te zijn, waarbij vaak een — niet altijd even duidelijk — verband wordt gelegd met de beweging van de hemellichamen.

Een bekend complex van voorstellingen associeert hem met de zon. Naar Egyptische overtuiging werd de zon 's ochtends geboren aan de oostelijke horizon en voer hij in de loop van de dag in zijn „Dagbark” naar de westelijke horizon, waar hij als oude man stierf. Bovendien stapte hij daar over in de nachtbark die hem door de onderwereld (of, volgens andere voorstellingen, door de nachtelijke hemel) terugvoerde naar de oostelijke horizon, waar zijn mysterieuze regeneratie plaatsvond. Volgens vele teksten neemt de overledene aan dit wonder deel door zich bij de bemanning van de zonnegod te voegen, of zelfs door zich met de zonnegod te identificeren.

Elders wordt het bestaan van de dode gekoppeld aan dat van de maan, die weliswaar iedere maand van het nachtelijke firmament verdwijnt, maar die korte tijd later opnieuw verschijnt. Of de overledene wordt geïdentificeerd met de dode god Osiris, van wie het sterrenbeeld Orion een van de verschijningsvormen was. Dit zuidelijke sterrenbeeld is, zoals de meeste andere, niet gedurende het gehele jaar zichtbaar. Door de aardrotatie komt het gedurende een periode van zeventig dagen pas op als het al licht is. Anders gezegd: de constellatie verdwijnt voor die tijd van de nachtelijke sterrenhemel. Aangezien zeventig dagen toevallig (?) ook de traditionele duur van de balseming was, legde men hier soms een verband: Osiris (en de met hem geïdentificeerde dode) stierf, onderging een balsemingsperiode

van zeventig dagen, en bereikte daarna met de hernieuwde verschijning van Orion een nieuw leven.

Het is niet mogelijk, hier diep op deze thematiek in te gaan. Ik wil slechts één punt benadrukken. De drie zojuist besproken voorstellingen leggen alle een verband tussen het voortbestaan van een overledene en bewegingen van hemellichamen. Hoewel deze in verschillend tempo bewegen, is er een analogie in de wijze waarop zij dit doen: alle drie verschijnen zij aan het firmament, verdwijnen ze na een kortere of langere periode, en keren ze daarna weer. Net zoals de hemellichamen van tijd tot tijd opnieuw verschenen, werden de goden geacht zich periodiek te regenereren — net als de met hen geïdentificeerde dode. Hoewel het in de veermanspreuken niet mogelijk lijkt, een duidelijke correlatie te leggen met één van de zojuist genoemde hemellichamen, is ook hier zijn reis gemodelleerd volgens een eindeloze cyclus.¹

Verwijzingen naar het thema van de veerboot in het hiernamaals treffen we al aan in de Piramidenteksten. Dit zijn de spreuken die in de onderaardse ruimtes van piramides van het einde van het Oude Rijk (tussen circa 2350 en 2200 v. Chr.) werden aangebracht. Fig. 1 toont een overzicht van de grafkamer van koning Oenas, de eerste die Piramidenteksten liet aanbrengen.

De Piramidenteksten werden pas laat in de negentiende eeuw ontdekt. Tot die tijd was men er vanuit gegaan dat alle piramides onbeschreven waren. In 1881 echter slaagde de Fransman Gaston Maspero erin, de piramide van Oenas en enkele andere binnen te dringen. De ontdekking dat vele ervan met een onafzienbare hoeveelheid religieuze teksten waren beschreven behoorde tot de belangrijkste van zijn tijd, toen opzienbarende ontdekkingen toch vrijwel aan de orde van de dag waren. Al snel verschaft Maspero een uitgave van de teksten, een onderneming die aan het begin van deze eeuw werd herhaald door de Duitser Kurt Sethe.

Sedertdien heeft men zich intensief met de vraag beziggehouden waar deze teksten nu eigenlijk voor bedoeld waren. Sommige zijn evident van rituele aard, zoals de offerspreuken op de noordwand van de grafkamers. Maar de meeste spreuken heeft men lange tijd opgevat als 'Totenliteratuur' — zoals de term in de overwegend Duitse vakliteratuur luidt. Dodenliteratuur dus, die door de overledene kon worden gelezen, en die hem de

¹ Ik kan hier niet verder ingaan op vele andere voorstellingen, waarin de hemellichamen geen duidelijk rol spelen. De genoemde voorbeelden dienen slechts om het cyclische karakter van het leven in het hiernamaals ook voor de niet-specialist inzichtelijk te maken.

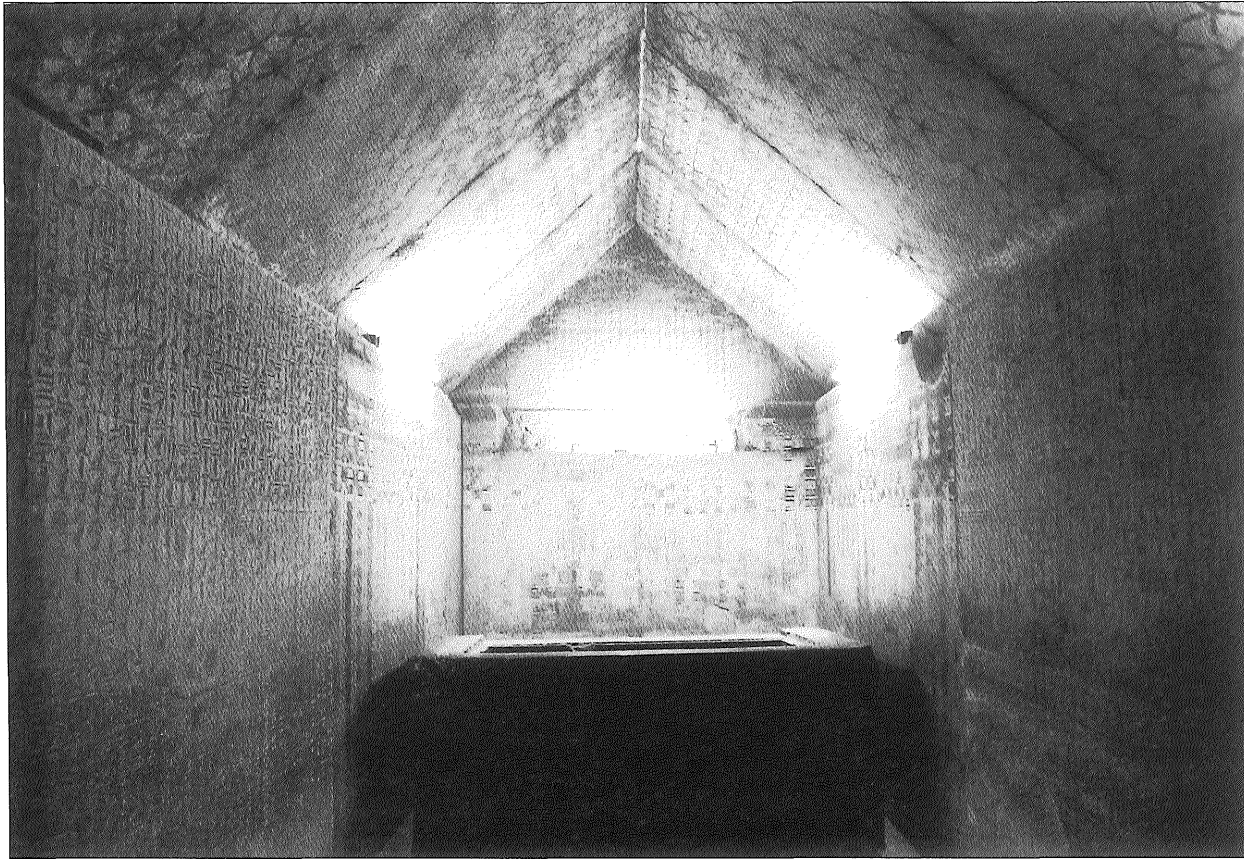


Fig. 1 — De grafkamer in de piramide van Oenias in Saqqara (V^e Dynastie). Uit: Henri STIERLIN, *De Bouwkunst van de Farao's* (Parijs/Alphen aan de Rijn, 1993), p. 47.

kennis verschaft waarmee hij veilig door het hiernamaals kon reizen. Nog altijd is dit een brede kring aangehangen opvatting.

De theologische achtergrond van de Piramideteksten is overwegend solair, dat wil zeggen, geworteld in de godsdienstige voorstellingen rond de zonnegod Re. Hierbij wordt een grote nadruk gelegd op de wederopstanding of wedergeboorte van de zonnegod wanneer hij 's ochtends aan de oostelijke horizon verschijnt. Dit is in vele gevallen ook de achtergrond van de vroegste verwijzingen naar de veerboot. Het schip wordt hier meestal nog als een rieten vlot voorgesteld, dat doorgaans met zonsopgang wordt geassocieerd. Uiteraard reist de dode koning, de eigenaar van de piramide, volgens deze spreuken met het vlot mee. Zo bereikt hij de Dagbark, waarin hij vanuit de horizon oprijst.

Maar er zijn ook al spreuken die het rietvlot niet noemen, en die in velerlei opzicht doen denken aan de passage waarmee dit artikel begon. Lees bijvoorbeeld Piramidetekstspreek 475, waar de overledene zegt:

„O veerman, breng dit naar Horus, breng zijn oog; breng dit naar Seth, breng zijn testikels. Moge het Oog van Horus opspringen nadat deze² was neergevallen aan de oostelijke horizon van de hemel. Deze koning Pepi moge met hem³ meespringen en deze koning Pepi moge aan de oostelijke zijde van de hemel reizen. Moge hij gaan en moge hij Re beschermen op de plaats van de goden die naar hun *ka*'s gegaan zijn ... Deze koning Pepi is gekomen, deze koning Pepi is vertrokken ..., nadat deze koning Pepi de hoogte van de hemel heeft bereikt. Hij zal niet worden tegengehouden door de Groten van het Witte Paleis bij *Mesqet* van de sterren. De dagbark wordt opgeroepen voor deze koning Pepi, want deze koning Pepi is degene die haar leeghoost”

Deze tekst lijkt in velerlei opzicht op de eerder geciteerde spreuk. Net als daar wordt bijvoorbeeld in verband met het halen van de veerboot een op het oog niet erg toepasselijke toespeling op het Oog van Horus en de testikels van Seth ingevoegd. Het feit dat deze eigenaardige passage steeds opnieuw voorkomt — er zijn veel meer voorbeelden te geven — suggereert echter dat er een intrinsiek verband met het thema van de spreuk is, d.w.z., met het brengen van de veerboot. We moeten ons de achtergrond vermoedelijk als volgt voorstellen.

Het Oog van Horus en de testikels van Seth spelen een grote rol in de mythes rond deze twee goden. Daarin is sprake van een conflict tussen Horus en Seth, waarvan de inzet het door Seth wederrechtelijk toegeëigende koningsschap van Egypte was. Nu en dan lezen we dat Horus via

² D.w.z.: Horus.

³ D.w.z.: het oog.

juridische weg poogde zijn recht te halen, maar vaak nam de strijd de vorm van fysiek geweld aan, waarbij Seth het Oog van Horus uitrukte en Horus op zijn beurt de ballen van Seth afsneed. In de overgeleverde bronnen speelt vooral het thema van de teruggave van het Oog aan Horus een grote rol. Dit werd niet alleen gezien als het herstel van het geschonden lichaam van de god, maar in hogere zin tevens als zijn overwinning. Op tal van manieren wordt de teruggave van het Oog daarom op metaforische wijze in verband gebracht met de aanbieding van de hem rechte toekomende kroon. In rituelen kan de term „Horusoog” bovendien nog in veel wijdere zin worden opgevat, doordat namelijk het aanbieden van een offer in theologische zin als de teruggave van het Oog van Horus wordt opgevat. De onuitgesproken gedachte hierachter is, dat de ontvanger van het offer — bijvoorbeeld een overledene — in de rol van Horus wordt geplaatst, die zijn Oog terugontvangt.

In de veermanspreuken gebeurt iets vergelijkbaars, want ook de veerboot wordt herhaaldelijk „het Oog van Horus” genoemd. Als de overledene in de zojuist vertaalde spreuk „O veerman, breng dit naar Horus, breng zijn oog” zegt, bedoelt hij dus niets anders dan dat de boot naar hem toe moet worden gebracht. In de vervolgzin gaat het om precies hetzelfde, alleen kiest de spreker een andere beeldspraak, waarbij hij zichzelf in de rol van Seth plaatst, die zijn testikels terugontvangt.

De ruimte ontbreekt hier om op alle problemen van de tekst even uitvoerig in te gaan. In algemene zin lijkt echter het volgende te worden gezegd. De overledene wil dat hem een veerboot wordt gebracht. Dit vervoermiddel heeft hij kennelijk nodig om te kunnen reizen „aan de oostzijde van de hemel” — dus dichtbij de plaats waar zon en sterren opkomen. Hij wil daarheen gaan om de zonnegod Re te beschermen, die verkeert op „de plaats van de goden, die naar hun ka’s zijn gegaan”. Deze uitdrukking is van elders bekend als een aanduiding van de overledenen. Op de plaats bij de oostelijke horizon waar Re moet worden beschermd zijn dus ook doden. Het is zelfs mogelijk dat Re, die na zonsondergang zelf als „dood” werd beschouwd, één van hen is.

De slotopmerkingen van de spreuk sluiten hier goed bij aan. De plaats *Mesqet* die hier wordt genoemd, duidt namelijk een regio bij de oostelijke horizon aan, die alleen over water kan worden bereikt, en van waaruit de sterren en de zon opgaan. Vóór zonsopgang heeft de zon nog geen nieuw leven bereikt en is hij dus nog dood.

Op het eiland *Mesqet* staat een gebouw dat tegen onbevoegden wordt bewaakt door goden. De tekst noemt dit gebouw „het Witte Paleis”, maar verder wordt er niets over gezegd. Wel horen we nog dat de Dagbark moet

worden geroepen, ongetwijfeld om de overledene in staat te stellen met de zon mee te reizen wanneer deze bij zonsopgang uit *Mesqet* vertrekt.

De reis van de overledene volgt dus een schema waarin duidelijk een aantal stadia kan worden herkend. De juist besproken tekst mag niet in alle opzichten helder zijn, andere veermanspreuken voegen zich naar hetzelfde schema.

- I. In het eerste stadium bevindt de dode zich in een gedeelte van het hiernamaals dat we ons kennelijk als land moeten voorstellen. Hij vraagt immers om een veerboot om verder te kunnen varen.
- II. Het tweede stadium is dat van de oversteek. Voor het water bestonden vele verschillende namen, waarvan er één „Meer van vernietiging” (Egyptisch *mr n ḥ3*) luidde. In de Egyptologie is voor dit water de benaming „kronkelige waterweg” („Winding Waterway”) gebruikelijk.
- III. Het derde stadium was de aankomst en het verblijf op het land aan de overkant van de kronkelige waterweg. We hebben gezien dat daar een gebouw stond dat beschermd werd door wakers. Ook voor deze regio bestond een veelheid van namen. We zijn al in enig detail ingegaan op de term *Mesqet*, maar de bekende termen „Rietveld” en „Offerveld” lijken grotendeels op dezelfde omgeving te slaan.
- IV. Het vierde stadium, na de succesvolle passage van *Mesqet*, was de voortzetting van de reis in het gevolg van de opgaande zon.

Deze gegevens kunnen uit de vertaalde en andere Piramidentekstspreuken worden afgeleid, maar ze gelden even goed voor de latere Sarcofaagteksten en voor het Dodenboek (hoofdstuk 99) uit het Nieuwe Rijk en later.

In één opzicht wijken de Piramidentekstspreuken echter van de latere veermanspreuken af. Piramidentekstspreuk 475 is een goed voorbeeld. In de woorden van de overleden koning klinkt niet de minste twijfel over het succesvolle verloop van zijn reis door. Ook blijkt nergens dat hij wordt tegengewerkt. In dit opzicht zijn de veermanspreuken uit het Middenrijk geheel anders. Deze latere teksten zijn steevast als dialogen vormgegeven, waarbij een of meer veerlieden als tegenspelers van de overledene figureren. Zij laten er geen twijfel over bestaan dat ze niet van plan zijn, hem van dienst te zijn. Ze lijken er zelfs een sinister genoegen in te scheppen, het hem zo moeilijk mogelijk te maken. Wanneer de overledene volgens sarcofaagtekstspreuk 397 de twee veerlieden Mahaf en Aken nadert, ligt Aken bijvoorbeeld te slapen, en beantwoordt Mahaf het verzoek hem te wekken met een eindeloze reeks tegenwerpingen. In eerste instantie hebben die betrekking op het schip: het zou geen zin hebben Aken te wekken, omdat het schip nog in aanbouw is en er allerlei essentiële onderdelen

ontbreken. Steeds noemt Mahaf er hier één van, waarop de dode echter een antwoord geeft dat dit probleem kan verhelpen. Het is een vreemde gedachtenwisseling. De dode deelt namelijk meestal niet mee waar het ontbrekende of defecte deel dan wel vandaan gehaald kan worden, maar hij indentificeert het object met bepaalde uit de mythologie bekende personen of episodes. De relatie tussen het object en de toespeling berust meestal op een woordspeling of op een vormovereenkomst — waarbij onze gebrekkige kennis van het Egyptische scheepvaartjargon en van de mythologie hinderlijke complicaties vormen. We luisteren een ogenblik mee:

(Mahaf:) „Er staat wind, maar het (schip) heeft geen mast!”

(overledene:) „Haal dan de penis van (de god) Babi, die nakomelingen maakt en die kalveren verwekt!”

(Mahaf:) „Waarom moet ik hem dan vastmaken?”

(overledene:) „Aan de dijen die de benen van elkaar scheiden”.

(Mahaf:) „En de stengen ervan?”

(overledene:) „Dat is de *nʿw*-slang die in de hand van (de god) Hemen is”.

(Mahaf:) „Waar moet ik die dan laten?”

(overledene:) „Breng hem aan in het water in het ruim”.

(Mahaf:) „En het zeil dan?”

(overledene:) „Dat is de *wʿb* die uit de stad *Swʿ* is gekomen en die Horus en de Ombiet (= Seth) kusten op Nieuwjaarsdag”.

Enz.

Nergens blijkt dat Mahaf op de antwoorden van de dode ingaat en het schip daadwerkelijk completeert; het lijkt er veeleer op dat het geconstateerde gebrek door het antwoord van de dode op magische wijze wordt verholpen. Nadat Mahaf tenslotte niet anders kan dan constateren dat het schip compleet is, lanceert hij een nieuwe serie vragen. Nu wenst hij nadere persoonlijke informatie over de dode.

Bezit hij eigenlijk wel zijn complete lichaam? Deze wonderlijke vraag slaat vermoedelijk op de mummificatie en de bijbehorende rituelen, die beogen de overledene voor zijn verblijf in het hiernamaals gereed te maken. Het spreekt vanzelf dat de dode deze vraag bevestigend kan beantwoorden.

En weet de overledene wel waar de reis precies heen gaat? Inderdaad blijkt dit het geval te zijn: hij wil naar het Rietveld reizen, en hoopt de oostelijke horizon te bereiken — de regio dus waar volgens Piramidentekstspreuk 475 *Mesqet* gelegen was.

Nu de overledene alle vragen bevredigend heeft beantwoord, antwoordt Mahaf op het verzoek nu eindelijk Aken te wekken dat de dode bij Mahaf eigenlijk aan het verkeerde adres is. „Hij (= Aken) wordt voor mij heus niet wakker!” De dode doet Mahaf echter een dreigend klinkende formule

aan de hand, die reeds effect blijkt te hebben voordat Mahaf hem heeft kunnen uitspreken. Onmiddellijk zegt Aken namelijk: „Wat is er aan de hand? Lag ik me daar toch te slapen!”

Eindelijk kan de dode zijn verzoek nu aan Aken zelf voorleggen, maar ook deze stelt een hele reeks vragen: over de identiteit van de dode, over het incomplete schip, over het reisdoel, en zelfs over de vraag of de overledene zijn vingers wel kan tellen. Pas nadat al deze vragen positief zijn beantwoord, kan de reis daadwerkelijk plaatsvinden, en steekt de overledene de kronkelige waterweg over.

Het voorafgaande overziend lijkt het wel, alsof de overledene een verhoor, of, beter nog, een soort examen wordt afgenomen. Dergelijke toetsingen zijn ook buiten de veermanspreuken gemeengoed, en om de veermanspreuken te kunnen begrijpen, is het nodig in het kort ook op de andere toetsingsteksten in te gaan.

De zogenaamde „vangnetspreuken” zijn nog het meest aan de veermanspreuken verwant. Ook in de vangnetspreuken (Sarcofaagtekstspreuken 473-480) moet de dode op zijn weg door het hiernamaals de kronkelige waterweg passeren. Welk vervoermiddel hij hier kiest is niet altijd duidelijk, maar gezien de thematiek van de tekst is het waarschijnlijk dat hij zijn reis onder meer als vogel of drijvend in het water denkt voort te zetten. In dit geval heeft hij uiteraard geen veerboot nodig, en weerspannige veerlieden spelen hier dan ook geen enkele rol. Nu is er echter een andere hindernis: demonen die pogen, doden in visnetten of klapnetten te vangen (zie afbeelding 2). De dode roept de vissers en vogelvangers aan, om hem door te laten:

„O Mahaf, vanger met het gespannen (net), jij, wiens hart machtig is, zoon van het net dat de aarde doorboort⁴, o vangers, o kinderen van hun vaders, die de vermoeiden⁵ opvissen: vang ze, de trekvogels! Maar mogen jullie mij niet in jullie netten vangen!”

Volgt een omvangrijke tekst, waarin de dode voor elk deel van het net een mythologisch equivalent weet te noemen — net zoals hij in de veermanspreuken voor elk scheepsonderdeel een mythologisch substituuut verschaft. Opvallend is dat Mahaf, die we reeds als veerman hebben leren kennen, hier tevens visser blijkt te zijn.

Zowel in veerman- als in vangnetspreuken wordt de vrije doorgang van de dode belemmerd. Dit gebeurt ook in een zeer groot aantal gesprekken

⁴ Kennelijk een toespeling op het vermogen, in de aarde begraven doden te vangen.

⁵ Hier kennelijk als behorend tot de categorie van verdoemde doden.

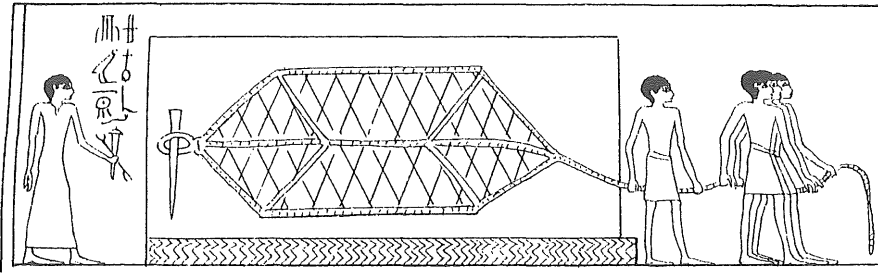


Fig. 2 — De vignetten bij Dodenboek 153A en 153B. Het eerste vignet toont een klapnet voor het vangen van vogels, het tweede een sleepnet voor de visvangst. Uit: E. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I* (Berlin, 1886), pl. CLXXVII.

met poortwachters, die weigeren de dode door te laten voordat hij hun naam en de naam van de onderdelen van de poort heeft genoemd. Sterker, niet zelden kunnen we lezen dat de overledene die faalt ten prooi zal vallen aan vuur, of aan stukken zal worden gesneden. Een enigszins vergelijkbare situatie doet zich voor in het beroemde hoofdstuk 125 uit het Dodenboek (zie afbeelding 3). Deze tekst is bekend als een weergave van het dodentribunaal dat de dode moet passeren om voort te kunnen leven. De berechting zelf is afgebeeld als de „weging van het hart”: het hart, dat ook de zetel van het morele besef is, wordt tegen de *mꜣꜥt*-veer, symbool van gerechtigheid, afgewogen. Alleen als het hart en de veer in evenwicht zijn, is de overledene gerechtigd tot een leven na de dood. Zo niet, dan wordt hij verslonden door een monster dat luistert naar de naam „Grote Verslindster”. Maar in dezelfde scène is ook een reeks van tweeënveertig „rechters” afgebeeld. Tot elk van hen richt de dode kort het woord, waarbij hij ontkent, bepaalde zonden te hebben begaan. Deze zogenaamde „negatieve bekentenis” vormt opnieuw een lijst antwoorden, en hoewel de vragen in de tekst zelf niet expliciet zijn weergegeven, is de verwantschap met de andere toetsingsteksten evident.

De negatieve bekentenis wordt doorgaans opgevat als een pleidooi dat de overledene voor zichzelf houdt. Maar het is opvallend dat priesters in de

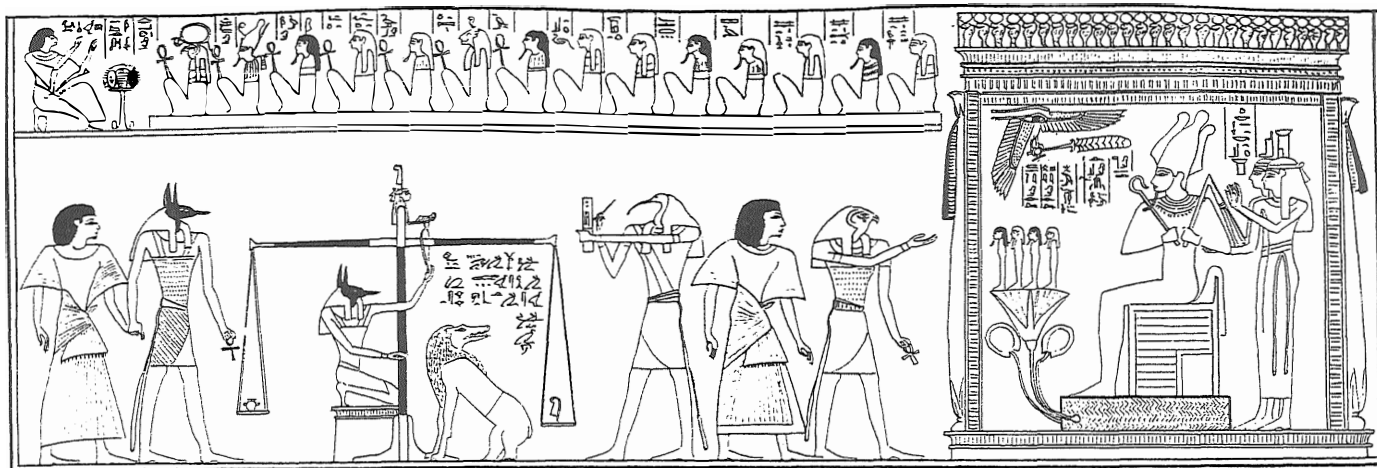


Fig. 3 — Het Dodengericht uit Dodenboek hoofdstuk 125. Rechts is de god Osiris te zien, die de dode wil bereiken. Voor hem staat de weegschaal, waarop de weging van het hart plaatsvindt. De overledene wordt door Anubis binnengeleid om bij de weging van het hart aanwezig te zijn. In het bovenste register is een verkorte weergave van de tweeënveertig dodenrechters te zien. In deze afbeelding zijn de poorten van de „Hal der Beide Waarheden” waar het tribunaal plaatsvindt niet zichtbaar. Uit: E. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I* (Berlin, 1886), pl. CXXXVI (versie A.g.).

Grieks-Romeinse tijd een soortgelijke verklaring aflegden wanneer zij de tempel betraden. Hier maakt de tekst deel uit van de wijding die zij moesten ondergaan. Op soortgelijke wijze zien we de overledene in Dodenboek hoofdstuk 125 vaak bij een deur afgebeeld. Dit suggereert dat de spreuk tenminste *mede* tot doel had de overledene te wijden alvorens hij een poort in het hiernamaals mocht passeren.

Tot slot komen we toetsingen tegen in een wonderlijk genre teksten dat we „poepspreuken” kunnen noemen. Deze zijn vooral in de Sarcofaagteksten uit het Middenrijk populair. Steeds gaat het erom dat de overledene wil eten en door zijn kwelgeesten in het hiernamaals uitwerpselen en urine krijgt voorgeschoteld. De overledene weigert dit te eten en er ontspint zich een uitvoerige ondervraging waarin hij moet aangeven wat hij dan wel wil eten, waar hij dat wil doen, waarom hij denkt daartoe gerechtigd te zijn, enzovoorts. Ook hier gaat het er kennelijk om, dat hij in zijn antwoorden een brede kennis van het leven in de mythologische wereld van het hiernamaals tentoon kan spreiden. Daarna krijgt hij wat hij verlangt.

Hierboven hebben we gezien dat de veermanspreuken in de Piramidenteksten van het Oude Rijk de dode koning doorgaans voorstellen als een indrukwekkende persoonlijkheid die ongehinderd door het hiernamaals reist — hoewel daar uitzonderingen op zijn. In de Sarcofaagteksten, het Dodenboek, en andere funeraire composities wordt daarentegen veel meer plaats ingeruimd voor de gruwelijkheden die de reis van de dode tot een abrupt einde zouden kunnen brengen. De Duitse Egyptoloog Hermann Kees heeft dit verschil sociologisch geduid. In zijn visie werden de Piramidenteksten voor de koning gecomponeerd door de grootste denkers die in de Egyptische priesterij te vinden waren. De Sarcofaagteksten daarentegen, die niet in koninklijke piramides maar op lijkkasten van privépersonen werden aangebracht, zouden een veel volkser perspectief bieden. Hier zouden ontleningen aan de koninklijke funeraire literatuur op ondeskundige en betrekkelijk willekeurige wijze zijn vermengd met ideeën zoals die onder „kleine luyden” circuleerden. Dezen ontbeerden de subtiliteit en het inzicht van de priesterij, en werden beheerst door angst voor wat hun na de dood zou kunnen overkomen. Zo zou de enorme variëteit te verklaren zijn waarmee vanaf de Sarcofaagteksten steeds nieuwe demonen en andere afschrikwekkende wezens op het toneel verschijnen.

Ook in de veermanspreuken onderkent Kees „volkse” elementen. Hij vermoedt dat de uitvoerige verwijzingen naar scheepsbouw niet aan de geest van een theoloog, maar aan die van het gewone volk moeten zijn ontsproten. Deze visie werd in de jaren zeventig krachtig ondersteund door

Dino Bidoli. In diens studie over de vangnetspreuken wordt gewezen op de nauwe relatie tussen deze teksten en de veermanspreuken. Hij knoopt aan bij Kees' opvatting dat de veermanspreuken geworteld waren in de belevingswereld van het gewone volk en tracht een context te vinden waarin de veermanspreuken op aarde toegepast zouden kunnen zijn. Hij vermoedt dat ze gebruikt werden door aardse veerlieden. Dezen zouden een gesloten beroepsgroep gevormd hebben, ongeveer zoals de gilden in het Middel-eeuwse Europa. Toetreding tot deze gilden was pas mogelijk na een gecompliceerd initiatieproces, waarbij de kandidaat werd onderworpen aan een passageritueel. In dit verband zou hem onder meer een verhoor zijn afgenomen dat sterk lijkt op het vraag-en-antwoordspel in de veerman-spreuken.

Helaas gaat deze interessante suggestie voorbij aan het bestaan van andere toetsingsteksten. Zeker in het geval van de poepspreuken is moeilijk voorstelbaar bij wat voor gilde deze soort teksten gebruikt zou moeten zijn. Bovendien doet Bidoli geen enkele poging, aan te tonen dat de door hem veronderstelde „gildes” in Egypte wel bestonden. Dit is geen gering bezwaar, want voor de periode waarin de veermanspreuken floreerden, is er geen spoor van bewijs voor het bestaan van zulke georganiseerde beroepsgroepen. Een verdere complicatie is dat het verhoor in de veerman-spreuken allerlei thema's aanroert die niets met het veronderstelde „volkse” karakter van de veermanspreuken te maken hebben. Steeds opnieuw worden regio's in het hiernamaals genoemd of vinden we verwijzingen naar funeraire rituelen die de reiziger voor zijn dode vader wil uitvoeren. Bidoli verklaart dergelijke passages door te veronderstellen dat ze niet tot het „originele” bestand van de veermanspreuken horen. Ze zouden pas zijn toegevoegd toen de teksten eenmaal een funeraire toepassing hadden gekregen. Maar ook hier ontbreekt elk bewijs. Sterker nog, de religieuze toespelingen die Bidoli als secundair beschouwt komen in alle veerman-spreuken voor, en zij volgen daarbij een gemeenschappelijk patroon.

De basis van Kees' en Bidoli's verklaringsmodel is in feite, dat de veermanspreuken „volks” zijn. Hun opvatting is ontsproten aan een wereld-beeld waarin theologische diepgang alleen aan leden van de maatschap-pelijke elite wordt toegedicht: de priesters die voor de koning funeraire teksten componeerden. Tegenover deze elite stelt Kees het volk dat door onredelijke angsten wordt beheerst en dat bizarre religieuze composities op zijn grafmonumenten laat aanbrengen.

Het is misschien niet zonder betekenis dat Kees, die Junker was, zelf uit de maatschappelijke topklaag voortkwam en dat hij, als nazi, politieke ideeën aanhing die ook in andere opzichten met groot gemak onoverbrugbare

scheidslijnen tussen verschillende bevolkingsgroepen trekt.⁶ Wat hij doet is thema's die *naar zijn smaak* „volks” zijn aan groepen van lagere sociale status toe te schrijven, overigens zonder dat hiervoor concrete aanwijzingen bestaan. In de eerste plaats valt op te merken dat de „volkse” Sarcofaagtekstspreek 397 voor het eerst bekend is uit een koninklijke piramide — wat dus regelrecht in tegenspraak is met Kees' overtuiging. Ten tweede komen de Sarcofaagteksten wel voor op lijkkasten van privépersonen, maar lang niet iedereen was in staat, zich een zo gedecoreerde kist te veroorloven. Deze teksten waren in de praktijk wel niet aan koningen voorbehouden, maar in ieder geval wel aan de Egyptische elite. De opmerkingen over de „volkse” aard van de veermanspreuken zeggen meer over Hermann Kees dan over de bedoeling van de teksten.

In werkelijkheid is de structuur van teksten van het toetsingstype lang niet zo incoherent als Kees het doet voorkomen. In zeer vele gevallen gaat het om het volgende: de overledene is op reis door het hiernamaals waar hij een gebouw hoopt te bereiken waar de dode god Osiris (of soms een andere godheid) verblijft.⁷ Dit gebouw lijkt steeds in de buurt van de oostelijke horizon gelocaliseerd te zijn.

Voorafgaand aan het bereiken van de ruimte vindt echter steeds een beproeving plaats (stadium II op p. 66). De overledene moet een soort „examen” afleggen om te tonen dat hij wel gerechtigd is, zijn bestemming te bereiken. Dit achterliggende model is vrijwel steeds hetzelfde, maar de concrete uitwerking ervan verschilt. De reis van de overledene kan een voortijdig einde bereiken wanneer de veerlieden hem niet overzetten, maar evengoed wanneer de „vangers” hem vangen in hun vis- of vogelnetten, of wanneer de poortwachters weigeren, hun poort te openen. We hebben gezien dat ook de Dodenboekspreek 125, de spreuk over het Dodengericht, tot doel heeft, poorten voor de dode te openen die voor anderen gesloten blijven. Het lijkt er dus sterk op dat de confrontatie met het dodentribunaal, met de poortwachters, de vissers en de veerlieden in het hiernamaals, slechts varianten van hetzelfde thema zijn.

Dit wordt op ondubbelzinnige wijze ondersteund door de rol van Mahaf. We hebben deze demon reeds leren kennen als veerman en als visser. Maar

⁶ Met nadruk wil ik opmerken dat er geen enkele aanwijzing is dat Bidoli aanhanger van dezelfde politieke stroming was als Kees. Bovendien heeft Bidoli door zijn vroege dood zijn boek niet zelf voor de druklegging gereed kunnen maken. Het is denkbaar dat hij tot andere gevolgtrekkingen was gekomen, als hij het boek behoorlijk had kunnen afwerken.

⁷ In de eerder behandelde Piramidentekstspreek 475 heet het gebouw „het Witte Paleis” en wordt het niet door Osiris, maar door Re bewoond.

we kennen hem ook onder een andere naam: Heref-Haef. Dat deze naam op dezelfde persoon slaat lijkt nauwelijks twijfel; Mahaf betekent „Hij die achterom kijkt”, Heref-Haef „Hij wiens gezicht achter hem is”. Aangezien beide namen regelmatig gebruikt worden als aanduiding van een veerman die kennelijk achterom kijkt, moet er wel van identiteit sprake zijn.

In één veermanspreuk, Piramidentekstspreek 519, wordt deze veerman nu tevens „Poortwachter van Osiris” genoemd. Tot slot valt op dat dezelfde Heref-Haef in Dodenboek hoofdstuk 125 één van de tweeënveertig dodenrechters is.

We zien dat de rollen van veerman, visser, dodenrechter en poortwachter kennelijk in elkaar overlopen. In dit licht lijkt de conclusie onontkoombaar dat de dode in het hiernamaals niet een doorlopend gevecht tegen allerlei verschillende vijanden te wachten stond, maar dat de vele gevaarlijke situaties die de teksten beschrijven slechts varianten van elkaar zijn: een stadium van beproeving dat de dode met succes moet doorstaan om het doel van zijn reis te bereiken.

Maar wat is dit doel? Kees noch Bidoli verschaffen hierover duidelijkheid. Toch zijn de veermanspreuken hierover tamelijk uitgesproken. Hetzelfde geldt trouwens voor de andere toetsingsteksten, maar ik zal me hier beperken tot wat de veermanspreuken te zeggen hebben.

In de passage die aan het begin van dit artikel in vertaling werd gegeven, zegt de reiziger: „Ik ben iemand die zijn vader liefheeft”. In Sarcofaagtekstspreek 397 komt hij op dit thema terug:

(overledene:) „Ik ben iemand die(n) zijn vader liefheeft, ik ben iemand die(n) zijn vader zeer lief heeft. Ik ben iemand die zijn vader wekt wanneer hij slaapt!”

(Mahaf:) „Zei je daar dat je naar de oostkant van de hemel wilde varen? Waarom wil je daarheen varen?”

(overledene:) „Ik zal zijn hoofd optillen, ik zal zijn voorhoofd verheffen”

De dode beweert dus naar zijn vader op weg te zijn. De verwijzingen naar diens slaap zijn ongetwijfeld een eufemisme voor de dood. Dat de vader dood is blijkt ook uit andere opmerkingen. Wanneer de dode zichzelf een beminde van zijn vader noemt doet dit denken aan de bekende Egyptische priestertitel $s3=f mri=f$, die in vertaling „zijn zoon, die(n) hij liefheeft” betekent. Trouwens, in sommige veermanspreuken zegt de dode met zoveel woorden dat hij de $s3=f mri=f$ -priester is. De taak van deze priester is, begrafenisrituelen voor de dode vader uit te voeren. Het is waarschijnlijk dat deze rituelen bedoeld zijn wanneer de reiziger in Sarcofaagtekstspreek 397 zegt: „Ik zal zijn hoofd optillen, ik zal zijn voorhoofd

verheffen”. Zeer duidelijk is in ieder geval de oudste versie van spreuk 397, die uit de piramide van koning Ibi stamt. Hier noemt de overledene onder de gunsten die hij zijn vader wil bewijzen het Mondopeningsritueel. Deze rite, waarmee de mummie opnieuw tot leven werd gewekt, behoorde tot de belangrijkste taken van de „beminde zoon”-priester.

In een aantal andere veermanspreuken geeft de overledene te kennen dat hij na zijn oversteek de ruimte bij de oostelijke horizon hoopt te betreden om daar zijn dode vader Osiris „te zien”. Ook dit herinnert aan mummificatierituelen. Deze speelden zich immers af in een werkplaats waartoe de toegang tot een kleine groep ingewijden beperkt was. Alleen dezen waren gerechtigd het lijk te zien, zoals uit vele teksten blijkt. Interessant genoeg zijn er gevallen bekend waar, in samenhang met de veermanspreuken, juist over de inwijding van de dode gesproken wordt.

Dit werpt een geheel nieuw licht op het lot van de dode volgens de veermanspreuken, en in feite ook op hoe het leven in het hiernamaals althans in sommige gevallen werd opgevat: het leven na de dood werd beheerst door rituelen.

De overledene, die door de ondergane mummificatie- en begrafenisrituelen tot nieuw leven was gebracht, speelde in het hiernamaals de rol van een zoon, die zijn overleden vader opvolgt. In de veermanspreuken verschijnt hij als de $s3=f mri=f$ -priester, hoewel hij ook vaak de mythologische rol van de god Horus speelt. De dode vader wordt regelmatig gespecificeerd als Horus’ vader Osiris. Horus is onderweg om bij zonsopgang een nieuw leven te bereiken, maar eerst moet hij de plaats waar het lijk van zijn vader ligt, passeren, waar hij funeraire rituelen uit moet voeren. Het lijkt erop alsof het recht op het bereiken van een nieuwe dag afhankelijk wordt gesteld van de succesvolle balseming van Osiris.

De balsemingsruimte van Osiris wordt echter bewaakt om Osiris’ moordenaar Seth en diens kornuiten de toegang te ontfangen, en de dode moet deze wacht passeren. Dit zijn de veerlieden, poortwachters, en andere demonen die hij op zijn weg tegenkomt. De wakers stellen zich onaangenaam op, maar zijn, in tegenstelling tot wat vaak wordt beweerd, dus in het geheel geen onbetrouwbare, gevaarlijke individuen die het er alleen maar om gaat, de overledene op zijn weg te hinderen. Zij zijn juist de beschermers van Osiris, die de dode tegenhouden totdat hij heeft bewezen, ook aan de goede kant te staan.

Hij zou immers even goed een bondgenoot van Seth kunnen zijn, die erom bekend was, zich soms te vermommen om zo Osiris te kunnen bereiken. In de Papyrus Jumilhac uit de Ptolemeïsche Periode wordt bijvoorbeeld

verhaald hoe Seth op een keer hoorde dat de balsemingsgod Anubis niet in de mummificatieruimte waar Osiris lag opgebaard, aanwezig was. Onmiddellijk nam hij de onverdachte gedaante van Anubis aan, om Osiris zo te kunnen bereiken — ongetwijfeld met kwalijke bedoelingen. Gelukkig wist men, volgens deze tekst, het gevaar af te weren. Dit voorbeeld stamt uit een zeer late periode, maar ook in de Sarcofaagteksten kunnen we al staaltjes van Seths vermommingskunst aantreffen. In spreuk 49, bijvoorbeeld, neemt hij de gedaante van een vlo aan, die op het lijk van Osiris springt. Zo bezien, was het vanuit het perspectief van de wakers allerminst ondenkbaar dat ook de overledene niemand anders dan Seth was. Door hun verhoor poogden zij te ontdekken of hij inderdaad, zoals hij voorgaf, Horus was. Interessant is dat de dode, nadat het verhoor is afgerond, regelmatig opmerkt dat hij nu zelf een van de wakers geworden is.

Bij nader inzien blijkt het bij de veermanspreuken dus toch om een inwijdingsgesprek te gaan, zoals Bidoli al suggereerde. Alleen is het geen inwijding in de beroepsgroep der veerlieden, maar een inwijding om de balsemingsruimte van Osiris te mogen betreden. De rituele termen die daarbij vallen lijken in veel gevallen als twee druppels water op die welke voor daadwerkelijk uitgevoerde mummificatierituelen op aarde werden gebruikt. Ongetwijfeld is deze parallellie niet toevallig. De riten die de dode in het hiernamaals voor Osiris uitvoerde waren niets anders dan weerspiegelingen van de riten die zijn zoon op aarde bij de begrafenis voor hemzelf had uitgevoerd. Zoals de zoon daardoor het recht verwierf zijn vader op te volgen, zo verwierf de dode het recht om voort te leven door Osiris te balsemen.

Nog één vraag die in het voorafgaande werd opgeworpen blijft onbeantwoord: waarvoor dienden de teksten nu precies? Vormden ze, zoals vrij algemeen wordt aangenomen, dodenliteratuur? Waren het teksten die de dode geacht werd te lezen, zodat hij wist hoe hij zich te gedragen had? Deze verklaring is aantrekkelijk eenvoudig, maar daarom nog niet juist. Er kunnen twee bezwaren tegen worden ingebracht. Het eerste is, dat vele funeraire teksten in ieder geval niet voor gebruik door de dode zelf bedoeld waren. Talrijk zijn bijvoorbeeld de offerspreuken, die voor, en niet door de overledene werden uitgesproken. Hiervoor is altijd als verklaring aangevoerd dat de aanwezigheid van deze teksten de permanente beschikbaarheid van het ritueel beoogde. Alleen al doordat de tekst er was, vond het ritueel plaats, ook als de priesters hun taak veronachtzaamden. Het gaat er in deze gevallen dus niet om, dat de dode de tekst kan lezen, maar dat de tekst er is.

Een tweede bezwaar is dat de bestaande funeraire teksten een onafzienbare hoeveelheid mogelijke gevaren, vragen en antwoorden noemen, maar dat individuele grafmonumenten altijd slechts een selectie hiervan weergeven. Als een dode was aangewezen op het *lezen* van de teksten op zijn kist, dan zou hij raar opkijken als deze was beschreven met veermanspreuk 398, terwijl hij bijvoorbeeld vragen uit spreuk 397 kreeg voorgelegd.

Het zou trouwens volstrekt onmogelijk zijn geweest, een ook maar bij benadering complete set vragen en antwoorden mee te geven. Zoals we hebben gezien, ontstonden er immers steeds nieuwe spreuken, waarin voortdurend andere complicaties opdoemen. In het voorafgaande is nu betoogd, dat al deze problemen in feite varianten van elkaar zijn. Natuurlijk wist niemand precies hoe het er in het hiernamaals aan toe ging — want daaromtrent heeft de Egyptische cultuur nooit een algemeen geldig dogma opgeleverd. Elke verschillende tekst is slechts een poging, aan het onzegbare uitdrukking te geven.

Het lijkt waarschijnlijk dat de toetsingsteksten daarbij niet anders fungeerden dan de zojuist besproken offerliturgieën. De aanwezigheid van de spreuk was op zichzelf reeds de garantie dat de dode de gevaren — hoe ook geformuleerd — overwon.

Literatuur

De publicaties die in het bovenstaande het meest uitvoerig tegen het licht zijn gehouden zijn die van H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Berlin, 1956) en vele latere drukken en D. Bidoli, *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten* (Glückstadt, 1976). Een meer uitvoerig betoog over de in dit artikel behandelde materie (met literatuurverwijzingen) is verschenen in H. Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom* (Leuven, 1996), pp. 156-196.

IDEEËN OVER DE DODEN EN HET LEVEN NA DE DOOD IN HET BIJBELSE ISRAËL

KLAAS SPRONK

Vraagstelling

Wie zich een voorstelling probeert te maken van de denkwereld van mensen die lang geleden en in een geheel andere situatie leefden moet voorzichtig zijn. Stel dat het mogelijk zou zijn om in gesprek te komen met een Israëliet uit, laten we zeggen, het jaar 996 vóór onze jaartelling. De barrière van de taal zou dan misschien nog wel overwonnen kunnen worden, maar de communicatie zou zeker niet eenvoudig zijn. Als het gaat om tastbare, concrete zaken zou het nog wel gaan. Bij zoiets als gedachten over het voortbestaan na de dood zou het ongetwijfeld een stuk moeilijker worden om elkaars vragen en antwoorden te begrijpen. Voordat we ons nu via de literaire erfenis van het oude Israël — als in een gesprek zonder weerwoord — gaan bezig houden met dit onderwerp, moeten we ons daarom ten minste drie dingen realiseren.

Om te beginnen zijn wij in onze cultuur veel meer gericht op het individu dan de mensen toen. Veel minder dan bij ons stond bij vragen over het leven na de dood het voortbestaan van de eigen persoonlijkheid centraal. De aandacht was meer gevestigd op het voortbestaan van een bepaalde situatie. Men hoopte in de eerste plaats op het voortbestaan van de familie en het voortleven van de naam in het nageslacht. En het bestaan in het dodenrijk werd in het algemeen opgevat als een afspiegeling van de bekende leefwereld, inclusief zijn rangen en standen. De behandeling van de doden was er daarom vaak op gericht om de bestaande orde ook na de dood te continueren. En al was dat voor de meeste mensen bepaald geen paradijs, de vertrouwde orde was toch verkieselijk boven de chaos.

Ten tweede wordt ons denken veel meer dan toen bepaald door wat zintuiglijk waarneembaar en rationeel verifieerbaar is. Ook al beseft men tegenwoordig meer en meer dat daarmee niet alles verklaard, laat staan beheerst kan worden, er is nu veel minder dan toen gevoel en ontzag voor hetgeen het verstand te boven gaat.

Ten derde kan achter onze vraagstelling de suggestie zitten dat het mogelijk is een vastomlijnd beeld te krijgen van de desbetreffende ideeën in het oude Israël. Het is echter geen toeval dat ons geen systematische uiteenzettingen over het leven na de dood zijn overgeleverd. We zullen er

rekening mee moeten houden dat verschillende voorstellingen door elkaar kunnen lopen en elkaar misschien zelfs in bepaalde opzichten tegenspreken. Het vervolg van deze bijdrage is daarom ook niet geschreven met de pretentie een omvattend overzicht te geven. Het onderwerp zal van verschillende kanten worden benaderd. Eerst zal aandacht worden geschonken aan de relatie tussen de doden en de levenden. Vervolgens komt aan de orde hoe men vanuit het geloof in YHWH, de god van Israël, reageerde op voorstellingen uit andere godsdiensten. Tenslotte zal het gaan om de vraag hoe men de relatie tussen YHWH en de doden zag.

De levenden en de doden

Men zorgde goed voor de doden. Ze werden begraven, het liefst in een familiegraf op eigen grond. Abraham voelt zich pas echt thuis in het land waar zijn god hem naar toe heeft geleid wanneer hij er een eigen graf heeft kunnen kopen (Genesis 23). En als zijn nakomelingen er na hun noodgedwongen verblijf in Egypte weer terugkomen, hebben ze de stoffelijke resten van Jozef bij zich. Na de verovering van het land worden ze er begraven (Jozua 24:32). Zo is er dus een duidelijke band tussen de doden, de familie en het land.

De inwoners van Jabes betonen hun eerbied aan koning Saul door ervoor te zorgen dat hij en zijn zonen niet onbegraven blijven (1 Samuël 31:11-13). Hun lijken waren door de zegevierende Filistijnen opgehangen aan de muur van Bet-San. Zo deed men wel vaker met overwonnen vijanden. Er zit de gedachte achter dat men zijn vijanden zelfs na de dood nog kan schaden. In het Oude Testament wordt daar niet expliciet over geschreven, maar we kunnen ervan uitgaan dat de Israëlieten wat dit betreft over het algemeen de opvattingen van de genabuurde volkeren deelden: een goede begrafenis draagt bij aan de rust van de dode door hem een eigen plek („een eeuwig huis” Prediker 12:5) te geven. Daarbij past ook enige verzorging in de vorm van meegegeven voedsel, gebruiksvoorwerpen en persoonlijke eigendommen. Dat gebeurde eenmalig bij de begrafenis, maar het kon ook herhaald worden op maandelijkse en jaarlijkse gedenkdagen en feesten (zie ook wat ik schreef over de Marzeach in *Phoenix* 37,1).

Aan de goede zorg voor de doden zat ook iets van eigenbelang. Men vreesde de boze invloed van onverzorgde, onrustige dodengeesten en hoopte aan de andere kant op de bijstand van hen die wel op gepaste wijze werden bediend. Aan de doden werd namelijk een hoger inzicht en bovennatuurlijke macht toegeschreven. In zekere zin nemen ze wat dat betreft een positie in tussen het menselijke en het goddelijke. De goede zorg voor

de overledene ging, zeker bij vooraanstaande personen, haast als vanzelf over in religieuze verering (zie fig. 1).

De laatste jaren is er een tamelijk felle discussie gevoerd over de vraag of en, zo ja, in hoeverre in het oude Israël de doden als goden werden vereerd. Zo publiceerde onlangs SCHMIDT een studie waarin hij stelling neemt tegen de (weer) groeiende overtuiging dat in de regio van Syrië en Palestina de dodencultus een belangrijke rol speelde (zie bijvoorbeeld het boek van LEWIS). Men vindt er inderdaad ook weinig directe aanwijzingen voor in het Oude Testament. Maar we moeten er wel rekening mee houden dat de schriftelijke overlevering sterk beïnvloed is door de relatief late opvatting dat elk contact met, laat staan verering van een dode uit den boze is (Deuteronomium 18:10-12). Tussen de regels door wordt echter wel duidelijk dat de benadering van de doden in het oude Israël niet veel verschilde van wat bij de omringende volkeren gebruikelijk was. Er zijn zelfs aanwijzingen voor dat de wortels van het Yahwisme in de dodencultus liggen (zie de publikaties van DE MOOR).

In 1 Samuël 28 wordt verteld hoe koning Saul in uiterste wanhoop een vrouw bezoekt die doden bezweren kan. Zij roept voor hem Sauls voormalige geestelijke leidsman Samuël op. Die verschijnt dan inderdaad ten tonele, in de gedaante zoals Saul hem kende: als een oud man gehuld in een (profeten)mantel, en maakt hem zijn sombere toekomst bekend. Volgens de vertelling is een dergelijke dodenbezwering in Israël meer uitzondering dan regel. Saul zelf zou deze praktijken indertijd uit zijn land hebben gebannen. Het verhaal zelf bevat ook kritiek op het bezweren van doden. Samuël klaagt over de verstoring van zijn rust. Bovendien heeft hij in feite niets nieuws te vertellen, want hij herhaalt slechts wat hij bij zijn leven al tegen de koning had gezegd. Met andere woorden: dodenbezwering levert niets op.

Toch is het wel zeker dat men in Israël veel vaker contact zocht met de doden om hulp en raad, zeker in spannende tijden (zie de studie van TROMPER). Dat blijkt onder meer uit het feit dat de profeten zich er keer op keer over beklagen dat het volk niet naar YHWH luistert, maar zijn heil zoekt bij dodengeesten. Volgens Jesaja zijn er mensen die aan het volk het volgende advies geven (Jesaja 8:19):

„Raadpleeg de geesten van de voorouders, de geesten met kennis, die piepen en mompelen. Zou een volk zijn goden niet raadplegen, de doden in plaats van de levenden?”

De manier waarop Jesaja zijn tegenstanders citeert is ongetwijfeld tendentius. Het benadrukt het feit dat de dodengeesten niet eenvoudig zijn te



Fig. 1 — Grafsteen van de priester Agbar uit de zevende eeuw vóór onze jaartelling, gevonden in de omgeving van Aleppo. Onder de tekst met onder meer de verdiensten van Agbar en een vervloeking over mogelijke grafschenders is de overledene afgebeeld op meer dan mensenmaat. De manier waarop hij hier wordt bediend verschilt nauwelijks van de wijze waarop men voedsel-offers bracht aan goden (uit: J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures* (=ANEP) (Princeton 1969) pl. 635).

verstaan. En ook de laatste vraag is zeker niet retorisch. In ieder geval komt Jesaja met een heel ander advies. Hij verwijst naar „de wet en het getuigenis”, dat wil zeggen: naar hetgeen in geschrift en woord is overgeleverd van de aanwijzingen van YHWH.

Belangrijke voorouders werden vaak vereerd bij te hunner nagedachtenis opgerichte stenen (zie fig. 2 afgebeeld bij inhoudsopgave voorin dit bulletin). Een bekend voorbeeld uit het oude Israël is de steen die Absalom voor zichzelf liet oprichten „om de nagedachtenis van mijn naam te bewaren” (2 Samuël 18:18). Dat wordt vermeld als iets uitzonderlijks. Zoiets gebeurde immers doorgaans pas na iemands dood en was de verantwoordelijkheid van de zoon van de overledene. Maar Absalom had geen zoon en nam dus het zekere voor het onzekere. DE MOOR heeft recentelijk een studie aan deze opgerichte stenen gewijd. Hij komt tot de conclusie dat zulke stenen er niet alleen toe dienden om de herinnering aan de overledenen vast te houden, maar dat ze hen ook representeerden in de cultus. Zulke stenen waren een middel om in contact te komen met de goden en de geesten van de voorvaders. De stenen bleven doorgaans ongedecoreerd en waren zo nog enigszins te rijmen met het gebod zich geen gesneden beelden te maken en die te vereren. Het was natuurlijk dubieus of men zich dan wel aan het eerste gebod hield, namelijk dat men geen andere goden mag vereren naast YHWH.

Nog bedenkelijker vanuit het standpunt van het latere strikt monotheïstische Yahwisme moet de oorspronkelijke rol van de Terafim zijn geweest. In het Oude Testament komen we ze tegen als niet nader aangeduide cultische voorwerpen. Naar alle waarschijnlijkheid ging het echter, zoals recentelijk weer is verdedigd door VAN DER TOORN, om beelden van voorouders. In Genesis 31 lezen we hoe tot grote woede van Laban zijn dochter Rachel Terafim van de familie meegenomen had toen ze met haar echtgenoot Jakob vertrokken was naar diens geboortegrond. Daarmee had ze haar vader als het ware van zijn voorvaderlijke zegen beroofd. Uit het verhaal in 1 Samuël 19 kunnen we afleiden dat zulke beelden levensgroot konden zijn. De vrouw van David gebruikt zo'n beeld om zijn achtervolgers te misleiden. Ze legt het in Davids plaats in zijn bed. Blijkbaar kwam het postuur overeen, want men trapt erin. Misschien schreef ze dit zelf ook toe aan de goede invloed van de voorouder die via dit beeld in ere werd gehouden.

Terughoudendheid geboden

In de zomer van 1995 bezocht ik de expositie „Eeuwig leven, dood en hiernamaals in de wereld van de Bijbel” in het Bijbels openluchtmuseum van de Heilig Land Stichting. Een boeiend geheel met als hoogtepunt een nagebouwde grafkamer van de Egyptische hoveling Sennedjem en met veel aandacht voor de Griekse en Romeinse cultuur. Nadat ik het tentoonstellingsgebouw had verlaten realiseerde ik mij dat ik niets gezien had van

de periode van het Oude Testament, terwijl in de begeleidende gids daar toch goede dingen over geschreven waren. Maar ook nadere inspectie leverde niets op. Nu is dit niet bedoeld als verwijt aan de samenstellers van de expositie. Het heeft ongetwijfeld ook te maken met het al eerder genoemde gebod zich geen beelden te maken van zaken of personen om die te vereren. Het is bovendien ook tekenend voor de terughoudendheid in het oude Israël ten aanzien van dood en hiernamaals (zie hierover het artikel van LOGISTER).

De Israëlieten leefden temidden van volkeren met vaak heel uitgesproken ideeën over machtige, vergoddelijkte doden en over de mogelijkheid deel te krijgen aan een vorm van hemelse zaligheid. Mijn dissertatie uit 1986 is een poging om wat dit betreft een en ander in kaart te brengen. Vanwege de associaties met andere goden en omdat hier de grenzen tussen het menselijke en goddelijke snel vervagen, was dit voor vereerders van YHWH gevaarlijk terrein. Vandaar het stilzwijgen in het Oude Testament of anders de veroordeling van misplaatste hoogmoed of onterecht godsvertrouwen.

Een mooi voorbeeld van zo'n veroordeling is te vinden in Jesaja 14. Met bijtende spot wordt in de vorm van een klaaglied de val van de koning van Babel bezongen. De profeet verwijst daarin naar de hofideologie die de koning tot grote hoogten deed stijgen:

„Hoe zijt gij uit de hemel gevallen,
Stralende, zoon van de dageraad!
(Hoe zijt gij) ter aarde geveld,
gij die volken versloeg!
En gij sprak nog wel in uw hart:
Ik zal opstijgen naar de hemel,
boven de sterren van El
zal ik mijn troon oprichten.” (vs.12-13a)

De koning die bij zijn leven al als een god werd vereerd dichtte zich ook na de dood zo'n hoge status toe. Volgens de profeet komt daar dus niets van terecht. De dood ontmaskert hem als een gewone sterveling en laat de koning van zijn hoge voetstuk vallen.

Men vermoedt wel dat de eerste twee geciteerde regels verwijzen naar een verhaal zoals dat van Ikaros in de Griekse mythologie. De „Stralende, zoon van de dageraad” (in het Hebreeuws: *Helel ben Shachar*) zou dan de naam van één van de mindere goden zijn geweest, die een mislukte poging deed om de positie van de grote goden zoals El in te nemen. Maar een dergelijk verhaal is tot dusver niet aangetroffen in teksten uit het toenmalige Syrië en Palestina. Verhelderend is hier wel de vergelijking met Egyptische teksten. „Stralende” is in het Ugaritisch en het Arabisch

een aanduiding van de maan. De vergelijking met de maan naast de verbinding met de dageraad doet denken aan een Pyramidetekst (412) over de manier waarop de dode koning aan de duisternis van het dodenrijk ontsnapt:

„Gij wordt geboren in uw maanden als de maan.
Re steunt op u aan de horizon.”

De tweede regel verwijst naar het moment dat de zonnegod bij de dageraad het onderaardse dodenrijk verlaat en voor de levenden zichtbaar wordt aan de horizon. Zo zou volgens Jesaja 14 de koning dus gedacht hebben te kunnen delen in het eeuwige leven, samen met de goden. In werkelijkheid gaat het anders. De profeet beschrijft hoe in „het dodenrijk beneden” de dodengeesten hem begroeten:

„Ook gij zijt krachteloos geworden, net als wij.
Gij zijt aan ons gelijk geworden.
Uw trots is neergehaald tot in het dodenrijk,
(evenals) de klank van uw harpen.
De wormen zijn nu uw bed
en de maden uw bedekking.” (vs. 10b-11)

In het Hebreeuws lijkt het woord voor dodengeest sterk op het bijvoeglijk naamwoord „slap.” In de eerste zin uit het hierboven gegeven citaat wordt datzelfde verband gelegd. De dodengeesten vertalen er in zekere zin hun naam. De goede verstaander hoort hierin opnieuw verzet tegen andere opvattingen over het bestaan na de dood. In Ugaritische teksten wordt het overeenkomstige woord voor dodengeest namelijk juist gebruikt om machtige doden mee aan te duiden. We kennen teksten waarin deze dodengeesten worden opgeroepen en vereerd in de hoop op hun bijstand. Volgens Jesaja 14 is dat een illusie. Van de koning die dacht later één van die machtige doden te worden blijft niets anders over dan een slap aftreksel van wat hij ooit was.

Ook in de profetie van Hosea vinden we iets terug van de worsteling met opvattingen over de overwinning van de dood, die in strijd zijn met het geloof in YHWH. Na de aankondiging van een zwaar strafgericht van YHWH tegen het volk reageren de toehoorders met goede voornemens en met hoop op een wending ten goede:

„Komt, laat ons terugkeren tot YHWH!
Want hij heeft verscheurd en zal ons helen,
hij heeft geslagen en zal ons verbinden.
Hij zal ons doen herleven na twee dagen,
op de derde dag zal hij ons doen opstaan.

Wij zullen leven voor hem en weten.
 Wij zullen ons best doen hem te kennen.
 Zijn komst is zo zeker als de dageraad,
 hij komt tot ons als de regen,
 als de lenteregen die de aarde besproeit.” (Hosea 6:1-3)

Op het eerste gezicht lijken de dreigende woorden namens YHWH het gewenste effect te hebben: de toehoorders komen tot inkeer. Uit het vervolg blijkt echter dat de profeet er helemaal niet blij mee is. Integendeel, hij reageert heel boos. Dat komt omdat zijn gesprekspartners op een manier over YHWH spreken die niet past bij de god van Israël. Hem wordt namelijk iets toegedicht dat volgens de Kanaänitische mythologie bij de natuurgod Baäl hoort. Deze moet jaarlijks afdalen naar het dodenrijk en luidt zo de onvruchtbare periode van het jaar in. Hij komt echter ook steeds weer terug in het land der levenden, waardoor de vegetatie weer opbloeit. Bij die terugkeer, die gevierd werd in het nieuwjaarsfeest, neemt hij ook een aantal bevoorrechte doden mee. Uit Ugaritische teksten weten wij dat hun reis vanuit het dodenrijk drie dagen duurt. Nu gebeurde het wel vaker dat YHWH bepaalde functies en titels van andere goden overnam. Wat Hosea hier echter tegenstaat is dat men op deze manier het optreden van YHWH al te gemakkelijk voorspelbaar maakt: alsof zijn handelen gelijk opgaat met de wisseling van de seizoenen.

De hoop op YHWH voor het leven na de dood

Toch zijn er ook aanwijzingen voor dat het geloof in YHWH hoop bood voor het leven na de dood. Het latere geloof (vanaf ca. de tweede eeuw voor onze jaartelling) in de opstanding der doden aan het eind der tijden (zie met name Daniël 12:1-3) heeft in de daaraan voorafgaande eeuwen zijn voorlopers gehad. Om te beginnen vinden we er iets van terug in de „stervens”-berichten van enkele vooraanstaande, vrome Israëlieten. Van Henoch wordt verteld dat hij zo dicht bij zijn god leefde dat zelfs de dood geen scheiding meer tussen hen beide kon maken. Hij stierf niet, maar werd „opgenomen” (Genesis 5:24). Iets dergelijks gebeurde ook met de profeet Elia (2 Koningen 2:1-11). Het wordt niet uitgebreid beschreven. Hij wordt „ten hemel opgenomen” door middel van „een vurige wagen met vurige paarden.” Over wat er daarna met hem gebeurt zwijgt het verhaal. Nog spaarzamer is de informatie over het levenseinde van Mozes (Deuteronomium 34:5-6). Alleen de opmerking dat YHWH zelf hem begraven heeft en dat zijn graf nergens wordt gevonden suggereert dat de voor Mozes zo kenmerkende directe omgang met YHWH ook wel eens voortgezet zou kunnen zijn na de

dood. Men waagde zich duidelijk niet aan speculaties over het leven na de dood. Het vertrouwen bij YHWH te zijn en te blijven moest genoeg zijn.

Nu kan men bij Henoch, Mozes en Elia nog stellen dat zij uitzonderlijk vrome mensen waren. Was wat hen overkwam niet de uitzondering die de regel bevestigde dat een mens geen hoop kon koesteren op een aangenaam voortbestaan na de dood? Uit enkele Psalmen blijkt echter, dat ook de gewone gelovige zich kon optrekken aan deze verhalen. Nu zijn Psalmen over het algemeen moeilijk te dateren en evenmin kan men vaststellen in hoeverre de daarin geuite gedachten gemeengoed waren. Wel is duidelijk dat de positieve verwachtingen voor het leven na de dood in zekere zin afgedwongen moesten worden. Men moest tot het uiterste gedreven voor- dat men hier iets over durfde zeggen.

In Psalm 73 gebeurt dat wanneer de dichter piekert over het probleem van het onrecht in het leven: hoe kan het dat het de boze goed gaat en de vrome slecht? Hij beschrijft hoe dit vraagstuk hem de wanhoop nabij bracht, totdat hij tot een bevrijdend inzicht kwam:

„Ik ben bij u.
Gij grijpt mijn rechterhand.
Gij leidt mij door uw raad
en later is er heerlijkheid: gij neemt mij op.” (vs. 23-24)

Het opnemen door YHWH, zoals verteld van Henoch en Elia, wordt hier aangehaald als toekomstmuziek voor de gelovige Psalmddichter zelf. Wat dat precies inhoudt kan hij niet zeggen. Het is hem genoeg „bij YHWH” te zijn en blijven.

Ook in Psalm 49 gaat het over de moeilijke levensvraag over recht en gerechtigheid. Maar direct al aan het begin van de Psalm kondigt de dichter aan dat hij zal komen met een oplossing. Hij formuleert het raadsel als volgt:

„De mens met al zijn weelde houdt geen stand.
Hij is als de beesten die vergaan.” (vs. 13)

Aan het einde van zijn lied worden deze regels herhaald. Maar er is één kleine, doch wezenlijke verandering aangebracht. Het woord voor standhouden is vervangen door een woord dat in het Hebreeuws slechts één letter verschilt: „inzicht hebben.” Nu klinkt het heel anders:

„De mens die met al zijn weelde geen inzicht heeft
is als de beesten die vergaan.” (vs. 21)

Er blijkt dus een bepaald inzicht te zijn waardoor een mens zich kan onderscheiden van het dier en dat ook betrekking heeft op zijn voortbestaan na de dood. Dat inzicht is weergegeven in vs. 15-16 waarin het verschil wordt

aangegeven tussen het toekomstig lot van rijke slechterik, die geheel op eigen kracht vertrouwt, en de rechtvaardige die zijn heil zoekt bij YHWH:

„Als schapen komen zij in het dodenrijk terecht.
De dood zal hen weiden.
De rechtvaardige zal over hen heersen.
In de morgen zal hun gedaante worden verslonden.
Het dodenrijk is zijn heer.
Maar God zal mijn leven verlossen.
Hij zal mij zeker wegnemen uit de hand van het dodenrijk.”

YHWH's hand, waarmee hij zijn trouwe dienaar wegneemt uit de macht van het sombere dodenrijk en die dus sterker is dan de hier genoemde hand van dat dodenrijk, is misschien nog wel het duidelijkste symbool voor Israëls verwachtingen voor het leven na de dood.

In 1967 deed men in Chirbet el-Qom, ten westen van Hebron, een interessante ontdekking. Op een graf uit de achtste eeuw voor onze jaartelling trof men een inscriptie aan van een zekere Uriyahu (fig. 3; zie hierover SMELIK, blz. 144-145):

„Uriyahu, de rijke, schreef dit. Gezegend worde Uriyahu door YHWH en uit zijn benauwdheden verlosse hij hem door zijn asjera.”

Er volgen dan nog enkele woorden, waaronder een naam en een herhaling van „door zijn asjera.” De vermelding van deze „asjera” heeft veel discussie losgemaakt, omdat het suggereert dat men in Israël naast YHWH ook de godin Asjera vereerde (zie hierover recentelijk het artikel van HADLEY). Maar het zou te ver voeren om hier nu verder op in te gaan. Het is de vraag waar Uriyahu in zijn geschrift op doelt. Velen zijn van mening dat hij getuigt van weldaden van YHWH zoals hij die bij zijn leven heeft ervaren. Als we er echter van uitgaan dat deze tekst niet voor niets op een graf is geschreven, dan is het aannemelijker dat hij zijn vertrouwen uitspreekt in goddelijke bijstand na de dood.

De hand die erbij is getekend moet wel YHWH's ingrijpen vanuit de hemel symboliseren. Het doet denken aan Psalm 138:7. Vooral omdat in die context ook sprake is van verlossing uit benauwdheid, met dezelfde woorden als in de inscriptie van Uriyahu:

„Wanneer ik ga te midden van benauwdheid
doet gij mij leven ondanks de toorn van mijn vijanden.
Gij strekt uw hand uit
en uw rechterhand verlost mij.”

Deze hoop lijkt nu door Uriyahu ook te zijn uitgesproken voor het leven na de dood.

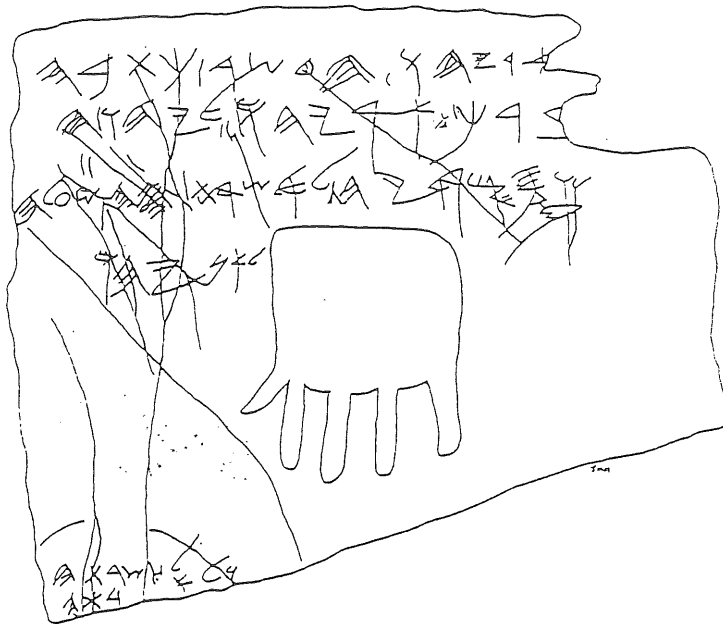


Fig. 3 — De inscriptie van Uriyahu op een graf uit de achtste eeuw voor onze jaartelling in Chirbet el-Qom (uit HADLEY 1994, blz. 257).

Het is geen toeval dat hetzelfde symbool van de naar beneden reikende hand van YHWH terugkeert in een tekening in het Noord-Mesopotamische Dura Europos in een synagoge uit de derde eeuw (zie fig. 4). Daarin is het visioen uit Ezechiël 37 verbeeld: YHWH doet de dorre beenderen van zijn volk herleven. In de profetie is dat niet meer dan beeldspraak voor de beloofde terugkeer uit de ballingschap en de wederopbouw van de natie. Later zou het worden geïnterpreteerd als een verwijzing naar de opstanding der doden aan het eind der tijden, wanneer de dood definitief zal zijn overwonnen (zie ook Jesaja 25:8 en 26:19). Het moge duidelijk geworden zijn dat dit geloof diepe wortels heeft in de godsdienst van Israël.

Literatuur

- J.M. HADLEY, „Yahweh and ‘his Asherah’: Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess”, in: W. DIETRICH, M.A. KLOPFENSTEIN (red.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen en altorientalischen Religionsgeschichte* (Freiburg/Göttingen 1994) 235-268.

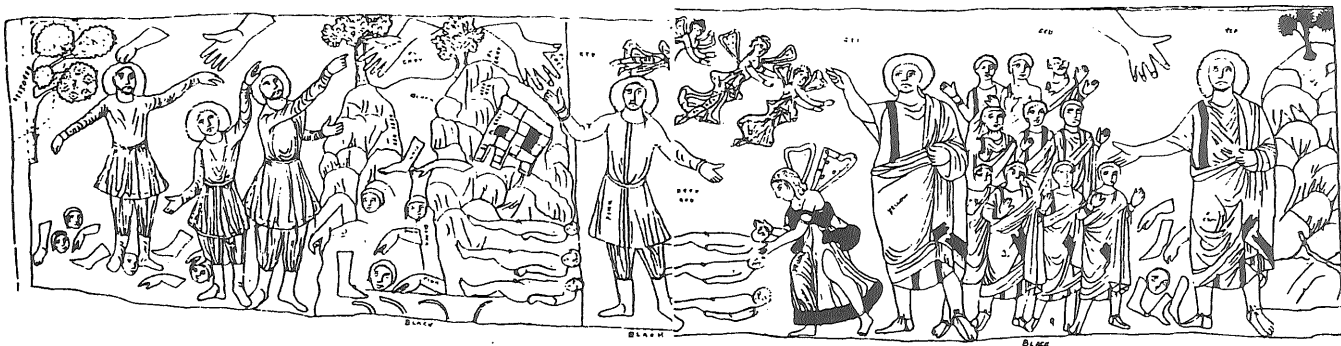


Fig. 4 — God doet de dorre doodsbeenderen herleven (Ezechiël 37). Een wanddecoratie uit de synagoge van Dura-Europos (derde eeuw) (uit: H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings* (Uppsala 1948) 36-37).

- J. VAN LAARHOVEN (red.), *Eeuwig leven, dood en hiernamaals in de wereld van de Bijbel* (Heilig Land Stichting 1995).
- T.J. LEWIS, „*Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*” (Atlanta 1989; HSM 39).
- W. LOGISTER, „Het terughoudende spreken over verrijzenis in het oude testament. De betekenis van Israël's omgang met de dood”, *Tijdschrift voor theologie* 28 (1988) 3-25.
- J.C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven 1990; BETHL 91).
- „Standing Stones and Ancestor Worship”, *Ugarit-Forschungen* 26 (nog niet verschenen).
- B.B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Tübingen 1994; FAT 11).
- K.A.D. SMELIK, *Behouden schrift* (Baarn 1984).
- K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Neukirchen-Vluyn 1986; AOAT 219).
- „De wijn als troost in leven en in sterven: Enkele gedachten over de wijn en de Marzeach in Syrië en Palestina”, *Phoenix* 37 (1991) 40-54 (in dit artikel zijn de bijschriften van de illustraties verwisseld).
- K. VAN DER TOORN, „The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 203-220.
- J. TROPPER, *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn 1989; AOAT 223).
- B. VAN 'T VELD, „*Gelijk het gras...*”: *De menselijke vergankelijkheid in het Oude Testament* (Kampen 1989; Exegetische Studies 5).
- „De opstanding in het Oude Testament”, *Kerk en Theologie* 42 (1991) 18-27.

HET SUMERISCHE DODENRIJK*

DINA KATZ

De dood en wat daarop volgde hielden ongetwijfeld de Sumeriërs bezig, hoewel hun literatuur niet echt de ideeën over de onderwereld als thema behandelt. Aspecten van de onderwereld komen alleen terloops ter sprake in verhalende teksten; als we een overzicht willen krijgen dwingt dit nogal toevallige karakter van de verwijzingen naar de onderwereld ons ertoe een mozaïek samen te stellen van sporadische beschrijvingen afkomstig uit een grote hoeveelheid teksten. De Sumerische theologie is echter niet monolithisch; zij draagt de sporen van de culturele verscheidenheid van het land en zijn socio-politieke structuur zoals die zich gedurende meer dan duizend jaar heeft ontwikkeld. Drie belangrijke ontwikkelingen hebben het vormingsproces van het Sumerische religieuze denken beïnvloed: de overgang van kleine plattelandsgemeenschappen naar goed georganiseerde stadstaten, de opkomst van koninkrijken met een zeker territorium, en de wisselwerking met de voortdurend groeiende Semitische bevolking die zich in de loop van het derde millennium in Sumer vestigde. Deze ontwikkelingen brachten een samengaan van plaatselijke godsdienstige tradities en syncretisme teweeg. Onze bronnen, gewoonlijk literaire teksten, komen uit verschillende delen van het land en zijn een late afspiegeling van opvattingen die in de loop van een millennium of meer ontwikkeld zijn. De meeste van deze teksten zijn ons bekend uit copieën die aan het begin van het tweede millennium v. Chr. geschreven zijn, dat wil zeggen, nadat de Sumeriërs als nationale en ethnische eenheid hadden opgehouden te bestaan.

De „dood” is de periode die aanvangt onmiddellijk na de beëindiging van het leven en is de realiteit waarin menselijke wezens daarna „leven”; er zijn slechts enkele teksten die indirect aangeven dat er na de dood geen bestaan is. Toch laten grafgebruiken, met name de offerandes van voedsel en drank voor de doden en bepaalde voorwerpen bijgezet in de graven, maar ook het grootste deel van de literaire bronnen, zien dat er geloof bestond in een soort bestaan na de dood. Dit geloof is echter meer een mythologische werkelijkheid, die de historische werkelijkheid, waarin immers niets anders dan de beenderen van de overledene overbleven, tegensprak. De Sumeriërs vonden voor dit probleem de oplossing in een begrafenisritueel,

* Uit het Engels vertaald door Wilfred van Soldt.

dat betrekking had op de scheiding van het lichaam (dat achterblijft in het graf) en de geest (dat de persoonlijkheid symboliseert). De geest gedroeg zich als een menselijk wezen en werd vermoedelijk beschouwd als een bepaalde hoeveelheid lucht in de gestalte van de overledene. Het voltrekken van het ritueel maakte het de geest mogelijk het lichaam te verlaten en zich bij de andere geesten in de Onderwereld te voegen voor het eeuwig „leven”; zou hij dit niet doen, dan zou hij kwaadaardig worden en temidden van de levenden gaan zwerven en ziektes veroorzaken. Het belang van dit ritueel wordt aangetoond door een gedicht waarin een meisje het ritueel uitvoert voor een jonge man die ver van huis is gestorven en geen passende begrafenis heeft gekregen. Omdat hij er zelf niet was, gebruikte zij een beeldje van de dode, zij gaf het brood en water, dat zij in de grond goot, en ze zalfde het beeldje en bekleedde het met een nieuw gewaad. Het ritueel eindigt met: „De geest ging naar binnen, de geest ging naar buiten. Mijn boodschapper (d.i. de jonge man) is in de Onderwereld, midden in het gebergte werd hij gevelde, nu ligt hij terneer”.

Hoe zagen de Sumeriërs de wereld der doden, hoe zag hij eruit en waar was hij gelocaliseerd?

De namen die de Sumeriërs aan de Onderwereld gegeven hebben, kunnen hierbij als aanwijzingen dienen: zij hadden alle geografische connotaties. Sommige waren eufemismen, zoals „plaats” (*ki*) of „grote stad” (*úrugal*), andere hadden een concrete geografische betekenis, zoals Arali — oorspronkelijk de naam van een streek tussen de steden Uruk en Badtibira —, en het woord *kur*, dat „berg” betekent, maar ook „buitenland”. Merkwaardig genoeg is *kur* de meest gebruikte term voor de Onderwereld in het Sumerisch, hij verwijst dus naar een topografisch en een politiek begrip. De oorspronkelijke vorm van het teken wijst erop dat de oudste betekenis „berg” moet zijn, de betekenissen „buitenland” en „Onderwereld” zijn dus secundair. Omdat de doden in de grond werden begraven, verwachten we dat de Onderwereld, hoewel het om een mythologisch oord gaat, zich ook onder het aardoppervlak bevindt. De meeste bronnen plaatsen inderdaad de *kur* onder de grond, maar in een paar gedichten wordt de plaats der gestorvenen afgebeeld als een berg. Zo loopt, bijvoorbeeld, in een klaagzang over een jonggestorven god diens moeder Ninhursaga achter hem aan naar de Onderwereld: „De moeder die hem gebaard heeft, nadert vragend en zoekend de voet van de berg ... als een ooi wier lam werd weggerukt, laat zij zich niet tegenhouden ... zij nadert de voet van de berg, zij nadert de top van de berg ...”. In een andere klaagzang, getiteld „In de woestijn

bij het vroege gras”, wordt de moeder die haar zoon naar de Onderwereld volgt als volgt beschreven: „Als je wilt, laat me dan de weg zonder terugkeer met je meelopen, o jongen, mijn Damu. Zij gaat, zij gaat naar de „borst” van de berg ...”. In deze gedichten lijkt het alsof de mythologische werkelijkheid de historische werkelijkheid weerspreekt, immers, de doden werden in de grond begraven. Hoe komt het dan dat de Onderwereld als een berg werd gezien? Het antwoord op deze vraag vertelt ons meer over de oudste Sumerische ideeën over de localisering van de Onderwereld. We kunnen het tegenstrijdig gebruik van de term *kur* verklaren vanuit de term die het tegenovergestelde betekent, namelijk *kalam*, dat het kerngebied van Sumer aanduidt (het zelfde teken kan ook *ùĝ* gelezen worden, het verwijst dan naar de bewoners van Sumer). De topografische en geografische betekenissen van deze twee termen staan lijnrecht tegenover elkaar en de tegenstelling *kalam*–*kur* is goed gedocumenteerd: „het land” (Sumer) tegenover „het buitenland”. Als we bedenken dat Sumerische begrippen werden gecreëerd vanuit Sumerisch perspectief, dus vanuit het land Sumer, dan mogen we aannemen dat dit contrast tussen *kalam* en *kur* tenminste tot het midden van het derde millennium v. Chr. een bredere betekenis had dan alleen een politieke tegenstelling: er was ook een duidelijk geografisch contrast tussen het Sumerische laagland en het bergland daarbuiten.

Nu gaan we over naar het mythologische vlak. Mythologische passages, die in de Sumerische literatuur worden beschreven in aardse termen, laten zien dat de Sumeriërs geen onderscheid maakten tussen de mythologische en historische werkelijkheid. Daarom kan de tweedeling *kur*–*kalam* ook slaan op het contrast tussen de werelden van de doden en de levenden, dat wil zeggen, de Onderwereld (daar) tegenover Sumer (hier). En inderdaad bevonden deze werelden zich op een afstand van elkaar, zoals we kunnen opmaken uit de beschrijvingen van de weg naar de Onderwereld, de reizen erheen en de middelen om er te komen. Zo kon dus de historische voorstelling van een politieke en aardrijkskundige tweedeling *kur*–*kalam* ook de tegenstelling tussen de Onderwereld (het land der doden) en Sumer (het land der levenden) gaan uitdrukken. Deze verklaring impliceert wel dat de Onderwereld gelocaliseerd was in het berggebied ten noordoosten van Sumer.

De tegenstelling *kur*–*kalam* verloor echter haar politieke en aardrijkskundige waarde rond het midden van het derde millennium, in de Oud-Akkadische periode. De veroveringen van Sargon I, de koning van Akkad, en de opkomst van het Akkadische rijk verruimden de politieke horizon der Sumeriërs in het algemeen, maar in het bijzonder wat betreft het berggebied ten noordoosten van Sumer. Daardoor was *kur* niet langer het tegendeel van Sumer, noch in politiek, noch in geografisch, noch in

mythologisch opzicht, en dientengevolge begon de aardrijkskundige en semantische band tussen de bergpieken en de Onderwereld te vervagen. Ontdaan van zijn oorspronkelijke aardrijkskundige eigenschappen werd *kur* tot alleen maar een naam voor de Onderwereld.

Deze verklaring veronderstelt dat de teksten die de Onderwereld als berg beschrijven, gecomponeerd moeten zijn voor het midden van het derde millennium en dat zij de oudste Sumerische voorstelling van de Onderwereld weerspiegelen. De voortgaande overlevering tot in het tweede millennium, waarbij allerlei literaire uitwerkingen en modernisering van de teksten plaatsvonden, kan de schaarsheid van deze ontoereikende beschrijvingen in de teksten verklaren. Toen de *kur* niet veel meer dan een naam werd, losgekoppeld van de bergen, kon de mythologische werkelijkheid op één lijn gebracht worden met de historische werkelijkheid en de voorstelling volgens welke de Onderwereld onder de grond gelocaliseerd was, kreeg de overhand.

Waar is de Onderwereld en hoever ligt hij van Sumer, het land der levenden?

Omdat de Onderwereld een mythologische plaats is, is het niet verwonderlijk dat geen enkele tekst in meetbare termen over zijn locatie spreekt. Sommige teksten zeggen dat hij ver is, andere beschrijven de weg of de reis erheen en geven daardoor een idee over de afstand. Damu, een der plaatselijke incarnaties van de jonge vruchtbaarheidsgod, die gedoemd is te sterven, beklagt zijn eigen lot met de woorden: „Ik ben de heer, Arali is de verschrikkelijke plaats van mijn verwerping. Ik ben de jongeman, naar wat ver weg is, naar de Onderwereld (*kur*), was ik onderweg.” Een bezwering tegen kwade geesten zegt dat er een weg ligt tussen de Onderwereld en het graf, dat als poort diende aan de grens van het dodenrijk: „In Arali is het pad voor hen gelegd, in het graf staat de poort voor hen open. Zij gaan uit naar de westelijke poort.” De weg die leidde naar de Onderwereld lag buiten het verblijf der levenden en stond, met uitzondering van de kwade geest, geen terugkeer toe, zoals in een klacht van de treurende moeder beschreven wordt: „Als je wilt, laat me dan de weg zonder terugkeer met je meelopen, o jongen ...” De lengte van deze weg is onbekend, maar enkele reisbeschrijvingen die het varen op een rivier noemen, alsook in graven gevonden modellen van boten en stoffelijke resten van ossen en ezels, geven aan dat de Sumeriërs het graf niet als de Onderwereld zagen, maar tussen de twee een flinke afstand aanbrachten.

Wat betreft de ingang van de Onderwereld onthullen de Sumerische bronnen verschillende voorstellingen. De meest in het oog springende is

die volgens welke het graf als een poort tot de weg naar de Onderwereld leidde. Omdat de doden overal in graven werden begraven, impliceert dit beeld dus het bestaan van vele wegen naar de Onderwereld. In het verhaal over „Gilgamesh, Enkidu en de Onderwereld” diende een gat dat op magische wijze geopend werd als ingang. Dit betekent dat het aardoppervlak een scheiding vormde tussen de wereld der levenden en het dodenrijk, en zondig doorboord kon worden om een doorgang naar de Onderwereld te maken.

Sommige bronnen, die de voorstelling weerspiegelen dat de zonnegod Utu 's nachts afdaalde naar de Onderwereld om daar de gestorvenen te oordelen, impliceren dat de ingang van de Onderwereld in het westen lag. Utu's rol als rechter wordt vermeld in teksten uit de Oud-Babylonische periode (eerste helft tweede millennium) en later. We nemen daarom aan dat deze voorstelling van zaken betrekkelijk laat is en eerder een Semitische traditie vertegenwoordigt die de heterogene Sumerische godsdienst binnendrong en circuleerde naast andere religieuze tradities. Toch is het nooit een volwaardig deel van het Sumerisch gedachtengoed geworden; in Sumerische bronnen die vóór het tweede millennium te dateren zijn, wordt het westen zelden met de Onderwereld geassocieerd. Ereshkigals epitheton „Vrouw van de plaats waar de zon ondergaat” verwijst waarschijnlijk naar de verblijfplaats van de zon gedurende de nacht, dat wil zeggen de volle afstand tussen west en oost, ergens onder het aardoppervlak.

Het oude beeld volgens welke de Onderwereld in de bergen gelegen was, plaatste daar waarschijnlijk ook de ingang. Het gedicht over de moedergodin Ninhursaga, die haar zoon naar de Onderwereld volgt, beschrijft haar route door de moerassen langs de rivier in oostelijke richting. Deze beschrijving weerspreekt niet perse het beeld van een ingang tot de Onderwereld in het graf. Voor de Sumeriërs markeerde het graf alleen maar de poort naar de weg die leidde naar de Onderwereld, gelegen aan het einde van deze weg. Als we aannemen dat dit in de bergen buiten Sumer was, dan was de moedergodin praktisch in staat over het aardoppervlak daarheen te lopen.

Het bestaan van een weg impliceert dat hij, hoewel deel uitmakend van het dodenrijk, niet in de Onderwereld zelf gelegen was.

Hoe zagen de Sumeriërs de Onderwereld, hoe was hij georganiseerd en wat voor bestaan leidden de geesten daar?

Het idee dat de Onderwereld een berg was, suggereert dat de overledene, zodra hij het einde van de weg bereikt had, aan de voet van de berg stond, in de woestenij. In een klaaglied lezen we: „De jongen weent bij de heuvel aan de voet van de berg ... de jongen, op het punt van de weg waar zij

hem ombrachten”. Zulke ideeën passen goed bij een plattelandsgemeenschap, niet bij een verstedelijkte maatschappij. Aan het begin van het derde millennium vinden we echter Sumerische steden omgeven met muren (tempelarealen waren al in het vierde millennium door muren van de rest van de gemeenschap gescheiden). Het idee van een ommuurde gemeenschap werd ook overgedragen op de Onderwereld; de mythe „Inanna’s afdaling naar de Onderwereld” noemt zeven poorten, en een klaaglied over Urnammu, de koning van Ur, noemt zeven poortwachters, alsook de paleizen van de goden van de Onderwereld. De naam van de poortwachter, Bitu, komt van het Akkadische werkwoord voor „openen” (*petûm*) en dit impliceert dat de functie van poortwachter, en mogelijk ook de notie dat de Onderwereld ommuurd is, van Semitische origine is. Deze notie was in overeenstemming met de socio-politieke verhoudingen in Sumer rond het midden van het derde millennium en kreeg de overhand over de oudere voorstelling van de Onderwereld als berg. Waarschijnlijk begon de nieuwe voorstelling al in het eerste kwart van het derde millennium op te komen.

Geen enkele tekst biedt ons een volledig beeld van wat er gebeurde wanneer de geest van de dode het eind van de weg bereikte en in de Onderwereld arriveerde. Voorzover wij de bronnen kunnen dateren, laten zij zien dat de Onderwereld vanaf de Oud-Babylonische periode werd gezien als een koninkrijk. Dit beeld bestond ongetwijfeld al bij de Sumeriërs gedurende het derde millennium. De enige dateerbare tekst is ook de meest informatieve: het gaat om „De dood van Urnammu”, een klaaglied voor koning Urnammu (2112-2095 v. Chr.), grondlegger van de derde dynastie van Ur. Volgens de tekst reisde de koning per strijdswagen over een kronkelige en stoffige weg naar de Onderwereld. Bij aankomst overhandigde hij geschenken aan de zeven poortwachters van de Onderwereld en zijn komst werd daarop bij de bewoners aangekondigd door enkele priesters en beroemde gestorven koningen. Urnammu slachtte vele ossen en schapen en nodigde hen tot een feestmaal, waarna hij de aankomstrituelen afsloot door het geven van geschenken aan de belangrijkste goden van de Onderwereld. Vervolgens werd voor hem een woning opgericht en werd hij op een podium gezet. Tenslotte vertelt de tekst dat Ereshkigal, de koningin van de Onderwereld, hem een groep lieden toewees en hem naast Gilgamesh als rechter aanstelde.

De rituelen die Urnammu na aankomst in de Onderwereld uitvoerde, zijn vermoedelijk een afspiegeling van de begrafenisriten die in zijn graf plaatsvonden. Het aanbieden van gaven aan de goden van de Onderwereld kan de verscheidenheid van luxe goederen verklaren die we in de graven aantreffen (fig. 1, 2).

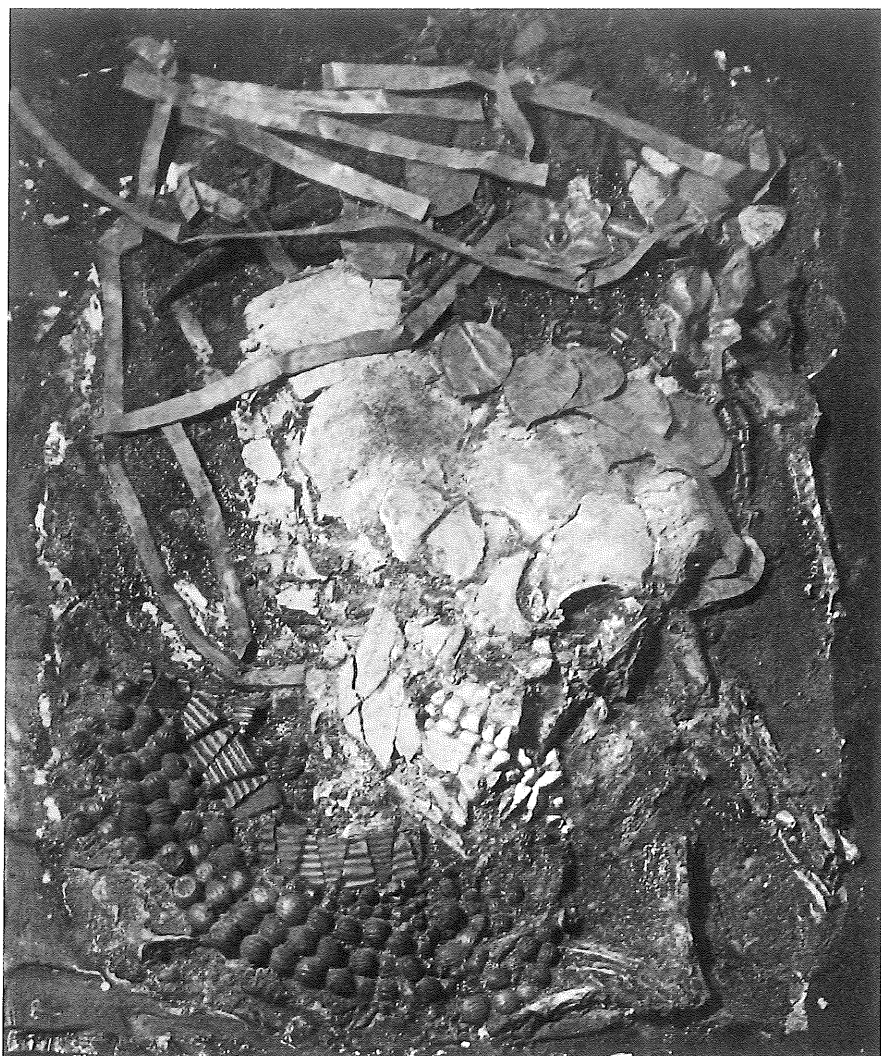


Fig. 1 — De schedel van een vrouw met halsketting en hoofdsieraad. Ur, 'Royal Cemetery', ca. 2600-2400 v. Chr. Uit: *Sumer, Assur, Babylon, 7000 Jahre Kunst und Kultur zwischen Euphrat und Tigris*, Hildesheim 1978, Abb. 4.

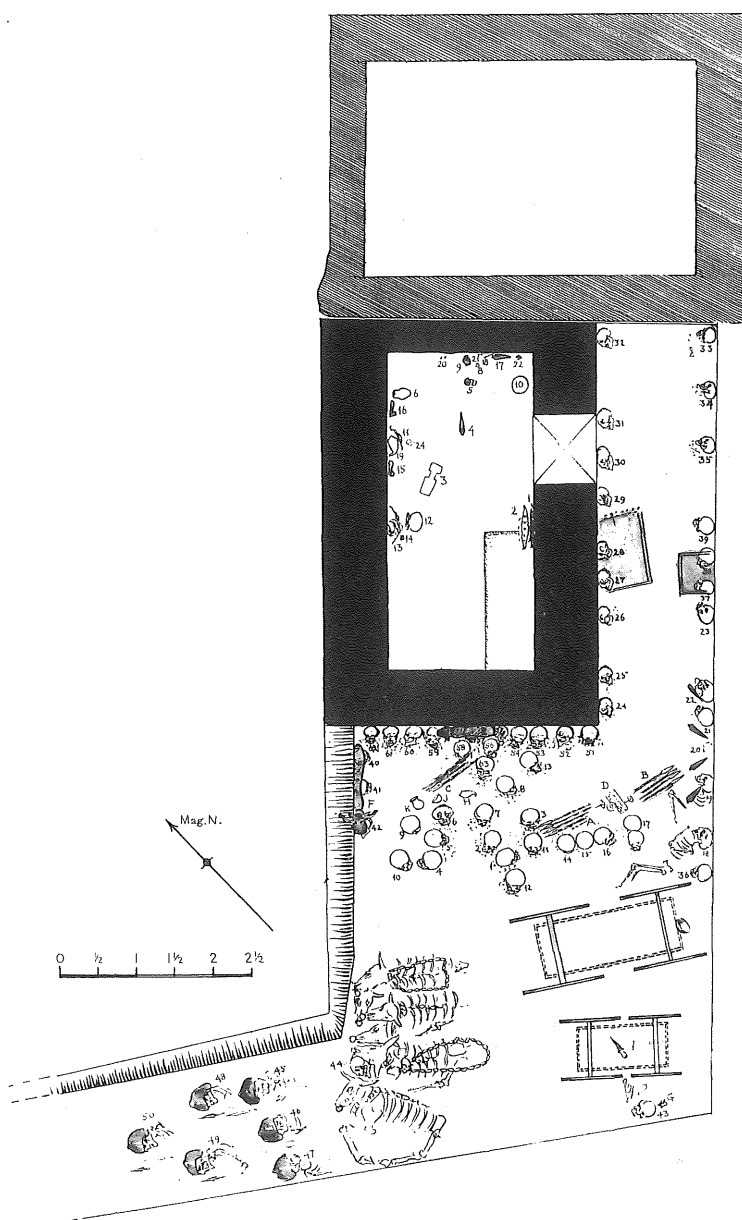


Fig. 2 — Een koninklijke graftombe met soldaten, lakeien, twee strijdswagens, zes ossen en vijf stalknechten. Naast de ingang tot de grafkamer liggen twee modellen van boten. Ur, 'Royal Cemetery', ca. 2600-2400 v. Chr. Uit: *Sumer, Assur, Babylon, 7000 Jahre Kunst und Kultur zwischen Euphrat und Tigris*, Hildesheim 1978, Abb. 5.

De fragmentarische gegevens uit de Sumerische bronnen wettigen de conclusie dat de Onderwereld alle elementen bevatte die noodzakelijk waren voor een georganiseerde gemeenschap: een regering gevormd door koningin en ambtenaren, en wetten en normen die de betrekkingen tussen de onderdanen regelden. De Sumeriër begreep de Onderwereld derhalve in termen die hem vertrouwd waren. Het gebruik van deze termen was gebaseerd op de sociale organisatie op aarde en wijst op een afspiegeling van de Sumerische stadstaat. De hoogste posities in de regering van de Onderwereld werden ingenomen door goden. Evenmin als hun menselijke tegenhangers mochten zij de wereld der levenden betreden. Slechts weinig is bekend over de toewijzing van posities en verantwoordelijkheden aan de goden in het bestuur van de Onderwereld. Alle bekende tradities zijn het erover eens dat hij geregeerd werd door een koningin, Ereshkigal („Meesteres van de Grote Plaats”); zij nam alle beslissingen in de Onderwereld. Haar trouwe assistent was Namtar („Hij die het lot bepaalt”). Nergal, van oorsprong een oorlogsgod, bekleedde een positie direct onder Ereshkigal en sedert de Oud-Babylonische periode wordt hij aangeduid als haar echtgenoot (maar niet als koning). Ningishzida („Heer van de goede boom”) was van origine de jonge vruchtbaarheidsgod Gishbanda die gedoemd was te sterven. In de stad Ur was hij tegen het eind van het derde millennium een jonge krijger in de Onderwereld, maar vanaf de Oud-Babylonische tijd functioneerde hij als troondrager. Geshtinanna, zuster van Dumuzi (zie beneden), vervulde de rol van schrijver in de Onderwereld, in enkele Sumerische teksten wordt deze rol echter toebedeeld aan Ninazimua, de vrouw van Ningishzida. Zoals eerder vermeld was Bitu poortwachter. In het Onderwereldpantheon vinden we ook Dumuzi, een jonge vruchtbaarheidsgod vereerd te Uruk en Badtibira en echtgenoot van Inanna, en verder Gilgamesh, de legendarische koning van Uruk, alsook de partners van al deze goden; hun officiële rol blijft echter onduidelijk.

Rechtspraak onder de doden wordt door de derde-millennium bronnen niet direct onthuld; de naam van Ereshkigals assistent Namtar wijst op zijn rol in het bepalen van het lot, rechter wordt hij echter niet genoemd. De bekende scène in „Inanna’s afdaling naar de Onderwereld”, waarin Inanna terecht stond voor de Anunnaki, de zeven rechters, en ter dood veroordeeld werd, heeft echter niets te maken met de rechtspraak der doden, maar met een misdaad begaan binnen het Sumerische pantheon. De beschrijving van de doden in de vroege Oud-Babylonische compositie „Gilgamesh, Enkidu en de Onderwereld” impliceert dat het lot van de geest afhangt van hoe de persoon geleefd heeft, van de leeftijd en de doodsoorzaak. De enige derde-millennium tekst die naar het oordeel der doden verwijst, is het

bovengenoemde klaaglied over Urnammu. Het heeft er echter alle schijn van dat Urnammu's benoeming tot rechter, samen met Gilgamesh, de gestorven koning van Uruk, hun vroegere plichten als koningen weergeeft en dat deze plichten zijn overgeheveld naar het hiernamaals. Het uitvoering geven aan gerechtigheid voor de verdrukten was de plicht van elke Sumerische koning en Urnammu was door zijn geschreven wetboek in dit opzicht degene die zich het meest had onderscheiden. De rol van rechter weerspiegelt het geloof in rechtspraak als de geldende norm. Indien de Sumeriërs dit principe op de Onderwereld hadden toegepast, zouden we verwachten dat een godheid rechter zou zijn, zoals in later tijd, in teksten uit het tweede millennium, inderdaad het geval is, wanneer de Sumerische zonnegod Utu, de Semitische Shamash, als rechter over de doden verschijnt. Deze rol is daarom waarschijnlijk niet van Sumerische maar Semitische oorsprong, en de invoering ervan markeert een nieuwe ontwikkeling in het beeld van de Onderwereld.

Het bestuur van de Onderwereld kende ook een uitvoerende arm in de vorm van de zeven *galla* demonen. Oorspronkelijk was de *galla* een ambtenaar in de hiërarchie van de stadstaat en zijn status in de Onderwereld is een verdere aanwijzing voor de invloed van de aardse werkelijkheid op het beeld van de Onderwereld. In de literatuur werd de *galla* steeds meer een demonische figuur en tegelijkertijd neemt het aantal malen dat hij in de administratieve teksten van de Sumerische steden voorkomt, af. Andere bekende ambtenaren die we ook in de Onderwereld tegenkomen, zijn de heraut (*nimgir*) en de gerechtsdienaar (*mashkim*). Het beeld van de Onderwereld als stad moet tamelijk laat zijn, in elk geval dient het gedateerd te worden na de vorming van de stedelijke maatschappij. Een vergelijkende studie van onze bronnen toont dat het beeld van de Onderwereld als stadstaat nog gedurende de Oud-Babylonische periode in ontwikkeling was.

Enkele klaagliederen over een jonge gestorven god vertellen ons dat de doden in de Onderwereld alleen maar lagen; deze liederen schilderen de geest van de dode af als een lijk. Wanneer de jong gestorven Lulil zijn zuster smeekt de begrafenisriten voor hem uit te voeren, zegt hij: „Ik lig op mijn bed, het stof van de Onderwereld ... Mijn zuster, ik kan niet van mijn bed opstaan.” Deze visie is eenvoudig van aard, omdat hierin de alledaagse werkelijkheid van het graf wordt overgedragen op de mythologie van het hiernamaals. Wanneer we hem vergelijken met de meeste andere bronnen, die de Onderwereld als koninkrijk visualiseerden, kunnen we ons voorstellen dat deze visie teruggaat op het beeld van de Onderwereld dat bestond vóór de verstedelijking, toen de Onderwereld in de bergen gesitueerd werd.

Hoe de Onderwereld ook werd gezien, als berg of als koninkrijk, beide visies getuigen van geloof in een soort bestaan na de dood.

Hoe „leefden” de geesten in de Onderwereld?

De Sumeriërs bekommerden zich met name over de beschikbaarheid en de kwaliteit van het voedsel en drinken voor de doden, zonder welk er van een bestaan geen sprake kon zijn. Ecologische omstandigheden als duisternis en stof, die in de Akkadische literatuur uit het tweede millennium en later verschijnen, worden nauwelijks genoemd. De geesten der gestorvenen werden van voedsel en drank voorzien door hun levende verwanten. Het grote corpus van bezweringen tegen kwade geesten laat zien dat dit geen daad van naastenliefde was, maar een heilige plicht: een verwaarloosde geest had geen rust en zou temidden van de levenden kunnen gaan spoken. In rituelen gehouden op gedenkdagen werden de doden herdacht door hun families en bediend met voedsel en drank. Op deze wijze bleven de familiebetrekkingen generaties lang intact en bleven de gestorvenen deel uitmaken van de gemeenschap. Libatiebuizen, die van de vloer naar de grafkamer liepen, zijn gevonden in de opgegraven koninklijke graftomben van Ur.

Deze voedsel- en drankofferandes waren echter onverteerbaar en de geesten der doden consumeerden derhalve substanties die elk levend wezen zouden doen walgen. Urnammu belegde een banket in de Onderwereld, maar de dichter laat niet na erop te wijzen dat het voedsel en het water van de Onderwereld bitter zijn. Een van de klaagliederen over Dumuzi zegt: „Er is voedsel, maar het is niet eetbaar ..., er is water, maar het is niet drinkbaar ...” De Akkadische mythologie, die zich uit de Sumerische verder ontwikkelde, schildert het beeld dat de doden gevoed worden met stof en modder, stoffen die ongeschikt zijn voor menselijke consumptie. De consensus over de slechte kwaliteit van het voedsel in de Onderwereld lijkt te wijzen op het besef dat alles wat in het graf gegoten werd zijn voedingskwaliteit verloor en oneetbaar werd. Een bezwering tegen kwade geesten beschrijft hun voedsel en drank als gelijk aan dat van de geesten der gestorvenen en brengt aldus een volledige scheiding aan tussen de wereld van de levenden en die der doden, zonder echter de vitaliteit ervan in gevaar te brengen. Afgezien van de vraag wat voor voedsel gegeven werd of wat de kwaliteit ervan was, biedt het voedsel een compromis tussen het geloof in het voortbestaan van de geest en de erkenning dat slechts de beenderen der doden overblijven. Toch beschrijft een mythe waarin de Onderwereld wordt afgebeeld als een koninkrijk de werkelijkheid ervan als

het niets. De mythe „Ningishzida's reis naar de Onderwereld” verhaalt de gebeurtenissen die hem zijn aanstelling als troondrager van de Onderwereld bezorgden en verklaart aldus de verandering in zijn goddelijke rol van jonge vruchtbaarheidsgod tot ambtenaar in de Onderwereld. Nadat hij door de *galla*, die met hem meevaart naar de Onderwereld, was gegrepen, zegt Ningishzida tegen zijn zuster, die zich bij hem op de boot wil voegen: „De rivier van de Onderwereld heeft geen water, je kunt er geen water uit drinken en toch wil je varen? Het veld van de Onderwereld brengt geen graan voort, je kunt er geen meel van malen en toch wil je varen? De schapen van de Onderwereld dragen geen wol, je kunt er geen kleren van weven en toch wil je varen?” De Onderwereld heeft niet alleen gebrek aan water, brood en kleding, het ontbreekt er ook aan vruchtbaarheid, groei of scheppende kracht.

Samenvattend kan men zeggen dat het beeld van de Onderwereld zoals dat naar voren komt uit de Sumerische bronnen een ontwikkeling, en wel een mythologisering heeft doorgemaakt met als voornaamste kenmerk het losmaken van de aanduiding *kur* van zijn oorspronkelijke betekenis „berg”. Hoe tegenstrijdig het ook moge lijken, mythologisering was het mechanisme waardoor alle aspecten van de Onderwereld aan de menselijke ervaring van alledag werden aangepast. Een beeld dat niet bij de menselijke ervaring aansloot, werd verlaten of beperkt in zijn verbreiding. Anderzijds droeg verrijking van de menselijke ervaring bij tot de verdere uitwerking van de Onderwereldbeschrijvingen. Op deze manier werd het beeld van de Onderwereld steeds geharmoniseerd met de menselijke ervaring en verschoof het naar een mythologisch vlak. Deze evolutie openbaart een groeiend vermogen tot generaliseren en abstraheren, in feite een intellectuele ontwikkeling; de veranderingen en wijzigingen van de beelden en ideeën toont de vitaliteit van deze ontwikkeling. Toch wordt de beste uitdrukking ervan gevonden in het beeld van de dood zelf. De Sumerische bronnen uit het derde millennium verwoorden het geloof dat de mens door godsdienstige toewijding in staat is het moment van de dood te beïnvloeden. Aldus is de dood, hoewel onvermijdelijk, toch een persoonlijke gebeurtenis. Dit is de opvatting verwoord in het klaaglied „De dood van Urnammu”, dat voor het eind van het derde millennium is gecomponeerd. Het idee dat de dood een universeel verschijnsel is, het lot der mensheid, dat het belangrijkste thema van het latere Akkadische Gilgamesh-epos is, vindt zijn expressie in een iets latere compositie, „De dood van Gilgamesh”. Hierbij verschuift de aandacht van het moment van de dood naar de onvermijdelijkheid ervan. Deze wijziging, die samenvalt met enkele veranderingen in het beeld van de Onderwereld, moet gedateerd worden rond het begin van

het tweede millennium. In die periode was Zuid-Mesopotamië getuige van een ingrijpende ethnische en politieke metamorfose door de toestroom van Semitische immigranten die de Sumerische beschaving in zijn geheel overnamen. Dit culturele treffen resulteerde in het superponeren van nieuwe ideeën over de bestaande Sumerische religieuze erfenis.

EEN DODENRIJK VOOR EEN KONING EEN HETTITISCH HIERNAMAALS

THEO P.J. VAN DEN HOUT

Inleiding

Hoe stelden de Hettieten zich het dodenrijk voor? Dat is een lastig te beantwoorden vraag. Want als we met „de Hettieten” de doorsnee bewoners van Anatolië ten tijde van het Hettitische Rijk tussen 1650 en 1175 v. Chr. bedoelen, dan is de oogst gering: er zijn weliswaar een aantal begraafplaatsen uit die periode, maar hier heerst soberheid alom. Het heeft er alle schijn van, dat daar zeker niet de sociaal hogere lagen van de Hettitische maatschappij hun laatste rustplaats vonden. Er zijn nauwelijks grafgraven en wat er meegegeven werd zegt niet veel: wat ringen, pinnen, spindels en eenvoudig vaatwerk. Soms werden er wel beesten, vooral paarden of muil-dieren, of alleen hun koppen bijgezet. De resultaten van het paleo-antropo-logisch onderzoek stemmen bovendien triest: de gemiddelde leeftijd van de mensen lijkt nauwelijks de dertig overstegen te hebben. Droef en naar-geestig is bovendien het beeld dat de enige tekst, die iets over hun uitein-delijke bestemming lijkt te zeggen, schetst:

„Niemand herkent een ander. Zussen herkennen elkaar niet, broers herkennen elkaar niet, een moeder herkent haar kind niet, een kind herkent zijn moeder niet. ... Ze eten niet van een fijne tafel, ze eten niet van een fijne stoel, ze drinken niet uit een fijne beker. Goed eten eten ze niet, goed drinken drinken ze niet: modder eten ze, drab drinken ze.”

Hoewel de passage een mogelijk Hettitische vertaling van een Mesopota-misch origineel is, kan het voorhandenzijn van de vertaling misschien toch betekenen, dat men zich erin herkende. Daarnaast doemt uit rituelen ter oproeping van de goden van de onderwereld een beeld op, dat doet denken aan dat van de klassieke Tartarus: een donkere ruimte, waar vroegere godengeneraties vertoeven, een plek omgeven door rivieren.

Schrik is het contrast met het lot van de Hettitische koning en zijn direkte familie. Allereerst weten we uit de teksten, dat de gemiddelde leef-tijd van de mensen in hofkringen beduidend hoger gelegen moet hebben. Regelmatig werd een ouderdom van zestig of zeventig jaar bereikt. Daar komt bij, dat naar Hettitische opvatting een Hettitische koning of koningin eigenlijk niet stierf, maar „god werd”.

Het koninklijk dodenritueel

Over de voorstellingen van het koninklijk hiernamaals zijn we vrij goed geïnformeerd door de veertien dagen durende begrafenisrite van een Hettitische koning of koningin, en wellicht ook van een prins of prinses. De naam waaronder de kompositie in Hettitische tijd bekend stond, was de openingszin van de tekst: „Wanneer in Ḫattuša een groot gemis ontstaat” waarbij we het woord „groot” mogen opvatten in de zin van „koninklijk”.

De totale tekstgroep omvat vier soorten teksten of tekstseries:

- een liturgie, dat wil zeggen een gedetailleerde beschrijving van alle handelingen en handelende personen en de eventuele teksten die ze daarbij uitspreken,
- een skript, waarin alleen de uit te spreken teksten met korte regieaanduiding van het moment waarop dat moet gebeuren, staan,
- een excerpt of overzicht naar dagen van het ritueel met een karakterisering van de betreffende dag in een enkele zin, misschien gemaakt ten behoeve van de bibliotheekorganisatie, en tenslotte een
- rekvisieten-lijst, waarin per dag een aantal benodigdheden van het ritueel vermeld worden waarschijnlijk ten behoeve van de logistieke organisatie van het ritueel.

Dit is exakt dezelfde opbouw, die we van sommige Hettitische religieuze feesten kennen. De praktische opbouw van de totale ritueelbeschrijving maakt duidelijk dat we hier niet te maken hebben met de beschrijving van een eenmalige gebeurtenis, maar met *het* ritueel voor een gestorven koning. De tekst werd dus bij ieder overlijden van een lid van de koninklijke familie uit de archieven gehaald en als scenario bij het ritueel geraadpleegd.

Op basis van deze vier tekstseries (liturgie, skript, rekvisietenlijsten en excerpt) kan de handeling van ongeveer de helft van het totale aantal dagen gerekonstrueerd worden, en wel van de eerste en tweede, de zevende tot en met de negende, en de twaalfde en dertiende dag. Van de resterende dagen bezitten we geen uitgebreide beschrijving, maar hebben we meestal wel (fragmenten van) rekvisietenlijsten en/of het excerpt. Bij alles moet bedacht worden, dat de beschrijving van het ritueel als scenario bedoeld was voor mensen, die wisten waar het over ging. Symboliek wordt dus niet uitgelegd en veel aanduidingen blijven zeer vaag.

Het ritueel duurde, zoals gezegd, veertien dagen. Het lijk van de overledene werd al op de eerste dag of in de nacht van de eerste op de tweede dag verbrand. Als dan de stoffelijke resten, voorzover over na de brand, verzameld waren, werden ze bijgezet in een soort mausoleum, dat letterlijk vertaald het „steenhuys” genoemd werd. Daarna maakte men een beeld van

de overledene, dat op een wagen tussen verschillende lokaties heen en weer gereden werd. Het lijkt erop, dat 's ochtends klaagvrouwen het beeld van de dode uit het „steenhuis” haalden, het op de wagen zetten en het naar de zgn. „tent” reden. Of dit echt een tent was, is niet duidelijk. In ieder geval was het een verplaatsbare structuur, waarin men handelingen kon verrichten. Terwijl het ritueel plaatsvond, bleef het beeld op de wagen staan, tenslotte werd het van de wagen in de „tent” gebracht en volgde een „grote maaltijd”. In de „tent” bevond zich een haard, waar vele brand-offers gebracht werden. Hierna zette men het beeld weer op de wagen en bracht men het naar het mausoleum terug.

Doel van het hele ritueel lijkt te zijn, voor de overleden koning een hiernamaals te verzekeren, dat alle aspecten van zijn vroeger leven op aarde heeft. Verbranding was de manier, waarop dit leven gekreëerd werd: net zoals de koning zelf door zijn krematie overgaat in een andere existentie, zo ook worden de verschillende elementen van het aardse bestaan door verbranding van objecten, die die elementen symboliseren, als het ware doorgestuurd naar gene zijde. Waar men zich dat hiernamaals voorstelde, is niet altijd even duidelijk. In een gebed tot de Zonnegod van de Hemel vraagt de koning hem na zijn aardse leven toe te laten tot zijn goddelijke bestemming temidden van de goden van de hemel. Maar voor het zover is, lijkt de vorst eerst af te moeten dalen in een onderwereld waaruit zijn moeder hem dan komt halen. Vele offers tijdens het ritueel zijn ook gericht aan de godin van de onderwereld, de Zonnegodin van de Aarde. Recentelijk heeft de Turkse Hettitologe Hatice GONNET zelfs betoogd, dat de goden in wier midden de koning opgenomen zal worden, de goden van de onderwereld zijn.

Iedere dag van de begrafenisceremonie richtte zich, zo lijkt het, op één van die aspecten van het leven. Centraal bij het ritueel stond het beeld van de overledene, dat op de tweede dag na de krematie gemaakt was. Deze beeltenis stelde de levende koning voor: zolang het beeld aanwezig was en aan de riten deelnam werd de koning geacht nog te leven. Het leven van de koning werd nog gedurende veertien dagen gerekt en zijn dood ontkend. Het beeld kreeg te eten en te drinken en werd toegesproken, terwijl bovendien zijn opvolger niet of nauwelijks aan de handelingen lijkt deel te nemen. Het koningschap kan in de meeste koningsideologieën ook maar door één persoon tegelijk vervuld worden: zolang het beeld de aanwezigheid van de oude koning „bewees”, was een optreden van de nieuwe koning dus onmogelijk.

Uit latere verwijzingen naar het beeld blijkt dat de dode zittend afgebeeld was. In een betrekkelijk recent gepubliceerd fragment lijkt verder beschreven te worden, hoe het beeld eruit zag.

58 de d]ode kust hij
 59] ... van goud neemt/zet hij
 60 aan] de man [geven ze] een boog in zijn hand
 61 wanneer het een vr]ouw is echter, [geven ze] haar een spindel
 62] aan hem/haar een staatsiegewaad ...

De genoemde boog en spindel zijn de typische attributen van man resp. vrouw, die we herhaaldelijk in Hettitische teksten tegenkomen. Zo zegt in een ritueel tegen impotentie een priesteres, na het maken van een poort van riet, het volgende:

„Ik leg de patiënt een spindel en spinrokken in de hand en hij komt onder de poort door. Als hij uit de poort tevoorschijn komt, ontnem ik hem de spindel en spinrokken en geef hem een boog en pijlen. Daarbij spreek ik als volgt: Zie, vrouwelijkheid heb ik je ontnomen, mannelijkheid heb ik je teruggegeven.”

Na de tweede dag is er in eerste instantie een breuk in de overlevering tot de zevende dag. Wel geven het excerpt en/of rekvisietenlijst een korte aanduiding voor de dagen daarvoor. In alle gevallen wordt gesproken van „verzoenen” of „verzoening”. De rekvisietenlijst van de zesde dag vermeldt ook nog dat er geen gouden of zilveren voorwerpen nodig zijn.

De zevende en achtste dag

Het „thema” van de zevende dag is volgens het excerpt en de rekvisietenlijst „het verbranden van *ezzan*”. Voor *ezzan* denkt men meestal aan „kaf” of „zaagsel”, in ieder geval lijkt het om een vederlicht afvalproduct te gaan, zoals blijkt uit een passage in een magisch ritueel waarin de volgende vergelijking gemaakt wordt: „Zoals de wind kaf voortblaast en het over zee draagt.” Het is heel goed voorstelbaar, dat het „kaf” de stoffelijke en dus vergankelijke zaken van het leven verzinnebeeldt, iets als „dead man’s property” zoals het wel vertaald is, maar het valt op, dat het wordt verbrand samen met een staatsiegewaad en fijne olie. Dat zijn juist de tekenen van koninklijke waardigheid bij uitstek: de koninklijke mantel en de olie, waarmee een koning gezalfd wordt.

De handelingen van de achtste dag met als thema de veeteelt lijken erop gericht voor de koning het bezit van eeuwige weides in het hiernamaals te verzekeren. Allerlei gedomesticeerde dieren spelen hierbij een rol, alsmede een bepaald soort vogels. Als instrumenten worden een schop, houweel en (irrigatie-?)buizen verbrand en weer naar de plaats gebracht, „waar de paarde- en runderkoppen verbrand zijn”, wat herinnert aan soortgelijke vondsten bij de Hettitische begraafplaatsen (zie fig. 1). Met een andere schop en houweel wordt vervolgens een stuk weide uitgestoken. Er wordt



Fig. 1 — Paarde- of runderkop gevonden op de begraafplaats Osmankayasi even ten noorden van de Hettitische hoofdstad Hattuša (uit: K. BITTEL et al., *Die hethitischen Grabfunde von Osmankayasi*, Berlin 1958).

niet expliciet gezegd, dat dit verbrand wordt, maar omdat het weer naar dezelfde plek gebracht wordt, lijkt dit aannemelijk. Vertaling:

excerpt: „[Het zwijn]n voert water aan en men [steekt een stuk weidegrond uit].”

rekwisietenlijst: „Op de achtste dag voert het zwijn water aan en steken ze (een stuk) weidegrond uit. Een zilveren zwijnebek van tien sikkels, een zilveren bron van twintig sikkels, een houweel, een schop, op drie plekken met zilver ingelegd, drie buizen met zilver ingelegd, vijf zilveren bekers [...], waarvan een met g[oud ingelegd?], veertien stenen, waarvan zeven ... en zeven”

liturgie: Dan [brengen ze?] een zwijn en vijf *arda*[-vogels.]. In de zilveren bek van het zwijn [...] Rond de *arda*-vogels [zetten ze] vijf zilveren vaten van vijf sikkels (gewicht) en de *arda*-vogels [zijn geplaatst] rond de bron. Het zwijn voert het water aan en alsovo[lgt zegt ...]: ‘Zie, het zwijn heeft het water aangevoerd en moge het voor U [...] zijn en mogen de runderen, schapen, paarden (en) muilieren (hun dorst) l[essen].’ Een rund en zeven schapen slachten ze boven de bron.

Daarna [legt?] de ‘Oude Vrouw’ drie warme broden, een dik brood en kaas neer. Op de weegschaal [legt ze?] obsidiaan? en houdt het op voor de Zonnegodheid [en als volgt zegt ze]: „Ziehier, Zonnegodheid, voor U deze [... -t]en wij, laat niemand ze hem ontnemen, laat niemand ze hem betwisten!”

De laatste zin is een formule die telkens zal terugkeren en die stamt uit het juridisch taalgebruik. Uit de rekwisietenlijst blijkt overigens dat men

bij de rituele handelingen gebruik maakte van miniatuurafbeeldingen in plaats van een echt zwijn of een echte bron. Hetzelfde geldt voor de zogenaamde *arda*-vogels: daarvan wordt in het vervolg gezegd, dat men eerst het kostbare inlegwerk ervan afhaalt alvorens ze te verbranden. Ook van de andere voorwerpen, de buizen, de schop en de bekers, verwijdt men de kostbaarheden. Dan gaat de beschrijving verder:

„Een andere houweel en schop — ook die van hout — nemen ze en steken een stuk weide uit. Het stuk weide [legt?] de ‘Oude Vrouw’ op een dik brood [en de] houden het op naar de Zonnegodheid, de weegschaal houden [de op n]aar de Zonnegodheid en als v[olgt zegt/zeggen ze]:

‘Laat dit stuk weide, Zonnegodheid, zijn rechtmatig eigendom zijn, laat niemand het hem afnemen, laat niemand (het) betwisten! Laten op deze weide runderen en schapen, paarden (en) muil dieren weiden!’ Dan brengen ze het stuk weide daarheen, waar de paarde- en runderkoppen verbrand zijn en schudden het daarop uit. De ‘Oude Vrouw’ neemt een dik brood van 1 *sutu*. Daarna geven ze het beeld op de zitwagen te drinken. Men’ drinkt op de Zonnegodheid, de zanger zingt bij de *hunzinar*, de ALAN.ZU-mannen roepen met gedempte stem ‘*aḥā*’, de *kita*-man roept niet.

Dan halen ze het beeld van de wagen. De tent is op die plek al opgezet, ze brengen het (beeld) de tent in en zetten hem (i.e. de gestorvene) op de gouden troon. Als het echter om een vrouw gaat, zetten ze haar op een gouden bankje. Er wordt tot de hoofdmaaltijd van de dag opgeroepen, de *taptara*-vrouwen geven aan het gezelschap *šaramma*-broden en een aangeklede schenker geeft ieder te drinken. (...)

Dan halen ze het beeld uit de tent weg en zetten het op de zitwagen. De *taptara*-vrouwen [lopen] er achteraan en [ze brengen?] het [naar?] het huis [?] en zetten het [].”

De negende, tiende en elfde dag

Van de negende dag hebben we alleen schaarse gegevens van het excerpt, de rekwisietenlijst en een klein stukje van de liturgie. Hoewel de informatie schaars is, is ze veelzeggend genoeg en sluit inhoudelijk goed aan bij wat we weten van de achtste dag. Het thema wordt ditmaal gevormd door de producten van de veeteelt gesymboliseerd door het karnen van de melk en de verschillende instrumenten die daarbij nodig zijn. Op de tiende dag is de beurt aan de landbouw. Een ploeg wordt verbrand en gebracht naar de plaats „waar de paarde- en runderkoppen verbrand zijn.” De elfde dag is gewijd aan de jacht.

De twaalfde dag

De twaalfde dag is weer beter overgeleverd. Het beeld heeft de nacht weer in het „steenhuis” doorgebracht en wordt in de ochtend getransporteerd naar de tent. Het thema van deze dag wordt gerepresenteerd door een

wijnstok. Deze wordt omwikkeld en versierd, er worden spullen op een kostbaar dienblad binnengebracht, o.a. een tros druiven en de regalia: het staatsiegewaad en de olie. Kostbaarheden worden verwijderd en naar het „steenhuis” gebracht, waarna het dienblad gebroken in de haard belandt evenals het gewaad en de olie. Andere spullen worden ook gebroken en in de haard gelegd. Hoewel het niet uitdrukkelijk gezegd wordt, nemen we aan dat ook hier verbranding volgde. Het hoogtepunt, als we dat op basis van het excerpt zo noemen mogen, vormt het doorsnijden van de wijnstok door een lid van de familie met een zilveren bijl van twintig sikkels. Ook hier hebben we hoogstwaarschijnlijk weer te maken met een miniatuurvoorwerp, want het gewicht is niet groot: ong. $2\frac{1}{2}$ ons. Dit doet denken aan de miniatuurbijlen van brons die in Hattuša in een (offer?)kuil gevonden zijn. Aan het eind van de dag brengt men het beeld weer uit de tent.

„Het beeld brengen ze uit het huis weg en zetten het op de zitwagen. Erachteraan lopen de *taptara*-vrouwen en klagen. Intussen is de moeder[?] wijnstok ... gewassen en gebracht.

Vervolgens omwikkelen ze de wijnstok met repen stof, waarna ze hem met trossen druiven (en) fruit en met strengen wol versieren en hem oppakken. De *taptara*-vrouwen brengen hem de tent binnen en zetten hem tegen de tafel van de gestorvene aan.

Een met [goud en zilv]er ingelegd dienblad is intussen binnengebracht. Daarna is het[?] besprenkeld en voorts zijn de [] geslagen. Trossen druiven [] wielen van deeg, [] 1 staatsiegewaad, 1 kruik fij[n]e olie [] liggen op het dienblad.

(volgt een fragmentarisch overgeleverd gedeelte met verdere handelingen rond de wijnstok, een offer van 1 rund en 7 schapen, koks worden genoemd, en een paragraaf voor het geval dit ritueel in de winter plaatsvindt)

Dan halen ze het beeld van de zitwagen af, brengen het in de tent en zetten hem op de gouden troon, maar als het een vrouw is zetten ze haar op een bankje.

Er wordt naar de grote maaltijd geroepen en ze drinken de Zonnegod, de Stormgod, de Beschermgod en de Zonnegodin van de Aarde ieder apart éénmaal toe. De zanger zingt bij het grote Inanna-instrument, de ALAN.ZU-mannen roepen met gedempte stem ‘*aḥā*’, men breekt een dik brood. (...) Wanneer ze voor de derde maal aan zijn ziel te drinken geven, wassen ze het dienblad, nemen het zilver (en) goud weg en brengen het in het ‘steenhuis’. Dan breken ze het dienblad in tweeën en leggen het op de haard.

Daarna houden ze de gestorvene 1 staatsiegewaad (en) 1 kruik fijne olie voor, daarna leggen ze het in de haard en gieten de fijne olie erover uit. En wat er ook maar op het [t]ablet ligt[?], 1 kruik wijn en 1 kruik bier, dat breken ze kapot.

Vervolgens neemt degene die tot zijn familie behoort, een zilveren bijl van 20 sikkels en snoeit de wijnstok. De schenker slaat de plengvaas stuk op de grond en ‘zingt/jammert’. Dan beginnen de *taptara*-vrouwen te klagen.

De wijnstok leggen ze met de repen stof in de haard, de *taptara*-vrouwen cirkelen rond het vuur en degene, die de wijnstok doorhakt, neemt zelf de zilveren bijl.

Dan brengen ze het beeld uit de tent weg en zetten het op de zitwagen. De *taptara*-vrouwen gaan erachteraan, brengen het [naar/in] en klagen.”

De dertiende dag

Op de dertiende dag tenslotte zien we een ritueel met *lahhanzana*-vogels of als die weggetrokken zijn, met *hurri*-vogels. In beide gevallen wordt wel gedacht aan een soort pluimvee of eenden. Ook nu weer worden een aantal zaken verbrand. Daarna volgt een grote maaltijd, waarna men tot diep in de nacht doorgaat met plengen in de haard en drinken. Daarna worden broden bij het beeld op schoot gelegd en een wens tot de dode uitgesproken ten aanzien van zijn kinderen en koningschap. Daarna een kort en onduidelijk ritueel met een touw. Signifikant is dat aan het einde van deze dag, de tent waarin de afgelopen dagen de riten hebben plaatsgehad, wordt opgebroken.

„Op de 13-de dag: in het huis maken ze beeldjes van *lahhanzana*-vogels. Er zijn er tien van hout gemaakt; die beslaan ze met zilver. Bij vijf *lahhanzana*-vogels zijn hun koppen met goud ingelegd. Tien *lahhanzana*-vogels zijn van wol gemaakt, tien *lahhanzana*-vogels zijn van deeg. Dat maakt samen dertig *lahhanzana*-vogels. En ze nemen vijf of zes levende *lahhanzana*-vogels. Als het echter niet het jaargetijde van de *lahhanzana*-vogels is, nemen ze *hurri*-vogels.

Twee manden vullen ze met broden (en) brokken kaas. Daarbij mengen ze allerlei vruchten, (zoals) vijgen, rozijnen, olijven, sesam, appels (en) berg-appels, van alles wat.

De levende *lahhanzana*-vogels en de met zilver beslagen *lahhanzana*-vogels maken ze (aan elkaar?) vast.

(dan wordt de tekst fragmentarisch met verdere handelingen met de *lahhanzana*-vogels; „beelden” en andere voorwerpen worden verbrand, dingen worden in het „steenhuys” gebracht, tenslotte is er weer een grote maaltijd. Vlak voor de maaltijd wordt er iets weggejaagd: zijn dat misschien de levende *lahhanzana*-vogels? Of zijn die ook verbrand?)

Het beeld tillen ze op een sokkel⁷ en zetten het in het midden bij de met goud ingelegde troon. (...)

Daarna nemen ze de soldatenbroden en leggen die bij het beeld op de knieën []. Dan spreken ze als volgt: ‘Ziehier, wij hebben U de soldatenbroden op Uw knieën gelegd¹, dus wees niet langer boos! Wees nu Uw kinderen goed-gezind, moge Uw koningschap tot in generaties voortduren! Uw tempel zal geëerd worden, offers zullen voor U klaarstaan.’ Dan nemen op die dag de tafeldienaren *arpamar*-broden (en) vruchten en zetten ze voor de dode neer.

Wanneer het (ritueel) met de knieën afgelopen is, brengen ze een touw, smeren dat in met fijne olie, gooien het in de haard en strooien⁷ er meel op. De *taptara*-vrouwen jammeren als volgt: ‘Als U naar de weide gaat, trek dan niet het touw weg. ...’

(...) Wanneer de schenker dan de grote beker ‘van zijn ziel’ omkeert, breken ze die op de grond kapot, de plengvaas breken ze achter de verhoging⁷ op de grond kapot en men ‘zingt/jammert’. De *taptara*-vrouwen beginnen te klagen. De tent die in het huis was opgezet, nemen ze op en laten hem in de portico (achter).

(Kolofon:) Wanneer in Ḫattuša een grote leegte ontstaat. Op dit tablet de twaalfde dag van het afhakken van de wijnstok, de dertiende dag van de *lahḫanzana*-vogels. Afgelopen.”

Konklusie

Het doel van dit lange twee weken durende ritueel lijkt duidelijk: voor de koning alle als essentieel ervaren aspecten van het leven voor het hiernamaals zekerstellen. Hij zal zijn aardse bestaan elders voortzetten, maar dan wel eeuwig en in goddelijk gezelschap. Eens te meer wordt duidelijk de algemeen menselijke onmacht zich iets voor te stellen dat wezenlijk anders is dan onze eigen wereld. Dit doet men niet zuiver en alleen voor de koning: volgens de ideologie van het Hettitische koningschap hangt het welzijn van het land, van oorlogssukces tot vruchtbaarheid, af van het welbevinden van de koning. En omdat ook dodengeesten hun invloed vanuit gene zijde kunnen doen gelden in onze wereld, was er de Hettieten kennelijk alles aan gelegen om van de koning op de juiste wijze afscheid te nemen.

Bibliografie

De standaarduitgave van het bovenbeschreven dodenritueel is het boek „Hethitische Totenrituale” van Heinrich OTTEN (Berlin 1958). Een nieuwe editie is door schrijver dezes gepland. Verdere literatuur: O.R. GURNEY, *The Hittites* (Penguin Books, Harmondsworth 1990), pp. 137-140, idem, *Some Aspects of Hittite Religion* (Oxford University Press, Oxford 1977), pp. 59-63, M. POPKO, *Religions of Asia Minor* (Warschau 1995), Th.P.J. VAN DEN HOUT, „Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual” in J.M. BREMER, Th.P.J. VAN DEN HOUT, R. PETERS (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World* (Amsterdam University Press, Amsterdam 1994), pp. 37-75, en H. GONNET, „Le culte des ancêtres en Anatolie Hittite au IIe mill. avant notre ère”, *Anatolica* 21 (1995) 189-195.

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”

- 14, 17, 18, 22, 26. B.H. STRICKER, *De Geboorte van Horus, I-V* (1963-1989; 773 p., 81 fig.) f200.—

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, kiemkracht, lichaam). (Deel IV, 224 p., los f65.—; deel V, 179 p., f65.—).

16. J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten* (1968; 71 p., 4 pl.) f25.—

Behandelt de oud-aramese periode en de godsdiensten van de Nabateeërs van Palmyra en van Hatra.

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116 p.) f45.—

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 Dr. Wiggermann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby's heeft voorzien (bezweringen, amuletten).

25. H. WILLEMS, *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins* (1988; 249 p., 30 ill.) f70.— (leden f45.—)

De egyptische lijkstas was meer dan een laatste rustplaats. Hij bevatte een uitvoerige decoratie, bestaande uit pictoriale en tekstuele elementen. Deze vormden de magische instrumenten, waarmee de dode in het hiernamaals kon overleven. In deze studie wordt een overzicht gegeven van de typologische ontwikkeling van lijkstassen uit het Middenrijk. Aan de hand hiervan wordt een poging gedaan, de evolutie van het achterliggende religieuze gedachtegoed te schetsen. E.e.a. resulteert onder meer in een nieuwe reconstructie van het begrafenisritueel.

27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.)

f25.— (leden f15.—)

Een studie over de hemelvaart van de koning, voornamelijk in het Oude Egypte. Behandeld worden aspecten als de grafkamer van Cheops, getallensymboliek, de vier winden en de vier Horus-kinderen, die geassocieerd zijn met dit thema; de hemelvaart van de ziel in het Corpus Hermeticum, de symboliek rond de wereldas, en de rol van de piramide in de hemelvaart. Apart en korter worden de opvattingen bij de Grieken, Joden, Perzen en Indiërs besproken.

28. S. DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, instruction, dialogue* (1992; 214 p.) f65.— (leden f45.—)

Een studie naar aard, inhoud en vorm van de Babylonische wijsheid en wijsheidsteksten, welke zich toespitst op de dialoog als literaire vorm voor het mondeling en schriftelijk onder woorden brengen, overdragen en reflecteren van wijsheid. Het boek bevat een inleiding, een bibliografie en biedt talrijke vertalingen van Mesopotamische wijsheidsteksten.

29. M.J. RAVEN, *De Schilderskaravaan van 1868* (1992; 212 p., 38 ill.) f65.— (leden f45.—)

Dit boek biedt de vertaling van een Frans dagboek van de Utrechtse schilder Willem de Famars Testas (1834-1896), een vertegenwoordiger van de internationale kunststroming van het Oriëntalisme. Hij maakte in 1868 met enkele collega's een reis van Egypte via Palestina en Syrië naar Byzantium. De uitgave bevat tekeningen en schilderijen van de Famars Testas en zijn collega's, waarvan vele tot dusverre niet gepubliceerd waren.

30. J.F. BORGHOUTS, *Egyptisch. Een inleiding in taal en schrift van het Middenrijk*. I, Grammatica; II, Tekenlijsten, Oefeningen en Bloemlezing (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) f80.— (leden f50.—

In dit praktische handboek wordt de lezer ingeleid in schrift, taal en literatuur van de periode van het Middenrijk (ca. 2140-1650 v. Chr.). Het boek is bedoeld voor iedereen die zich door zelfstudie kennis wil verwerven van het hierogliefenschrift en het klassieke Egyptisch als taal, om in staat te zijn authentieke teksten te lezen. Deel I is een beknopte grammatica, met onder meer woordenlijsten en andere indexen voor naslag. Deel II is een hulpboek; het bevat overzichten van hierogliefische tekens, een leergang door de grammatica van 33 secties, voorzien van oefeningen, en aan het einde een beknopte bloemlezing met aantekeningen. Daarin vindt men een selectie van representatieve teksten over allerlei onderwerpen die in de literatuur, geschiedenis, maatschappij en godsdienst van die dagen een rol speelden.

Te bestellen bij Ex Oriente Lux door overmaking op postgiro 229501:

Lesbrieven

H. BONGENAAR en anderen, *Het Assyrisch Imperialisme* (1990; 52 p., rijk geill.) f12.50.—

B. HOGERVORST, C. WOLTERMAN en anderen, *Confrontatie met de dood in Oud Egypte* (1995; 50 p., 75 ill.) f19,50.—

Nog verkrijgbaar:

E. HORNING, *Over de Egyptische Denkerwereld* (1995; 254 p., 54 ill.) f34.—

Nieuw verschenen:

Jaarbericht Ex Oriente Lux (JEOL) 33 (1993-1994)

Het *Jaarbericht* is een wetenschappelijk tijdschrift dat om de twee jaar verschijnt en waarin menig artikel ook de leek zal interesseren. Ledenprijs f35.—

Inhoudsopgave van *JEOL 33*:

East is East and West is West?	S. BOTTEMA	5
Een Egyptische Dodenpapyrus in Antwerpen (pl. I-VIII)	M. HEERMA VAN VOSS	21
Polotsky, Sinuhe, Negation and the <i>sdm.n=f</i> . On the Existence of an Indicative <i>sdm.n=f</i> in Middle Egyptian	L. ZONHOVEN	39
Cuneiform Tablets in the Schoneveld Collection		
A.C.V.M. BONGENAAR, TH. J.H. KRISPIJN, R. DE MAAIJER, K.R. VEENHOF		109
Aramaic Clay Tablets from the Gozan-Harran Area	E. LIPÍŃSKI	143
Theodore Bar Koni's <i>Kētābā d-'eskolyon</i> as a Source for the Study of Early Mandaicism	D. KRUISHEER	151

De volgende Phoenix (1996 - 42,3) verschijnt in december.

Met daarin o.a.: Een Oudegyptisch tempelritueel, Koningschap in het Oude Israël en Nieuwbabylonische tempeladministratie in Sippar.