

PHOENIX

H O E N I X



55,3
2009

LEIDEN 2009

E
X
O
R
I
E
N
T
E
L
U
X

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Drs. D.L. Noordhof, Fuutstraat 12, 3815 JP Amersfoort
AMSTERDAM	Drs. W. Waal, Allard Piersonstraat 7 ¹ , 1053 ZX Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. Drs. E.J.J.E. de Ruiter, Landgraafstraat 88, 6845 ED Arnhem
DORDRECHT	Dhr. R.C. Jutten, Andromedaring 10, 3328 HB Dordrecht
EINDHOVEN	D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven
's-GRAVENHAGE	Mevr. W. de Vlieger-Moll, van der Woertstraat 27, 2597 PJ Den Haag
GRONINGEN	Mevr. Drs. L.M. Velt, Spoorsingel 176, 7741 JD Coevorden
HAARLEM	Drs. A. Kooij, Noordervaart 69, 1841 JB Stompeteren
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Coligny laan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEUWARDEN	Vacature
LEIDEN	Drs. T.J.H. Krispijn, De Sitterlaan 114, 2313 TS Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mevr. Opdenakker-Cuypers, St. Hubertuslaan 49c, 6212 BH Maastricht
ROTTERDAM	Mw. L. Peeters, Helmbloem 10, 3068 AC Rotterdam
TWENTE	Mevr. J.B.C. Bloemen, Schiltstraat 7, 7631 BR Ootmarsum
UTRECHT	Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harderwijk
ZUTPHEN	Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde
BELGIË	Dr. T. Boiy, Onderzoekseenheid Nabije Oosten Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven

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

Omslag: Muurschildering uit het graf van Nakht te Thebe (TT52).

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



PANIEL NC 1, EZEKIEL, THE DESTRUCTION AND RESTORATION OF NATIONAL LIFE, SECTION A

Fresco uit de synagoge van Dura Europos, Syrië (midden 3^{de} eeuw n. Chr.) van het visioen van Ezechiël. Zie het artikel van Mladen Popović in dit nummer.

INHOUD

Van de redactie	94
Personalia Orientalia	95
Licht, macht en tribuut: een iconografische exegese van Jesaja IZAAK J. DE HULSTER	97
De Bijbel, Para-Bijbelse boeken en pluriformiteit in het Jodendom voor 70..... MLADEN POPOVIĆ	110
De gevoelens van de patiënt in Babylonië	M. STOL 120

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 J. VAN DIJK, N. GROOT, O. NIEUWENHUYSE, W. WAAL.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 30.00 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 15.00. Hiervoor ontvangen de leden *Phoenix*, 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, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leeuwarden, Leiden, Maastricht, 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. E-mail: EOL@let.leidenuniv.nl Website: www.exorientelux.nl Bank: ABN Amro Leiden, rek. n°. 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van *Phoenix*.

Redactie *Jaarbericht Ex Oriente Lux* is: Dr. J.G. DERCKSEN (Assyriologie en Geschiedenis van het Oude Nabije Oosten; redactiesecretaris), Dr. R.J. DEMARÉE (Egyptologie), Prof. dr. M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS (Egyptologie), Prof. dr. K.R. VEENHOF (Assyriologie en Geschiedenis van het Oude Nabije Oosten), Dr. M.J. DIJKSTRA (West-Semitische filologie en Levant).

Het bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Dr. D.J.W. MEIJER (voorzitter), Prof. dr. R.B. TER HAAR ROMENY (secretaris); Drs. W. HOVESTREYDT (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE (publicaties); Dr. J.G. DERCKSEN (publicaties); Prof. dr. A. VAN DER KOOLJ (contact met de afdelingen); Drs. T.J.H. KRISPIJN (website); Dr. M.J. RAVEN (lezingenlijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Mw. drs. W. WAAL (redactie *Phoenix*).

Dr. T. BOIJ, Departement Oosterse en Slavische Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen in Leuven organiseert.

VAN DE REDACTIE

Na enige vertraging is hier de nieuwe Phoenix. Ook deze keer biedt Phoenix een zeer gevarieerde inhoud. In het eerste artikel benadrukt Izaak de Hulster aan de hand van een voorbeeldstudie over Jesaja 60:1-9 het belang van het gebruik van afbeeldingen uit het Oude Nabije Oosten in de oudtestamentische exegese. Mladen Popovic bespreekt vervolgens de rol van de Bijbel, para-Bijbelse teksten en de pluriformiteit van het vroege Jodendom. Tot slot belicht Marten Stol de emoties van de patiënt in Mesopotamië.

In de redactie van Phoenix hebben zich enige wijzigingen voorgedaan: Caroline Waerzeggers en Mladen Popovic hebben de redactie verlaten. Wij danken hen beiden

heel hartelijk voor hun enthousiaste inzet. Als nieuwe redactieleden verwelkomen we Niels Groot en Olivier Nieuwenhuysse. Zowel Niels als Olivier zijn als postdoctoral research fellow verbonden aan de Faculteit der Archeologie van de Universiteit Leiden. Wel zijn de heren erg verschillend in hun werkterrein en wetenschappelijke interesse. Niels schreef zijn proefschrift over aardewerk-technologische ontwikkelingen uit de Late Bronstijd van de zuidelijke Levant, en is onlangs begonnen aan een onderzoek in de Nederlandse Antillen. Olivier promoveerde op de prehistorische culturen uit noord-Syrië, en werkt momenteel in een project dat de culturele gevolgen onderzoekt van een abrupte klimaatsverandering in het Midden Oosten omstreeks 6200 v. Chr.

PERSONALIA ORIENTALIA

Op 11 juni 2009 nam Ed Noort afscheid als hoogleraar in de Israëlitische letterkunde, de uitlegging van het Oude Testament, de geschiedenis van de Israëlitische godsdienst en de intertestamentaire letterkunde aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen. In zijn afscheidsrede 'Over schepping gesproken... Hermeneutische opmerkingen bij een tocht door de tijd' besprak Noort de historische ontwikkeling van verschillende Scheppingsmotieven in het Oude Testament. Hij schonk aandacht aan de plaats van deze voorstellingen binnen de geleefde religie van tempel en familiesfeer. In de eerste helft van het eerste millennium v. Chr. lag de nadruk binnen de Israëlitische samenleving, die polytheïstisch was, op Gods scheppend handelen als strijd tegen de wereldbedreigende chaos. Tijdens de Babylonische Ballingschap in de zesde eeuw vond een omslag plaats, betoogde Noort, naar een theoretisch monotheïsme waarin Gods scheppend handelen aan het begin en einde van alles kwam te staan (Tweede Jesaja). Binnen deze context ontstond het Scheppingsverhaal van Genesis 1. In de Perzische en Hellenistische perioden kwam daar het motief van Vrouwe Wijsheid bij in Spreuken, Job en Sirach, alsook variaties in boeken als 1 Henoch en Wijsheid van Salomo. Na zijn afscheidsrede werd Ed Noort een Koninklijke Onderscheiding uitgereikt: Noort werd benoemd tot Ridder in de Orde van de Nederlandse Leeuw.

Op 11 september 2009 promoveerde Csaba Balogh aan de Theologische Universiteit Kampen (Broederweg) op een proefschrift getiteld *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush*. Promotores waren Prof. dr G. Kwakkel, Prof. Dr G. van der Kooij en Dr J. van Dijk. In deze dissertatie behandelt Balogh, die verbonden is aan het Protestants Theologisch Instituut te Kolozsvár (Cluj Napoca/Klausenburg) in Roemenië, de ontwikkeling van de verzameling van zgn. 'volkerenprofetieën' in Jesaja 13–23 en met name de rol die hoofdstukken 18–20 daarin speelden. De ontstaansgeschiedenis van deze hoofdstukken, die betrekking hebben op de volkeren langs de Nijl, wordt aan een grondige filologische, historische en exegetische analyse onderworpen. Daarbij wordt ook uitvoerig ingegaan op de geschiedenis van Egypte en Koesj (Nubië) gedurende de 25^e en 26^e dynastie en die van het Nabije Oosten in de Assyrische en Neo-Babylonische tijd. Het ministaatje Juda probeerde zich immers in deze tijd te handhaven onder de druk van de expansie van de Assyriërs en de met dezen

verbonden coalitie van Israël en Aram, en zocht daarbij steun bij het Egyptisch-Koesjitische rijk. Balogh plaatst hoofdstuk 18, dat nadrukkelijk waarschuwt tegen zo'n coalitie onder leiding van de Koesjitische heersers van Egypte, in de jaren 705–701 v. Chr., hoofdstuk 19 in de tijd tussen de veldtocht van Esarhaddon in 671 en de vroege regeringsjaren van Assurbanipal, die de troon besteeg in 669, en ziet als doelgroep van hoofdstuk 20 de pro-Egyptische kringen aan het hof van de laatste koningen van Juda, Jojakim, Jechonja (Jojachin) of Zedekia (608–587).

Interessant is de these waaraan het proefschrift zijn titel ontleent: In Jes 19: 19 wordt gewag gemaakt van het oprichten van een stèle van JHWH aan de grens van Egypte en in de volkerenprofetieën komen motieven en stylistische wendingen voor die ontleend lijken te zijn aan Assyrische overwinningstèles. Ook in de opsomming van volkeren tussen Babylon en Tyrus bij Jesaja ziet Balogh een navolging van dergelijke stèles, waarin de Assyrische koning wordt gepresenteerd als heerser over alle volken tussen Bovenzee (Middellandse Zee) en Benedenzee (Perzische Golf). Hij vat de profetieën over Egypte en Koesj dan ook op als paragrafen van een inscriptie op een stèle van JHWH die hem proclameert als koning over de hele wereld, tot en met 'de rivieren van Koesj'.

LICHT, MACHT EN TRIBUUT: EEN ICONOGRAFISCHE EXEGESE VAN JESAJA 60:1-9¹

IZAAK J. DE HULSTER

De Hebreeuwse Bijbel ontstond in een cultuur die verschilt van de onze. Al is onze cultuur mede door de Hebreeuwse Bijbel en haar receptie beïnvloed, toch biedt dit gegeven alleen onvoldoende basis om deze tekst(en) te begrijpen. Kennis van andere teksten uit de cultuur, annex culturen waarin deze teksten ontstonden, wordt door exegeten vaak gebruikt om de Hebreeuwse Bijbel beter te begrijpen. Voor een beter begrip van de Bijbel en de culturen waarin zij ontstond, is een puur tekstuele benadering in veel gevallen niet geheel toereikend, omdat een dergelijke eenzijdige benadering onvoldoende gebruik maakt van de beschikbare bronnen waarmee een cultuur en haar tekstuele uitingen ontsloten kunnen worden. Een belangrijke toegang tot een cultuur zijn uitingen in verschillende vormen van (materieel) beeld.² Dit artikel laat met een beknopte voorbeeldstudie over Jesaja 60:1-9 het belang van het gebruik van afbeeldingen uit het Oude Nabije Oosten in de oudtestamentische exegese zien.

Methode

Bij deze tekstexegetische benadering wordt er vanuit de tekst gekeken welke beelden — onafhankelijk van deze tekst — onderzocht moeten worden om licht op de tekst te werpen. Deze benadering is historisch en iconografisch van aard omdat ze zich richt op beeldmateriaal uit de historische context waarin de tekst is ontstaan.

Deze methode baseert zich op het gegeven dat mensen binnen een bepaalde cultuur denkbeelden hebben die ze uitdrukken in zowel woord als beeld. Zo maakt de voorbeeldstudie duidelijk dat de schrijver van Jesaja 60

¹ Dit artikel is gedeeltelijk gebaseerd op De Hulster 2009b, i.h.b. 169-229.

² Een cultuur omvat ook andere cultuuruitingen, zoals architectuur, infrastructuur en andere vormen van landschapsgebruik en -inrichting, gebruiksvoorwerpen, kleding, de omgang met andere levende wezens in die omgeving, de mogelijke verhouding met wetenschappelijk niet-aantoonbare entiteiten en de daarin geïmpliceerde immateriële ideeën en waarden. Hoe archeologie deze uitingen toegankelijk kan maken en valoriseert in aan omvattend beeld van een cultuur ligt buiten het doel van dit artikel.

gebruik maakt van ideeën die ons tegenwoordig (mede) bekend zijn door de studie van oudoriëntaals beeldmateriaal.³

Jesaja 60: context

Het laatste gedeelte van Jesaja (de hoofdstukken 56-66, ook bekend als Trito-Jesaja) wordt meestal in de (eerste helft van) de Perzische periode (late 6^e tot late 4^e eeuw v. Chr.) gedateerd en in Yehud (de voortzetting van Judea van de Perzische tijd), in Jeruzalem gelokaliseerd. De profetie in Jesaja 60 wordt meestal verbonden met de ingebruikname van de herbouwde tempel.⁴ De tempel is een van de indicaties dat Jeruzalem het centrum van het Jodendom was. Voor het Jodendom was deze periode formatief. Politiek gezien was Yehud een klein onderdeel van de Perzische provincie 'Over de rivier' (Ebir-Nabir). Bestudering van deze tekst moet dus rekening houden met Perzische invloeden. Daarnaast was er invloed uit Griekenland door handelscontacten.

Jesaja 60:1-9

1. Sta op, schijn, want je licht is gekomen,
en de heerlijkheid van de Heer komt op over jou.
2. Want zie, de duisternis bedekt de aarde en dikke duisternis de volken,
en de Heer komt op over jou en zijn heerlijkheid toont zich over jou.
3. Dan zullen naties komen naar jouw licht,
en koningen naar de glans van jouw opkomst.
4. Sla op, rondom, uw ogen, ieder van hen verzamelt zich
en zij komen tot jou,
je zonen komen van ver en je dochters worden op de zij gedragen.
5. Dan zal je het zien en stralen en je hart zal trillen en ruim worden,
want de overvloed van de zee zal zich tot jou keren
en de kracht van de naties zal naar jou toe komen.

³ Voor een gedetailleerde onderbouwing en uitwerking van de methode, zie De Hulster 2009a en De Hulster 2009b.

⁴ Meestal werd de ingebruikname van de (herbouwde) tempel gedateerd in 515. Tegenwoordig is er een tendens hiervoor een moment tussen 450 en 420 te kiezen; zoals in Edelman 2005.

6. Een menigte kamelen zal jou bedekken,
 jonge kamelen van Midian en Efa,
 ieder van hen komt uit Sheba,
 goud en wierook zullen ze brengen en de lofzangen van de Heer zullen
 ze verkondigen.

7. Al het kleinvee van Kedar zal zich bij jou verzamelen,
 de rammen van Nebajoth zullen jou dienen,
 zij zullen met welgevallen opgaan naar mijn altaar
 en het huis van mijn heilvolle heerlijkheid zal ik verheerlijken

8. Wie zijn deze? Ze vliegen als een wolk,
 en als duiven naar hun luikjes.⁵

9. Want op mij wachten de eilanden en de schepen van Tarsis gaan voorop
 om je kinderen terug te brengen, hun zilver en hun goud is bij hen,
 ter ere van de naam van de Heer, jouw God en ter ere van de Heilige
 van Israël,
 want Hij heeft jou (heilvol) verheerlijkt.

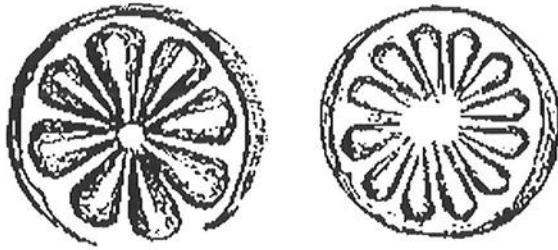
Licht

Een van de thema's die opvallen in deze verzen (vooral in 1 t/m 3) is licht. Naast woorden die (in ruime zin) licht aanduiden zijn er woorden die ermee samenhangen, zoals glorie. Wanneer de woorden die met licht samenhangen tot een lichtbron herleid zouden moeten worden, dan gaat het om de zon: hetgeen bevestigd wordt door de woorden 'opkomst' en 'glans'.

Tot het weinige beeldmateriaal uit Yehud behoort onder andere een aantal rozetten, gestempeld op kruiken en overgeleverd op scherven (zie afb. 1). De rozet werd als motief gebruikt op kruiken in de koninklijke administratie. Al bestaan er verschillen van mening over het moment van introductie,⁶ de meeste onderzoekers hangen de mening aan dat de rozet onder Assyrische invloed/dreiging ter vervanging diende van een Egyptisch zonnelymbol op de stempels van de koning (de zogenaamde 'mlk-stempels', letterlijk 'voor de koning'-stempels). Veel rozetten werden dus vóór de ballingschap vervaardigd. Omdat de rozet een bekend zonnelymbol was ten oosten en ten noorden van Israël/Palestina ligt het voor de

⁵ Luikjes (in sommige vertalingen en commentaren: 'raampjes') van de duiventil.

⁶ De periode van de Judese koning Hizkia (late 8^e eeuw v. Chr.) is wel geopperd, maar meestal wordt de tijd van koning Josia (late 7^e eeuw v. Chr.) verondersteld.



Afb. 1 twee rozetafdrukken uit Stratum 9 (Perzische tijd) van de Davidstad.
Bron: Cahill 2000, 88-89.

hand te concluderen dat Judea het ene zonnelymbol voor het andere inruilde. Onderzoek naar de klei van de kruiken met Egyptisch zonnelymbol en met rozet wees uit dat beide van klei uit dezelfde streek gemaakt werden, hetgeen de continuïteit tussen deze twee symbolen bevestigt.

Het motief van de rozet kan dus binnen de context van Israël/Palestina als zonnelymbol begrepen worden. Dit symbool werd gebruikt op kruiken in de koninklijke administratie (mede gezien de continuïteit met de *mlk*-stempels). Na de ballingschap was er echter geen koning meer in Juda/Yehud. Mogelijkerwijs hadden de ambtenaren geen mogelijkheid of geen noodzaak gezien om de stempels te veranderen en waren er eerder gestempelde kruiken in omloop.

De rozet kon overigens in verschillende contexten worden gebruikt. Binnen een koninklijke context lijkt de rozet een verklaarbaar symbool. In de meeste van de omringende culturen was de zonnegod oppergod en stond de koning op een of andere manier in relatie met hem. Zo zijn er afbeeldingen van de farao als zon(negod), zie bijvoorbeeld afb. 2 en 3.⁷ kon de zonnegod (iconografisch) de gedaante van de Hettitische koning aannemen en andersom (zie afb. 4 en 5).⁸ Koning en zonnegod zijn beiden rechter en hebben zo een taak in de handhaving van de orde; zodoende worden beiden, evenals de zon,⁹ met gerechtigheid geassocieerd.

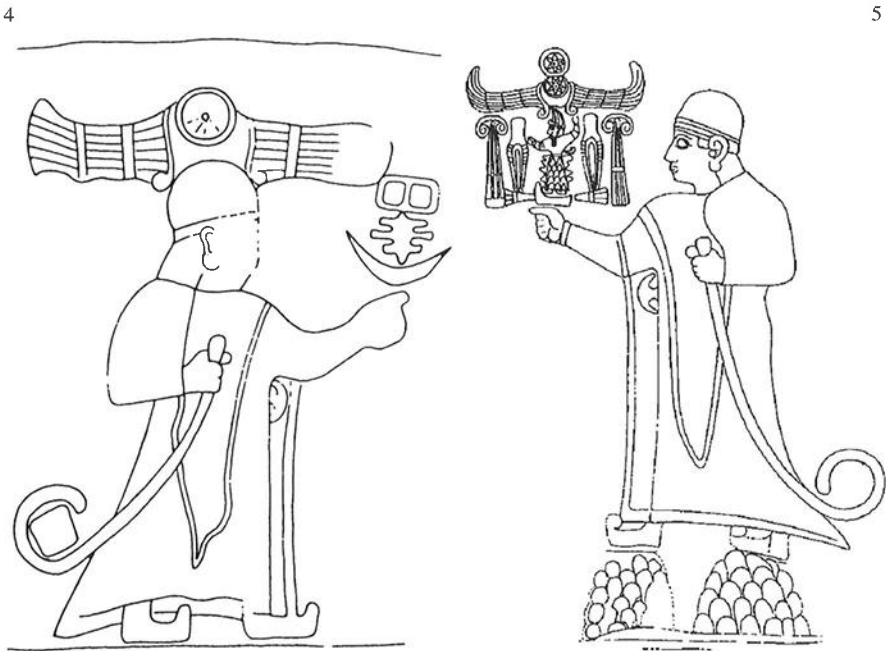
⁷ De afbeeldingen tonen de farao in de bark van de zonnegod. Ten tweede heeft de farao de uraesslang niet als apotraisch symbool op zijn voorhoofd, maar als verbeelding van de verzengende hitte van de zon ter hoogte van zijn mond. Voorts zit de farao onder de vleugels van de zonnescijf (die ontbreekt, de farao neemt de plaats van de zon in) en is hij omringd door tekens van de valkenvleugels, van de zonnegods vogel.

⁸ Afb. 4 beeldt de zonnegod af in de kleding van de koning; de gevleugelde zon en de schrifttekens in zijn hand identificeren hem als zonnegod. Afb. 5 toont de Hettitische koning met in zijn hand een inscriptie waarin de koning als 'zon' wordt benoemd.

⁹ Vgl. Maleachi 3:20.



Afb. 2 en 3 farao afgebeeld als zon op scarabeeën uit Israël/Palestina, 10^e à 9^e eeuw v.Chr.
Bron: Keel 1982, 523 (afbeelding 15) en 522 (afbeelding 1).



Afb. 4 en 5 zonnegod en Hettitische koning op rotsreliëfs uit Yazilikaya (ca. 1250 v.Chr.)
Bron: Keel 2007, 118 (afbeelding 77) en 119 (afbeelding 78).

De godheid van Yehud

Naast de associatie zon en koning, deels onderbouwd door de relatie zonnegod — koning en afgezien van het feit dat Yehud geen eigen koning had in de Perzische tijd, is de vraag hoe dit wijdverbreide verband zich verhoudt tot de godheid van Yehud en het Jodendom aldaar.

Een veel besproken munt speelt een belangrijke rol in deze discussie. Het gaat om de munt die is gecatalogiseerd als *BMC Palestine XIX, 29*¹⁰ en die bijna een eeuw eerder voor het eerst werd opgenomen in een beschrijving van de (numismatische) inventaris van het British Museum en daarvoor soms ook benoemd wordt als *TC p242.5*.¹¹ Al is de herkomst van de munt onbekend, de publicatie van de munt een aantal decennia voordat er professioneel numismatische vervalsingen op de markt kwamen, pleit voor haar echtheid.¹² Tevens pleit het feit dat de inscriptie op de munt pas in het begin van de 20^{ste} eeuw ontcijferd werd voor echtheid. Een vervalser maakt namelijk eerder iets dat kan worden herkend en is niet in staat iets te maken dat pas honderden jaren later zou worden begrepen.

De munt (afb. 6) toont aan de voorzijde een man met een helm, het gezicht lichtjes naar de beschouwer gekeerd. De helm kan als Korintisch worden geïdentificeerd, een teken van Griekse invloed. De wijze van afbeelden en plaats (op een munt) van het hoofd doet vermoeden dat het om een beeld van een lokale heerser gaat; van portretten is in de tijd waarin de munt gedateerd wordt nog geen sprake. Qua betekenis van deze zijde



Afb. 6 BMC Palestine XIX 29 / TC242.5 (ca. 380-360 v.Chr.).

Tekening van de auteur naar aanleiding van beeldmateriaal beschikbaar gesteld door het British Museum en andere publicaties van de munt.

¹⁰ Hill 1914, 181, plaat XIX, no. 29.

¹¹ Combe 1814, 242 no. 5.

¹² Het is onbekend hoe de munt in het British Museum is gekomen; de munt kan uit een kleine verzameling stammen, maar behoorde waarschijnlijk tot de eerste collecties die de aanleiding waren het museum op te richten (de munt zou zelfs al in de zeventiende eeuw onderdeel van een van deze verzamelingen geweest kunnen zijn); dit maakt het nog onwaarschijnlijker dat het niet om een authentieke munt zou gaan.

van de munt moet gedacht worden aan een aanspraak op het gebied waar de munt werd gebruikt.

De achterzijde van de munt is voor het huidige onderwerp erg belangrijk. We zien een afbeelding van een gevleugeld wiel met daarop gezeten een man, gehuld in een mantel, met een vogel op de opengevouwen hand. De vogel kijkt van de man weg: ze kijken elkaar niet aan (dit is uniek). Verder staan er drie lettertekens boven de man en is er rechtsonder een gebaard gezicht te zien. De letters worden verschillend gelezen; de meest gangbare lezingen zijn ‘Yehud’ en ‘JHW’, dus ofwel een verwijzing naar het gebied van Yehud, ofwel naar de (ook) daar vereerde godheid JHWH. De man op het wiel vormt het motief van een zonnegod; dit wordt versterkt door de valk, een Egyptisch symbool voor de zonnegod, in zijn hand. Het gezicht wordt soms als Bes-figuur geduid; een andere interpretatie is het gezicht als een profeet te duiden die een visioen heeft. Problematisch aan de duiding als Bes-figuur is dat de figuur niet frontaal is voorgesteld, de gangbare weergave van de Bes-figuur. De tweede interpretatie doet wat modern aan. De betekenis van de munt is als volgt samen te vatten: de munt toont, zoals gebruikelijk, een lokale bevelhebber en een lokale godheid;¹³ de afgebeelde godheid is ofwel de godheid van Yehud, ofwel JHWH. In beide gevallen laat de munt zien, dat ook over JHWH in termen van een zonnegod gedacht kon worden. Het is daarbij mogelijk dat, afgezien van de exacte omstandigheden,¹⁴ een lokale heerser, waarschijnlijk op grond van wat hij wist van de lokale godheid, voor deze verbeelding van JHWH met behulp van een zonnegodmotief zou hebben gekozen.¹⁵

Deze conclusie is geen losstaand feit. Er is een zeer lange traditie van zonnelymboliek in Jeruzalem, zelfs al van ver voor de tijd van David en Salomo¹⁶. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat JHWH als zonnegod gedacht, begrepen, besproken en gepredikt kon worden in Jeruzalem.

‘Perzianismen’

Niet alleen afbeeldingen die op het eerste niveau een duidelijke thematische samenhang tonen met de tekst zijn van belang; soms dienen zich

¹³ De Perzen boden de vrijheid munten zo vorm te geven. Ook lokale godsdiensten waren toegestaan, zolang de Perzische godheid maar als hoger werd aanvaard en de superioriteit van de Perzen werd erkend.

¹⁴ Zoals met name de relatie tussen de religieuze leiders in Yehud en de lokale voor de Perzen werkende ambtenaar en de mate waarin het beeldverbod belangrijk was in het Judaïsme van deze tijd.

¹⁵ Voor deze munt, zie ook De Hulster 2009c.

¹⁶ Dit is gedetailleerd uitgewerkt in Keel 2007.

afbeeldingen aan die op andere niveaus de tekst kunnen verhelderen. Inzake Jesaja 60 biedt een aantal in klei gestempelde verzegelingen (*bullae*) uit Samaria een goed voorbeeld. Afgezien van de Perzische invloed in de motieven, valt op dat deze bullae met cylinderzegels zijn ‘gestempeld’; dit is vooral goed te zien in afbeelding 7 waar opvalt dat men niet op de juist plaats begonnen was met het stempelen van het motief (vandaar dat de tekening een verdere afrolling in stippellijnen afbeeldt). Maar ook afbeelding 9 laat de lijnen van het cylinderzegel nog duidelijk zien. Cylinderzegels waren in de tijd voor de Perzen veelal vervangen door stempelzegels. Tijdens de Perzische periode was er echter een opleving van het gebruik van cylinderzegels, enerzijds als een ‘ode’ aan vroeger heerschappijen in ‘Mesopotamië’, anderzijds als een ‘neo-stijl’ om de Perzen een eigen stijl te geven. Het gebruik van een cylinderzegel wijst dus reeds op een Perzische ideologie van onder andere een groot rijk.

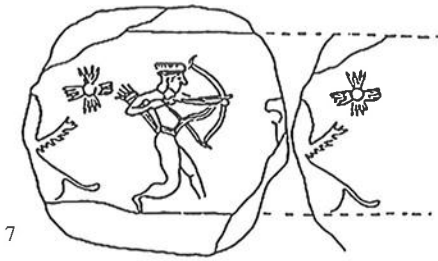
Inhoudelijk tonen de zegels een leeuwenjager (afb. 7), een mannelijk figuurtje met twee dieren, vastgehouden aan de staart (afb. 8), een mannelijk figuurtje tussen twee gemengde wezens (afb. 9) en twee dergelijke wezens zonder ‘mannetje’ tussen hen in (afb. 10). De leeuwenjager (afb. 7) en de ‘heer der dieren’ (afb. 8) wijzen op beheersing; in dit geval dus hoogstwaarschijnlijk politieke overmacht en daardoor orde. De activiteit van het ‘mannetje’ lijkt op de bullae van afbeelding 9 al minder en in afbeelding 10 ontbreekt hij helemaal. Dit hangt samen met de ideologie van de Perzen dat zij met de vrijheid die ze de ‘overheerste’ volken gaven een stabiel rijk hebben gevestigd, gekenmerkt door ‘pax persica’. In het vervolg zal duidelijk worden hoe de tekst met dit gegeven in zijn historische context omgaat. Om dat punt nog duidelijker te maken, bestuderen we nog een aantal afbeeldingen die vooral het tweede gedeelte van het gekozen tekstgedeelte — letterlijk en figuurlijk — meer reliëf geven.¹⁷

Tribuut

Het resterende gedeelte van de gekozen passage roept het motief van tribuut brengen op. Het is intrigerend om te ontdekken hoe ook dit gedeelte reageert op de Perzische ideologie. Brent Strawn¹⁸ heeft dit motief met contemporain beeldmateriaal uitgewerkt en laat zien hoe de tekst refereert aan de toen pas nieuw gebouwde hoorzaal van de Perzische koning in

¹⁷ Uehlinger 1999.

¹⁸ Strawn 2007, 85-116.



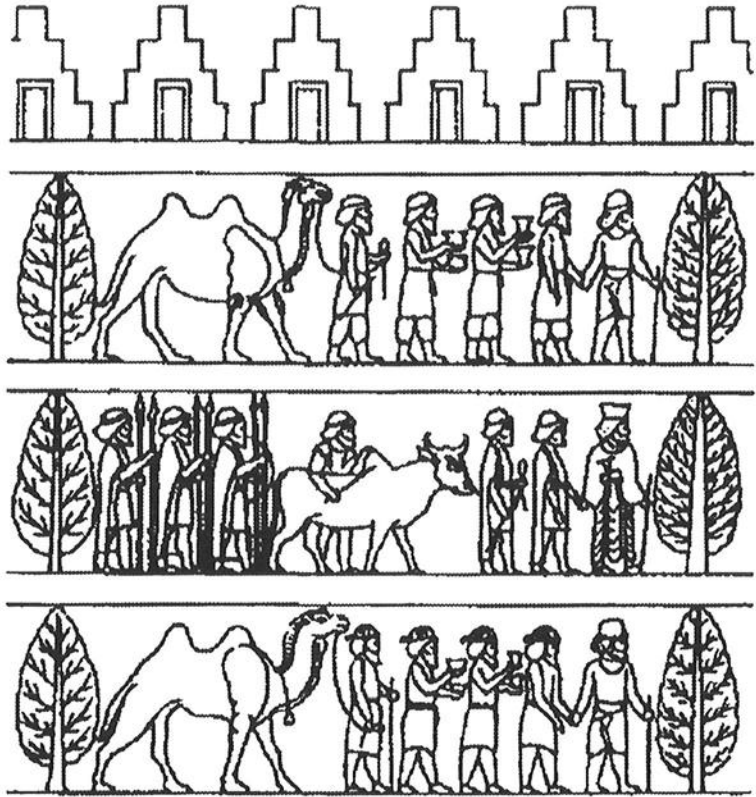
Afb. 7, 8, 9 en 10 bullae van Sichem (7) en Samaria: WD 17 (8), WD 3A, 10 A, 11B, 12 en 24 (vijfmaal een afdruk van hetzelfde zegel, 9), WD 13 (10).
Bron: Uehlinger 1999, afbeeldingen 26, 5, 17-21 en 23.

Persepolis. De reliëfs aan de buitenkant van dit gebouw verbeelden hoe de volken, onder meer met kamelen (afb. 11), hun gaven naar de Perzische koning en zijn solair vormgegeven godheid komen brengen.¹⁹ De tekst neemt dit motief op, maar maakt in plaats van de Perzische hoofdstad Jeruzalem tot centrum van de wereld.

Iconografisch-exegetische conclusies

Vers 1 van Jesaja 60 zet in met twee vrouwelijke vormen van de gebiedende wijs. De Griekse vertaling, de Septuaginta, expliciteert wie er aangesproken wordt door 'Jeruzalem' toe te voegen. De tweede gebiedende wijs kan op twee manieren opgevat worden: 'wees licht' of 'schijn'. De vraag

¹⁹ Er waren verschillende versies van het centrum van dit programma. Afbeelding 12 laat de versie van het middelpaneel met de gevleugelde zonnescijf zien die hier als symbool van Ahura Mazda, de Perzische oppergod, functioneert.



Afb. 11 deel van het reliëf op de Apadana in Persepolis.
Bron: Strawn 2007, 105 (afbeelding 12).

is hier of de tekst Jeruzalem of Sion als lichtbron beschouwt of als degene die het licht van de Heer weerspiegelt. De verwijzing naar de aanwezigheid van God in zijn lichtende heerlijkheid zou het laatste doen vermoeden en lijkt logisch. Vers 3 bevat echter ook argumenten voor het eerste. Dit vers spreekt over Jeruzalems opkomst dat meestal in verband met zonlicht gebruikt wordt en daarvan de glans, een woord dat met de glans van de zon op het middaguur samenhangt. Al kan er dus verschil van mening bestaan over de mate van zelfstandigheid van Jeruzalems glans, het is niet te ontkennen dat deze heilvolle heerlijkheid bestaat door haar relatie met de Heer en zijn heerlijkheid.

Enerzijds wordt de tekst, met name in zijn context van wederopbouw en herstel, gekenmerkt door Gods heil in de zin van het zichtbare herstel van Jeruzalem dat plaats vond. Direct is daarbij de vraag te stellen, of een dergelijke profetie in dit verband van de weifelende wederopbouw van een provinciestedje geen grootheidswaanzin is. De profetie kan echter ook opgepikt zijn als een gebed, daar waar het begin van vernieuwing zichtbaar werd; een gebed van dankbaarheid voor het beginnende herstel en een bede om boven de ‘oude glorie’ hersteld te worden. Juist de impliciete belijdenis van de Heer als zonnegod, als belangrijkste godheid en als de rechtvaardige die oordelen en herstellen kan,²⁰ ondersteunt dit. Het beeldmateriaal bevestigt de mogelijkheid van deze voorstelling. Voorts lijkt de tekst te polemiseren met Perzische zonnelymboliek waarmee de grootheid van de Perzen werd geprezen.

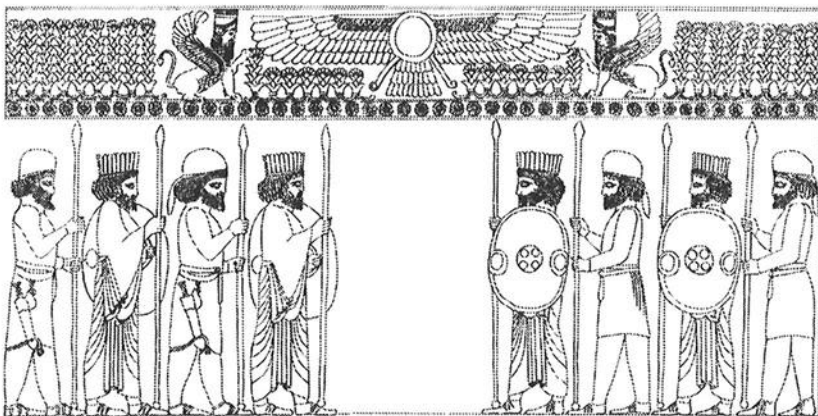
Anderzijds heeft de zonnelymboliek ook een andere, minder materiële kant. In zijn hoedanigheid als zonnegod is de Heer de God van recht en gerechtigheid. Zo kan Hij straffen en herstellen, maar vraagt Hij tegelijkertijd een zuiverheid die een nieuw straffen voorkomt. Wanneer Jeruzalem wordt opgeroepen te schijnen en te stralen, krijgt ze koninklijke propties, staat ze zonder bemiddelende koning voor God en wordt ze geacht Hem in zijn rechtvaardigheid en oprechtheid te ‘reflecteren’. Een dergelijke conclusie is ook in overeenstemming met de theologische lijnen die in de laatste hoofdstukken van Jesaja de hoofdrol spelen. Concreet gaat het dan onder meer om acceptatie van de vreemdeling en van de lichamelijk getekenden (Jesaja 56:1-8)²¹ en om het voeden van de armen (o.a. Jesaja 58).²²

Een dergelijke rechtschapenheid maakt het vervolg van de profetie mogelijk; dan zullen de kinderen van Jeruzalem terugkeren uit ballingschap en zullen de volken geschenken brengen. Dan zal er sprake zijn van een ‘pax hierosolymitana’ (de vrede van Jeruzalem) in plaats van een ‘pax persica’. Ondanks het feit dat de zonnegod ook met beelden van rechter en strijder verbonden kan worden, spreekt deze passage met geen enkel woord over strijd of militaire macht om de vrede waarvan sprake is te handhaven. Ook in die zin kan de tekst gezien worden als variant op een ideologisch element dat — blijkens het bestudeerde beeldmateriaal — onder de Perzen en de met hen samenwerkende (collaborerende) niet-Perzen leefde.

²⁰ Mede door het oordeel over anderen te vellen. Jesaja 60 behoort tot het middengedeelte van Trito-Jesaja (Jesaja 56-66); dit wordt geflankeerd door twee passages (59:15b-21 en 63:1-6) waarin de Heer optreedt als strijder die het oordeel velt.

²¹ Vgl. De Hulster 2009b, 144-168.

²² Vgl. Staubli 2005 en 2009.



Afb. 12 een van de versies van het middenpaneel van het reliëf op de Apadana in Persepolis.
Bron: Strawn 2007, 93 (afbeelding 6).

Literatuur

- Cahill, J. M. 2000. Rosette-Stamp Handles. Pagina's 85-108 in *Excavations at the city of David 1978–1985 directed by Yigal Shiloh: Volume VI: Inscriptions*. Qedem 41. Geredigeerd door D. T. Ariel. Jerusalem.
- Combe, T. 1814. *Veterum populorum et regum numi qui in Museo Britanico adservantur*. London.
- Edelman, D. 2005. *The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London.
- Hill, G. F. 1914. *Catalogue of the Greek coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judaea)*. A catalogue of the Greek coins in the British Museum. London
- Hulster, I. J. de 2009a. Illuminating images: A historical position and method for iconographic exegesis. Pagina's 139-162 in *Iconography and Biblical Studies. Proceedings of the iconography sessions at the joint EABS/SBL conference: 22-26 July 2007, Vienna, Austria*. AOAT 361. Geredigeerd door I.J. de Hulster en R. Schmitt. Münster.
- . 2009b. *Iconographic exegesis and Third Isaiah*. FAT-II 36. Tübingen.
- . 2009c. A Yehud Coin with a Representation of a Sun Deity and Iconic Practice in Persian Period Palestine: An Elaboration on TC 242.5 / BMC Palestine XIX 29, September 2009. Online: <http://www.monothheim.uni-goettingen.dxe/resources/dehulster_tc242.pdf>.

- Keel, O. 1982. Der Pharao als “Vollkommene Sonne”: Ein neuer ägypto-palästinischer Skarabäentyp. Pagina’s 406-529 in *Egyptological studies*. Scripta Hierosolymitana 28. Geredigeerd door S. Israelit-Groll. Jerusalem.
- . 2007. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 delen. Orte und Landschaften der Bibel IV,1. Göttingen.
- Staubli, T. 2005. Die Darbringung der *näfäsh* in Jes 58,3-12. Pagina’s 310-324 in *L’écrit et l’esprit: études d’histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*. OBO 214. Geredigeerd door D. Böhler, I. Himbaza en P. Hugo. Freiburg.
- . 2009. Maat-Imagery in Trito-Isaiah: The Meaning of Offering a Throat in Egypt and in Israel. Pagina’s 14-50 in *Images and Prophecy in the Ancient Near Eastern Mediterranean*. FRLANT 233. Geredigeerd door M. Nissinen en C.E. Carter. Göttingen.
- Strawn, B. A. 2007. A World under Control’: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs from Persepolis. Pagina’s 85-116 in *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*. Semeia Studies 50. Geredigeerd door Jon L. Berquist. Atlanta.
- Uehlinger, C. 1999. ‘Powerful Persianisms’ in Glyptic Iconography of Persian Period Palestine. Pagina’s 134-182 in *The crisis of Israelite religion: transformation of religious tradition in exilic and post-exilic times*. OTS 42. Geredigeerd door B. E. J. H. Becking en M. C. A. Korpel. Leiden.

DE BIJBEL, PARA-BIJBELSE BOEKEN EN PLURIFORMITEIT IN HET JODENDOM VOOR 70

MLADEN POPOVIĆ

Inleiding

Van Jodendom, Christendom en Islam wordt vaak gezegd dat het religies van het boek zijn, een term die in de 19de eeuw werd geïntroduceerd door de godsdienstwetenschapper Friedrich Max Müller (1823-1900).¹ Jodendom, Christendom en Islam zijn natuurlijk meer dan alleen religies van het boek.² Maar religieuze teksten, heilige boeken, spelen wel een belangrijke rol. Het belang dat aan de Koran als heilig boek wordt gehecht, is de laatste jaren opnieuw zichtbaar geworden, maar ook in het geval van de Bijbel is het duidelijk dat mensen belang hechten aan de precieze bewoording van de tekst. We hoeven alleen maar te denken aan de heftige reacties die een aantal jaren geleden de Nieuwe Bijbelvertaling heeft opgeroepen. Niet iedereen kon waarden dat de kribbe een voederbak was geworden.

We hebben allemaal, bewust of onbewust, ideeën over waar heilige teksten aan moeten voldoen. Een daarvan is gefixeerdheid van de tekst. Een belangrijk element van het “heilige boek” is dat het beschouwd wordt als het woord van God en daarmee ook gedacht wordt eeuwig te zijn, definitief en onveranderlijk.

Deze opvatting is niet nieuw. Aan het eind van de eerste eeuw n. Chr. zei Flavius Josephus, om de betrouwbaarheid van de Joodse voorvaderlijke overlevering te verdedigen, dat bij hen niet zomaar iedereen op eigen houtje gebeurtenissen kon opschrijven, maar alleen de profeten in het verre verleden die dat onder goddelijke inspiratie deden. En de schriftelijke overlevering daarvan was heel zorgvuldig, volgens Josephus: “nog nooit heeft iemand het gewaagd er iets aan toe te voegen of er iets uit te verwijderen of in te veranderen” (*Contra Apionem* 1.42).³ Josephus lijkt hier feitelijk te

¹ De term introduceerde Müller in 1873. Zie Bremmer 2010.

² Cultureelantropologisch onderzoek heeft laten zien dat wat in religieuze basisteksten staat, niet noodzakelijkerwijs ook hetzelfde is als wat gelovigen in de praktijk doen en denken. Zie bijvoorbeeld Buitelaar 2006, 14. Daarnaast is het ook evident dat Tenach, Bijbel en Koran als “heilig boek” van grote betekenis zijn voor gelovigen en op verschillende manieren een belangrijke rol kunnen spelen in hun denken en doen.

³ Vertaling van Meijer en Wes 1999, 114.

constateren dat de tekst van de gehele voorvaderlijke traditie onveranderd is overgeleverd, in één standaardtekst.

Maar klopt dat ook met de werkelijke situatie in het vroege Jodendom, zoals wij die kennen? Was het werkelijk zo dat deze boeken in slechts één standaardtekst voorhanden waren? Of was er een verschil tussen de ideale situatie die Josephus schetste en de praktijk van alledag? Was er, kortom, uniformiteit of pluriformiteit?

Om deze vragen te beantwoorden zullen we twee teksten behandelen die als voorbeeld dienen voor vele andere. Eerst behandelen we Jeremia waarbij we kijken naar de tekst van dat Bijbelboek en de vraag stellen of er één standaardtekst van was of meerdere versies van waren in het Jodendom voor 70. Ten tweede bestuderen we Ezechiël waarbij we ons op de inhoud van de tekst zullen richten. We kijken dan niet alleen naar de Bijbelse Ezechiël maar ook naar een ander boek in zijn naam, wat wij nu Pseudo-Ezechiël noemen. Hoe werd de inhoud en de betekenis van de Bijbelse Ezechiël in Pseudo-Ezechiël gerecipieerd?

Qumran en de Dode Zeerollen

Voor deze teksten zijn we voor een groot deel afhankelijk van Qumran. Onze kennis van het Jodendom van vóór de Romeinse verwoesting van de tempel in Jeruzalem in 70 n. Chr. is ingrijpend veranderd door de vondst van de Dode Zeerollen. Een cliché, maar daarom niet minder waar. Qumran, een nederzetting uit de Grieks-Romeinse periode, is in 68 n. Chr. door de Romeinen verwoest tijdens hun oorlog tegen Joodse opstandelingen (66-70/73). In de directe omgeving van Qumran zijn tijdens de jaren 1947-1956 in elf grotten een dozijn tekstrollen en duizenden grotere en kleinere fragmenten gevonden. Er is de laatste jaren veel discussie over de bewoners van Qumran. Maar het meest aannemelijke is dat de Dode Zeerollen daar eens gelegen hebben en van de bewoners waren, wat niet betekent dat ze allemaal ter plekke geschreven zijn.⁴

Het grote belang van de Dode Zeerollen is dat ze een veelvormigheid van het Jodendom vóór 70 laten zien, die we voor de vondst niet kenden of zelfs voor mogelijk hielden. Deze pluriformiteit geldt onder andere voor de tekst van de Hebreeuwse Bijbel of het Oude Testament.

⁴ Zie ook Popović 2010a.

Jeremia in Qumran

Laten we daarom eens gaan kijken of Josephus' uitspraak hout snijdt — dat er in zijn tijd maar één standaardtekst zou zijn waaraan niemand iets durfde te veranderen. Eerst kijken we naar Jeremia waar we niet één, maar twee verschillende versies van hebben.

Van het boek van de profeet Jeremia, die actief was in de late 7de en het begin van de 6de eeuw v. Chr., kennen we namelijk naast de middeleeuwse Masoretische tekst, die de gezaghebbende tekstvorm is geworden in het Jodendom, ook nog een andere tekst uit de Griekse vertaling, de Septuaginta. Die Griekse tekst verschilt van de Hebreeuwse tekst in de Masoretische traditie. Waarin zit het verschil? 1. In de *volgorde* van afzonderlijke verzen en hoofdstukken en 2. in de *lengte* van de tekst. De Griekse tekst was bijna 17% korter.⁵ De vraag is altijd geweest of deze verschillen veroorzaakt zijn door de Griekse vertaler en hoe deze te werk ging of dat die vertaler een andere Hebreeuwse tekst voor zich had liggen, eentje die afweek van wat we kennen uit de Masoretische traditie. Deze vraag is opgelost met de vondst van de Dode Zee-rollen waar zes manuscripten van Jeremia gevonden zijn. Een aantal daarvan hebben een tekst die overeenkomt met de Masoretische. Maar twee van de JeremiamanuscRIPTen, 4QJer^b en 4QJer^d, laten een Hebreeuwse tekst zien die de twee kenmerken van de Griekse vertaling ondersteunt: de tekst is korter en afzonderlijke verzen staan in een andere volgorde.

We kijken eerst naar het voorbeeld van Jeremia 10:1–11, volgens de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV):

1 Luister naar de woorden die de HEER tot jullie spreekt, volk van Israël. 2 Dit zegt de HEER: Volg andere volken niet na, raak niet van slag door tekenen aan de hemel, ook al jagen die de hele wereld schrik aan. 3 De gebruiken van die volken zijn niets waard. Ze hakken een stuk hout in het bos, een ambachtsman bewerkt het met zijn beitel, 4 verfraait het met zilver en goud. Ze spijkeren het vast, dan valt het niet om. 5 Het is net een vogelverschrikker, neergezet in een komkommerveld. Het kan niet spreken en moet worden gedragen, want zelf kan het geen stap verzetten. Heb voor beelden geen ontzag, kwaad doen ze niet, en goed nog minder.' 6 'Niemand is als u, o HEER, u bent groot, groot is uw naam door uw kracht. 7 Wie zou geen ontzag voor u hebben? Koning van de volken, dat komt u immers toe. Onder alle wijzen van de volken, onder al hun koningen is niemand als u. 8 Allen zijn ze dom en dwaas, wat ze moeten leren is dit: die nietige beelden zijn maar hout. 9 Ze

⁵ Latere SeptuagintamanuscRIPTen zijn soms in meerdere of mindere mate aangepast aan de Masoretische traditie. We hebben hier te maken met de oorspronkelijke Griekse tekst, zoals weergegeven in de kritische Göttingeneditie van SeptuagintamanuscRIPTen.

zijn bewerkt met bladzilver, uit Tarsis ingevoerd, met goud afkomstig uit Ufaz, door een ambachtsman, door de handen van een goudsmid. Ze zijn in blauw- en roodpurper gekleed, ze zijn vakkundig gemaakt. 10 Maar alleen de HEER is werkelijk God, hij is de levende God, de eeuwige koning. Door zijn woede heeft de aarde, tegen zijn toorn houden volken geen stand.' 11 'Zeg tegen hen: Goden die de hemel en de aarde niet hebben gemaakt, zullen van de aarde verdwijnen, worden onder de hemel weggevaagd.'

Vervolgens kijken we naar de gereconstrueerde tekst van 4QJer^b uit Qumran, die overeenkomt met de Griekse vertaling in de Septuaginta, voor het gemak gebruikmakend van de NBV:

1 Luister naar de woorden die de HEER tot jullie spreekt, volk van Israël. 2 Dit zegt de HEER: Volg andere volken niet na, raak niet van slag door tekenen aan de hemel, ook al jagen die de hele wereld schrik aan. 3 De gebruiken van die volken zijn niets waard. Ze hakken een stuk hout in het bos, een ambachtsman bewerkt het met zijn beitel, 4 verfraait het met zilver en goud. Ze spijkeren het vast, dan valt het niet om.

5a Het is net een vogelverschrikker, neergezet in een komkommerveld. Het kan niet spreken.

9 Ze zijn bewerkt met bladzilver, uit Tarsis ingevoerd, met goud afkomstig uit Ufaz, door een ambachtsman, door de handen van een goudsmid. Ze zijn in blauw- en roodpurper gekleed, ze zijn vakkundig gemaakt.

5b En (het) moet worden gedragen, want zelf kan het geen stap verzetten. Heb voor beelden geen ontzag, kwaad doen ze niet, en goed nog minder.'

11 'Zeg tegen hen: Goden die de hemel en de aarde niet hebben gemaakt, zullen van de aarde verdwijnen, worden onder de hemel weggevaagd.'

Twee zaken vallen op:

1. De tekst is langer in de Masoretische tekst: de verzen 6-8 en 10 ontbreken in de Griekse vertaling en in de gereconstrueerde tekst van 4QJer^b uit Qumran;
2. Niet alleen ontbreken de verzen 6-8 en 10, maar het tweede dat opvalt is ook dat de volgorde van de tekst anders is. Na de verzen 3 en 4 volgt eerst een deel van vers 5, dan vers 9, en dan het andere deel van vers 5, waarna de tekst verder gaat met vers 11.

We zien hier dus een kortere tekst en een andere volgorde van de tekst. Het lijkt vrijwel zeker dat de Griekse vertaler een andere Hebreeuwse tekst voor zich had liggen die afwijkt van wat we kennen uit de Masoretische traditie; een Hebreeuwse tekst die erg veel geleken zal hebben op de tekst 4QJer^b uit Qumran. Er is dan ook voorgesteld om in deze twee verschillende tekstvormen, voor het gemak even de korte en de lange, twee verschillende edities van Jeremia te zien. De Griekse vertaling en de twee manuscripten uit Qumran, 4QJer^b en 4QJer^d, zouden een oudere, kortere editie zijn geweest. De Masoretische tekst is dan een latere, uitgebreide en

aangepaste editie. Maar we zien dat deze twee edities gelijktijdig en naast elkaar bestonden: beide zijn gevonden in Qumran.⁶ De stelling van Josphus dat er niets is toegevoegd, verwijderd of veranderd aan de “Bijbelse” boeken lijkt daarmee meer wens dan werkelijkheid te zijn geweest in het Jodendom voor 70.⁷ Er was niet één standaardtekst in het Jodendom voor 70, maar meerdere tekstedities van “Bijbelse” boeken waren in omloop.

Maar was er naast deze tekstuele pluriformiteit ook nog duidelijker sprake van inhoudelijke pluriformiteit? Dus niet alleen een andere tekst maar ook een andere betekenis en interpretatie? Om deze vraag te beantwoorden bekijken we een zogenaamde para-Bijbelse tekst. Dit zijn teksten die door de “Bijbelse” literatuur geïnspireerd zijn, en er soms niet eens goed van te onderscheiden zijn.

De “Bijbelse” teksten werden op verschillende manieren bewerkt en herschreven. Het is een glijdende schaal van revisies, die uiteenlopen van kleinere en grotere veranderingen, tot volledige herschrijvingen van “Bijbelteksten”. Het zijn teksten die ook onderling weer erg van elkaar kunnen verschillen, wat het moeilijk maakt ze onder één noemer te vangen.

Pseudo-Ezechiël in Qumran

Pseudo-Ezechiël, uit de 2de eeuw v. Chr., is zo’n boek. De tekst bevat dialogen tussen God en de profeet Ezechiël. Pseudo-Ezechiël wijkt op verscheidene punten af van het Bijbelboek Ezechiël. Niet alleen is de tekst anders, maar ook de interpretatie en betekenis is verschillend. Er worden andere woorden in Ezechiëls mond gelegd, zouden we kunnen zeggen. Om dit te illustreren neem ik een voorbeeld en kijken we naar het beroemde

⁶ Naast de korte tekstvorm hebben we in Qumran ook in de andere manuscripten de tekst gevonden die overeenkomt met de langere Masoretische tekst (4QJer^a en 4QJer^c). Hierbij moet worden opgemerkt dat men op grond van de gegevens die Qumran biedt niet kan concluderen dat de Griekse vertaling en de twee manuscripten 4QJer^b en 4QJer^d een oudere editie zijn geweest, terwijl de Masoretische tekst dan een latere, aangepaste editie representeert. 4QJer^a als representant van de lange editie is namelijk een manuscript dat dateert van laat 3de-begin 2de eeuw v. Chr., terwijl 4QJer^b als representant van de korte editie dateert van de eerste helft 2de eeuw v. Chr.

⁷ Dit voorbeeld van Jeremia van tekstuele pluriformiteit is uit te breiden met andere voorbeelden van “Bijbelse” boeken, zoals bijvoorbeeld Exodus, waar manuscripten uit Qumran niet alleen de Masoretische tekst ondersteunen maar ook die van de proto-Samaritaanse traditie (harmoniserend). Andere “Bijbelse” boeken zijn Numeri, Jozua, Psalmen en mogelijk Hooglied. In het licht van Qumran zijn Septuaginta en Samaritaanse Pentateuch opnieuw bestudeerd: Genesis, Samuël, Koningen, Ezechiël, Twaalf Kleine Profeten, Spreuken en Daniël. Mogelijk ook nog: Rechters, Job en Klaagliederen. Voor de Psalmen zie bijvoorbeeld Popović 2010b.

visioen van de vallei met droge botten uit Ezechiël 37. We zullen zien dat in Pseudo-Ezechiël een belangrijke tekstpassage uit Ezechiël 37 ontbreekt waardoor het mogelijk was om Ezechiëls visioen van een nieuwe betekenis te voorzien in deze nieuwe Ezechiëltekst.

Eerst bekijken we de tekst van Ezechiël 37 volgens de vertaling van de NBV:

1 Ik werd opnieuw door de hand van de HEER gegrepen. Zijn geest voerde mij mee en hij zette mij neer in een dal vol beenderen. 2 Ik moest er aan alle kanten omheen lopen, en zo zag ik dat er verspreid over het dal heel veel beenderen lagen, die helemaal waren uitgedroogd. 3 De HEER vroeg mij: ‘Menskind, kunnen deze beenderen weer tot leven komen?’ Ik antwoordde: ‘HEER, mijn God, dat weet u alleen.’ 4 Toen zei hij: ‘Profeteer, en zeg tegen deze beenderen: “Dorre beenderen, luister naar de woorden van de HEER! 5 Dit zegt God, de HEER: Beenderen, ik ga jullie adem geven zodat jullie tot leven komen. 6 Ik zal jullie pezen geven, vlees op jullie laten groeien en jullie met huid overtrekken. Ik zal jullie adem geven zodat jullie tot leven komen, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben.”’

7 Ik profeteerde zoals mij was opgedragen. Zodra ik dat deed hoorde ik een geluid, er klonk een geruis van botten die naar elkaar toe bewegen en zich aaneen voegden. 8 Ik zag pezen zich aanhechten en vlees groeien, ik zag hoe er huid over de botten heen trok, maar ademen deden ze nog niet. 9 Toen zei hij tegen mij: ‘Profeteer tegen de wind, profeteer, menskind, en zeg tegen de wind: “Dit zegt God, de HEER: Kom uit de vier windstreken, wind, en blaas in deze doden, zodat ze weer gaan leven.”’ 10 Ik profeteerde zoals hij mij gezegd had, en de lichamen werden met adem gevuld. Ze kwamen tot leven en gingen op hun voeten staan: een onafzienbare menigte.

11 En hij zei tegen mij: ‘Menskind, deze beenderen zijn het volk van Israël. Het zegt: “Onze botten zijn verdord, onze hoop is vervlogen, onze levensdraad is afgesneden.” 12 Profeteer daarom en zeg tegen hen: “Dit zegt God, de HEER: Mijn volk, ik zal jullie graven openen, ik laat jullie uit je graven komen en ik zal jullie naar het land van Israël terugbrengen. 13 Jullie zijn mijn volk, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben als ik je graven open en jullie uit je graven laat komen. 14 Ik zal jullie mijn adem geven zodat jullie weer tot leven komen, ik zal jullie terugbrengen naar je land, en jullie zullen beseffen dat ik de HEER ben. Wat ik gezegd heb, zal ik doen — zo spreekt de HEER.”’

Verschillende aspecten van deze tekst zijn erg interessant, maar voor nu letten we in het bijzonder naar de betekenis die Ezechiël 37 zelf geeft van het visioen. De betekenis of interpretatie van dit visioen wordt gegeven in de verzen 11-14, waar God tegen Ezechiël zegt dat deze beenderen het volk van Israël zijn, dat weer teruggebracht zal worden naar het eigen land.

De betekenis van dit visioen betreft niet zozeer letterlijk het idee van de lichamelijke opstanding van individuen, maar moet begrepen worden als een visioen dat metaforisch van betekenis is: de nationale wederopstanding

van het volk Israël dat in Ballingschap in Babylon is, maar weer zal terugkeren naar het eigen land. Dit is de uitleg die in de verzen 11-14 gegeven wordt aan het visioen van het dal met de droge beenderen.

Op wat voor een wijze vinden we dit visioen terug in Pseudo-Ezechiël? In welke vorm en met welke betekenis? Daar hebben we helaas niet meer de volledige tekst, maar wel voldoende om te begrijpen hoe de tekst bewerkt en van een nieuwe betekenis voorzien werd:

[en zij zullen weten] ¹ [dat ik YHWH ben], die zijn volk verlost heeft door hun het verbond te geven. ONBESCHREVEN ² [En ik zei: “YHWH], ik heb velen uit Israël gezien die uw naam liefhebben en wandelen ³ op de wegen van [uw hart. En de]ze (dingen), wanneer zullen zij gebeuren? En hoe zullen zij beloofd worden voor hun trouw”? En YHWH zei ⁴ tegen mij: “Ik zal de kinderen van Israël laten zien en zij zullen weten dat ik YHWH ben”. ONBESCHREVEN

⁵ [En Hij zei]: “Menskind, profeteer over de beenderen en zeg: La[at] gebeente [zich aaneenvoegen] met zijn gebeente en gewricht ⁶ [met zijn gewricht”. En] zo [geschied]de. Hij zei een tweede keer: “Profeteer en laten daarop pezen komen en laten zij met huid ⁷ [daarop] overdekt worden”. [En] z[o geschied]de. Hij zei opnieuw: “Profeteer over de vier winden van de hemel en laten ze adem blazen ⁸ [in de gevallenen. En zo zal geschieden]: een talrijke menigte mensen zal [tot le]ven komen en zij zullen YHWH van de hemelse machten zegenen, die ⁹ [hen tot leven bracht]”.

[ONBESCHREVEN En] ik zei: “YHWH, wanneer zullen deze (dingen) gebeuren”? En YHWH zei tegen [mij:...] ¹⁰ [...]... [en] een boom zal ombuigen en (weer) recht trekken. (4Q385 fragment 2; García Martínez, Van der Woude en Popović, 899-900)

Ook over deze tekst valt veel meer te zeggen dan we hier kunnen doen. Het belangrijkste is (1) het nieuwe kader waarin het visioen verteld wordt en (2) het ontbreken van een deel van de tekst. Deze twee transformaties geven een nieuwe betekenis aan Ezechiëls visioen van de droge botten.

In Pseudo-Ezechiël staat het visioen in een ander kader. De inleiding van de “Bijbelse” Ezechiël ontbreekt: de vraag *of* de botten kunnen leven wordt niet gesteld. De vraag is *hoe* individuele rechtvaardigen die Gods naam liefhebben beloofd zullen worden. Het antwoord daarop is het visioen. Zij zullen tot leven worden gewekt.

Met het weglaten van tekst ontstaat er niet alleen een ander kader maar verandert ook de betekenis van het visioen. De verzen 11-14 waar het visioen metaforisch geduid werd als een nationale wederopstanding van het volk Israël ontbreken in Pseudo-Ezechiël. In Ezechiël 37 betreft het visioen het volk Israël. In Pseudo-Ezechiël niet. Daar betreft het alleen de rechtvaardigen, zij die Gods naam liefhebben. En in Pseudo-Ezechiël moet het letterlijk opgevat worden als een lichamelijke opstanding; een beloning voor de trouw

van individuele vromen. Dit idee van beloning ontbreekt volledig in Ezechiël 37, maar hier in Pseudo-Ezechiël wordt het idee van individuele vergelding gekoppeld aan die van opstanding. In plaats van Ezechiël 37:11-14 weer te geven, stelt Pseudo-Ezechiël direct de vraag wanneer deze dingen zullen gebeuren, wanneer de rechtvaardigen met opstanding uit de dood beloond zullen worden. Het beeld van de boom die ombuigt en weer recht trekt is mogelijk een symbool voor de opstanding uit de dood.

Het ontbreken van de verzen 11-14 uit Ezechiël 37 laat ook mooi zien dat we met Pseudo-Ezechiël niet te maken hebben met een exegetische tekst op het “Bijbelse” Ezechiël die de *gehele* tekst wil uitleggen, maar met een nieuwe tekst die een nieuwe betekenis aan Ezechiëls woorden wil geven en dus weglaat zoals dat uitkomt. In de nieuwe tekst van Pseudo-Ezechiël is de metaforische betekenis van de vallei met de droge botten als verwijzing naar de terugkeer van het volk Israël veranderd in een letterlijke opstanding van individuele rechtvaardigen op een eschatologisch tijdstip. Pseudo-Ezechiël is het vroegste voorbeeld van deze interpretatie van Ezechiël 37 als een werkelijke, lichamelijke opstanding. Een interpretatie die we in latere vroeg-Joodse en vroeg-Christelijke literatuur veel vaker tegenkomen.

Pseudo-Ezechiël haakt duidelijk aan bij de gezaghebbende status van de profeet Ezechiël om vervolgens het boek Ezechiël te herschrijven, van een nieuwe interpretatie te voorzien én op die wijze de nieuwe tekst hetzelfde gezag mee te geven. De tekst presenteert zich nergens als een secundaire Ezechiëltekst, of een pseudo-tekst, zoals wij het noemen. De tekst claimt eenvoudigweg de woorden van Ezechiël te geven: ¹ [En dit zijn de woorden van Ezechiël. En het woord van YHWH kwam tot [mij:] ² [“Mensenkind, profeteer] en zeg:...” (4Q385b 1 1–2).

Met dit gegeven van een nieuwe tekst die een nieuwe betekenis aan Ezechiëls woorden wil geven, komen we bij het lastige punt hoe deze tekst zich verhoudt tot de “Bijbelse” Ezechiël. De volgende gedachte is van belang wanneer we deze vraag stellen. En dat is dat we voor ogen moeten houden dat het onderscheid dat wij tussen deze teksten aanbrengen niet noodzakelijkerwijs ook door mensen 2000 jaar geleden gemaakt moet zijn. Er is een verschil tussen ons perspectief en hun perspectief. Dat betekent niet dat wij ons perspectief los moeten laten. Voor ons is Pseudo-Ezechiël een andere tekst dan de Bijbelse Ezechiël. Daarom noemen we het ook *Pseudo-Ezechiël*, en dat onderscheid is handig voor moderne lezers om de zaken gescheiden te houden.

Maar het moet ons er niet van weerhouden ook open te staan voor de mogelijkheid dat een dergelijk onderscheid tussen “echt” en “pseudo”, “Bijbels” en “para-Bijbels” *niet* gemaakt werd in het Jodendom voor 70.

Het is heel goed mogelijk dat voor sommige Joden dit net zo echt de woorden van Ezechiël waren als die woorden die we nu vinden in het Bijbelse Ezechiëlboek. En het is ook mogelijk dat er Joden waren die deze Pseudo-Ezechiëltekst niet kenden of misschien afkeurden.

En zoals Pseudo-Ezechiël waren er nog veel meer boeken in omloop, die naast de “Bijbelse” boeken bestonden en het beeld van tekstuele pluriformiteit, zoals we dat al hebben leren kennen door de variante versies van de “Bijbelse” Jeremia, verder versterken, of compliceren.

Afsluitend en concluderend

De Bijbel bestond voor 70 n. Chr. nog niet. De teksten die later Bijbelse boeken zijn geworden, bestonden nog niet in gefixeerde tekstuele vorm of in één standaardtekst. Tegelijkertijd zien we een enorme literaire creativiteit en dynamiek van nieuwe boeken die geïnspireerd zijn op gezaghebbende “Bijbelse” voorbeelden, en die ook gebruiken om hun eigen gezag te bevestigen. De grenzen tussen “Bijbelse” en dit soort “niet-Bijbelse” teksten waren waarschijnlijk vloeiend, in die zin dat het duidelijke onderscheid dat wij aanbrengen zeer waarschijnlijk niet door iedereen in de Grieks-Romeinse periode zo werd gemaakt.⁸ Vandaar dat de woorden Bijbels en para-Bijbels tussen aanhalingstekens staan in dit artikel.

Deze teksten en de hier besproken tekstuele pluriformiteit betreffen niet slechts een literair universum. De creatieve en dynamische omgang met de voorvaderlijke tradities vond plaats in een sociale en culturele context. Een historische context waarin verschillende denkstromingen, individuen en groepen op verschillende manieren hun interpretaties van wat te denken van de voorvaderlijke tradities en hoe te leven, hebben geuit. Teksten hebben daarin een belangrijke rol gespeeld hebben, teksten waren er in variante versies en er was verschil van mening over de precieze betekenis en uitleg.

In tegenstelling tot Josephus’ claim van uniformiteit zien we dus dat er tekstuele pluriformiteit was in het Jodendom voor 70. Josephus maakte zijn claim om verschillende redenen, maar een daarvan kan simpelweg de gedachte zijn geweest dat heilige boeken definitief en onveranderlijk zijn en een gefixeerde tekst hebben. Maar de wens is hier vader van de gedachte geweest; de praktijk is anders, ook vandaag de dag.

⁸ Ter oriëntatie zie Falk 2007, White Crawford 2008 en de verschillende artikelen in Popović 2010c.

Kunnen we het vroege Jodendom voor 70 een religie van het boek noemen? Ja, in zekere zin zouden we dat misschien kunnen zeggen, al kan het niet daartoe worden beperkt en moeten we dit wel nader kwalificeren. Het belang van gezaghebbende teksten is duidelijk door de interpretatie en herschrijving daarvan. Maar tegelijkertijd was er pluriformiteit in tekstuele vormen en in interpretaties. *Het* boek bestond niet. Dat *de* Bijbel nog niet bestond, dat bij Josephus de wens eerder vader van de gedachte was betekent niet dat de pluriformiteit een mindere kwalitatieve waardering van de voorvaderlijke teksten zou inhouden. Integendeel, de pluriformiteit aan teksten laat juist zien dat er een groot belang werd gehecht aan deze teksten en de uitleg, receptie en actualisering ervan.

Literatuur

- Bremmer, Jan N. 2010. From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity. In *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. Geredigeerd door M. Popović. Leiden: 327-360.
- Buitelaar, Marjo. 2006. *Islam en het dagelijks leven*. Amsterdam.
- Falk, Daniel K. 2007. *The Parabiblical Texts*. London.
- García Martínez, Florentino en Adam van der Woude in samenwerking met Mladen Popović. 2007. *De rollen van de Dode Zee: Tweede herziene druk*. Kampen.
- Meijer, Fik J.A.M. en Marinus A. Wes. 1999. *Flavius Josephus: Tegen de Grieken* [Contra Apionem]. Amsterdam.
- Popović, Mladen, 2010a. Qumran en het vroege Jodendom: Betekenis en achtergrond van de Dode Zeerollen. *Met andere woorden* 29.1:27-40.
- Popović, Mladen, 2010b. De receptie van het Psalmenboek in Qumran: Psalmen en Psalmencitaten in de Dode Zeerollen. *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 25:67-82.
- Popović, Mladen, 2010c (geredigeerd). *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. Leiden.
- White Crawford, Sidnie. 2008. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*. Grand Rapids, Michigan.

DE GEVOELENS VAN DE PATIËNT IN BABYLONIË

M. STOL

In de Babylonische geneeskunde kunnen we twee soorten medische handboeken onderscheiden. Het eerste is dat van de theologisch gevormde “bezweerder”, het zogenaamde Diagnostisch Handboek. Daarin worden eerst de symptomen van de ziekte beschreven en vervolgens de oorzaak, die meestal bovennatuurlijk is, zoals bijvoorbeeld de “hand” van een godheid. Dit noemen we de diagnose. Hetgeen de zieke te wachten stond werd vaak toegevoegd — meestal leven of sterven; de prognose. Het tweede type tekst is therapeutisch van aard. Hierin worden voorschriften ter genezing gegeven, ingeleid door een korte beschrijving van de symptomen. De belangrijkste compilatie van recepten gaat alle aandoeningen af van boven naar beneden, van de schedel tot aan de voetzool. Voor elk symptoom worden er vele recepten gegeven als alternatieven. Eerst worden behandelingen met drankjes, verbanden, klysma’s en soortgelijke middelen besproken. Dit is het terrein van de “arts”. Vervolgens wordt overgegaan op magische strategieën, met name bezweringen, elk met een eigen ritueel. Hier treedt de bezweerder op.

In beide soorten medische handboeken wordt de patiënt behandeld als een passief object. In zijn contact met zijn arts hoeft hij alleen maar zijn mond open te doen om drankjes toegediend te krijgen. Wanneer de bezweerder langs komt, hoeft de patient hoogstens een kleine rituele handeling te verrichten, met name het uitspreken (*dabābu*) van een korte formule. Het echte reciteren (*manû*) van bezweringen en alle overige belangrijke handelingen werden door de vakman verricht. In de Griekse medische teksten daarentegen wordt de patiënt wel een actieve rol voorgeschreven: hij volgt bijvoorbeeld een diëet en doet oefeningen. De Griekse medici hebben dan ook een geheel andere opvatting van ziekte. Voor de Babylonier is de oorzaak van ziekte bovennatuurlijk en de bezweerder is een “priester” die als enige kan bemiddelen.

Gebed van een vrouw

Wat de patiënt ervoer, is onder andere af te leiden uit de gebeden, die hij uitsprak. Een mooi voorbeeld hiervan is een literair aangeklede Sumerische

brief van een vrouw, Inannakam, aan de godin der geneeskunde, Nin-tin-uga.¹

O Nin-tin-uga, trouwe opzienster van Ekura,
tot u, arts van het land, spreek ik.
De Meesteres, die door haar uitgesproken bezwering talloze mensen leven geeft,
wier bezwering de mensen goed doet.
Meesteres van de smeking, die de (enkele) mens doet leven, die op gebed gesteld is,
barmhartige, vol erbarmen, die hoort naar mijn bidden:
ik spreek tot u nog een keer.
U heeft de zorg voor levenden en doden,
U bent de grote, die de kreupele samenbindt.
Inannakam, dochter van Enlil-mah, uw dienaress, is het, die spreekt.
Nu ik voor de tweede maal op mijn bed neergeworpen ben (?),
nu ik in 'Wee, Wee' ga, waarvan ik het verloop niet ken:
mijn Meesteres, het huis dat voor mij gebouwd is, staart mij aan (?),
mijn kennissen, mijn dierbaren, gaan de andere kant op,
iemand die voor mij zorgt, heb ik niet.
Het is voor mij genoeg geworden, meer dan genoeg,
ik ben diep bedroefd.
Indien mijn Meesteres werkelijk van de hemel is,
laat ze de ziekte Azag, die in mijn lichaam is, eruit rukken,
laat ze mijn voet doen staan op de standplaats des levens.
Dan wil ik uw dienaress zijn, ik wil schoonmaakster van uw voorhof zijn,
ik wil voor u dienst doen.
Nadat mij wél is gedaan door mijn Meesteres, wil ik als Uw naam noemen:
"Die de kreupele samenbindt"

De godin der geneeskunde heet hier Nin-tin-uga, "Meesteres, die de dode doet leven" en met "dode" wordt een dodelijk zieke bedoeld. De patiënt is een vrouw met een spierziekte die zij toeschrijft aan de demon Azag, letterlijk "Hij die de zijde slaat" (*á.zág*). De godin wordt daarom aangesproken als genezeres van kreupelen: "Die de kreupele samenbindt (?)". Zo heet ze wel vaker.² Mogelijk was Azag, die we ook als veeziekte kennen, een ziekte waaraan vooral vrouwen leden.³

¹ Zie Römer 1989, 715-717 en Bock 1996, 3-23 met verdere literatuurverwijzingen.

² De vertaling "samenbindt" (werkwoord UL.UL) is onzeker. De god Damu doet dit bij de "spier" van de "kreupele" volgens een tweetalige tekst, die het Sumerisch niet vertaalt, maar uitlegt: "Damu, die de kapotte spier 'knoopt'; DT 48:7-8; zie Ebeling 1931: 156. Medische teksten spreken er ook van.

³ Zie Stol 1993, 143, met noot 99. Zo ook in Lukas 13:10-16.

Het meest opvallend is dat de sociale vervreemding centraal staat in de klacht. Men schuwde zieken, waarschijnlijk omdat ze als zondaars beschouwd werden, die zo gestraft worden. In de klachten van Job-gestalten in de Sumerische en Babylonische literatuur wordt dit stigma ook betreurd, net als door Job zelf (Job 19:13 vv.). Deze sociale vervreemding komt ook in de Bijbelse psalmen voor: familie en vrienden wenden zich af (Psalm 31:12, 41:5-10, 88:9, 19). De apostel Paulus met zijn chronische ziekte (“een doorn in het vlees”) gaat eveneens uit van het verachten van een zieke; hij schrijft als volgt tot de Galaten:

“En toch hebt gij de verzoeking, die er voor u in mijn lichamelijke toestand gelegen was, niet als iets verachtelijks beschouwd of ertegen gespuwd, maar gij hebt mij ontvangen als een bode Gods” (Galaten 4:14).

Ziekte leidde tot isolement en dat kon een mens in de diepte trekken. Hij of zij voelde zich van goden en mensen verlaten en een aantal klachten kunnen we “psychosomatisch” noemen. Angsten waren in de medische handboeken een erkend symptoom.⁴

Gebeden

We hebben veel gebeden, die tijdens het ritueel werden uitgesproken door of voor een patiënt. Deze spreekt in de eerste persoon en beschrijft zijn lijden en zijn hoop op genezing. Deze gebeden hebben de vorm van een gedicht en daarom sprak men vroeger ook wel van “psalmen”. Ze hebben een vaste opbouw; ze beginnen met een lofprijzing van de god en eindigen met de belofte om iets aardigs terug te doen na de genezing. We hebben dit net ook in hierboven vertaalde gebed van Inannakam gezien. Ons interesseert met name het deel dat men “de klacht” noemt.⁵ De verschijnselen van de ziekte(n) waaraan hij lijdt, kunnen hierin worden opgesomd en daarbij volgt het gebed de aangetaste lichaamsdelen van boven naar beneden. Meestal zijn er zes tot acht symptomen, maar in een ander type tekst komen er wel zestien voor.⁶ Dit lijkt eerder op een groslijst en men moet er geen specifieke ziekte achter zoeken. Deze gebeden passen bij

⁴ Zie Stol 1994, 23-32 en Stol 1999, 57-68.

⁵ Zie Kunstmann 1932, 17-20 die een overzicht van de frasen met vertalingen geeft.

⁶ Zie Mayer 1976, 84-86.

een veelheid van ziekten of symptomen; ze liggen bij de beweerder gebruiks klaar op de plank.

In de Bijbelse psalmen klaagt de zieke over zijn lot of dankt God voor de uitredding. Hij beschrijft de symptomen in termen, die moeilijk met een concrete ziekte verbonden kunnen worden, zoals de volgende fragmenten laten zien:

“Mijn wonden stinken, zij etteren vanwege mijn verwaasdheid; ik ben gebogen, zeer diep gebukt, ik ga de ganse dag in het zwart. Want mijn lendenen zijn vol ontsteking, niets is meer gezond aan mijn vlees; ik ben uitgeput, volslagen verbrijzeld, ik brul het uit vanwege het bonzen van mijn hart” (Psalm 38:5-9).

“Mijn gebeente gloeit als een vuurhaard, mijn hart is verzengd en verdord als gras, want ik vergat mijn brood te eten. Vanwege mijn luide zuchten kleefte mijn gebeente aan mijn vlees” (Psalm 102:3-6).

En let op deze verzuchting:

“Ook wordt hij door smart op zijn sponde vermaand, terwijl er aanhoudende strijd in zijn gebeente is; dan gruwet zijn binnenste van brood, zijn ziel van begeerlijke spijs; zijn vlees slinkt weg, men ziet het niet meer, zijn beenderen, eens onzichtbaar, steken uit, zodat zijn ziel tot de groeve nadert” (Job 33:19-22).

De Babylonische Job

Er bestaat een wijsheidstekst die we “de Babylonische Job” noemen. Een man die door onheil getroffen wordt en het niet meer ziet zitten, richt zijn klacht tot de god Marduk. De Job van de Bijbel had “boze zweren” over zijn hele lichaam. Dat is al erg, maar voor de Babyloniër beschrijft de tekst alle mogelijke lasten en ongemakken, uitgewerkt tot een haast misselijk makende omvang. Ook hier wordt het lichaam van boven naar beneden op kwalen afgelopen en hier komen we de klachten uit de gebeden tegen, maar anders verwoord en sterk uitvergroet.⁷ De taal is moeilijk, net als in het Bijbelse boek Job. We moeten deze tekst als literaire fictie beschouwen.

Opbouw

49-58 Als personen voorgestelde ziekten en demonen komen op de patiënt af.

⁷ Tablet II 49-107. Zie Foster 1996, 313-315 met enkele noten op p. 323.

- 59-67 Ze slaan de patiënt van de hoofdschedel af tot de buik toe en geven hem de ziekte *li'bu*. Dit lijkt een hevige koorts aan te duiden.⁸
- 68-70 De patiënt is (hierdoor) zijn gezonde houding kwijt en ligt als neergeworpen.
- 71-81 De gevolgen van de demon *alû* (?).
- 82-94 De patiënt is sprakeloos en kan niet eten of drinken. Dit kan een gevolg van toverij zijn.⁹
- 95-101 Hij voelt zich als in een gevangenis en ondergaat (daar) kastijdingen.
- 102-107 Een demonische vervolger maakt hem immobiel.
- 108-113 Deskundigen weten het niet en de (daarna aangeroepen) goden helpen niet.
- 114-120 Hij wordt als dood beschouwd; de reacties van vijand en vriend worden beschreven.

Vertaling (zo letterlijk mogelijk):

(49-50) Maar mij, uitgeput, werpt een storm neer; een zwakmakende ziekte is recht op mij afgekomen.

(51-53) Een boze stormwind blies naar mij [vanuit het fundament] des hemels (= de horizon), een malaria-aanval (*di'u*) kwam omhoog vanuit de borst van de aarde (onderwereld?); een boze demon *šūlu* is uit zijn onderaardse wateren naar buiten gekomen.

(54-55) Een niet te stuiten demon *utukku* kwam uit de Onderwereld naar buiten, een demon *lamaštu* daalde af vanuit de bergen.

(56-57) Koude koortsrillingen schokten, tegelijk met hoog water, verzwakking (*lu'tu*) werd wit, tegelijk met het groen van de aarde.

(58) Zij tesamen voegden zich aaneen, als één man naderden ze tot mij.

(59-67) Zij drukten op mijn hoofd, zij bedekten mijn schedel. Mijn gelaat werd donker, mijn ogen nat. Mijn nekspier bogen ze krom, ze maakten mijn hals slap. Zij sloegen mijn ribbenkast, zij hebben mijn borst gekastijd. Zij hebben mijn vlees geraakt, ze hebben beving geworpen. Zij hebben een vuur ontstoken in mijn maagstreek, zij hebben mijn ingewanden verstoord, mijn buikinhoud hebben ze.... Hoesten (*sūlu*) en slijm opgeven (*ḥaḥḥu*) gaven mijn l[ongen] (?) de ziekte *li'bu*. Mijn ledematen gaven ze (?) de ziekte *li'bu*, zij deden mijn ... schokken.

(68-70) Mijn rijzige gestalte hebben ze neergehaald als een muur, mijn brede figuur hebben ze doen neerliggen als riet, als een droge vijg ben ik neergevalen, ik ben op mijn gezicht geworpen.

⁸ Zie Stol 2007, 11-15.

⁹ Zie Abusch 1987, 122.

(71-79) De demon *alû* heeft mijn lichaam als een kleed aangetrokken, als een net heeft een slaap mij bedekt. Mijn ogen staren, maar zien niet, mijn oren zijn geopend, maar horen niet. Verslapping (*rimûtu*) heeft mijn hele lichaam gegrepen, beroerte (*mišittu*) is op mijn vlees gevallen. Stijfheid (*mangu*) heeft mijn armen gepakt, slapte (*lu'tu*) is op mijn knieën gevallen. Mijn voeten hebben vergeten, te bewegen.

(80) (81) [Het ken]merk van de dood heeft mijn gezicht overtrokken.

(82-94) Iemand vermeldt mij, maar ik antwoord niet wie naar mij vraagt. Men weent over mij..., maar ik 'heb mezelf' niet. In mijn mond is een strik gelegd en een balk sluit mijn lippen af. Mijn deur is afgesloten, mijn drinkplaats is dichtgemaakt. Mijn honger duurt lang, toegesnoerd is mijn keel. Het graan slik ik werkelijk in als ware het een stinkplant; het bier, (toch) het leven voor de mensen, is onaangenaam voor mij. Bovenmate is de ziekte lang geworden.

Door gebrek aan eten zijn mijn gelaatstrekken veranderd, mijn vlees is verdwenen, mijn bloed is weggevoerd, mijn gebeente tekent zich af, is bedekt met (alleen) mijn huid. Mijn aderen zijn opgezwollen, hebben vaalheid gekregen (?).

(95-98) Ik was aan het bed gekluisterd, het uitgaan was (mij) smart. Het huis is tot mijn gevangenis geworden. In de handboei van mijn vlees waren mijn armen geworpen, in de voetboei van mijzelf waren mijn voeten gevallen.

(99-101) Mijn klappen waren smartelijk, mijn wond was zwaar. Een zweep klapte mij (en) was vol van doornen; een staak prikte mij (en) was bekleed met stekels.

(102-107) De ganze dag vervolgde mij (steeds) de Vervolger (*rēdû*), midden in de nacht liet hij mij (steeds) geen moment adem krijgen. Door het omdraaien (?) waren mijn pezen 'los', mijn ledematen (armen en benen?) 'verstrooid', ze waren vreemd gelegen. Ik bracht de nacht door in mijn mest, als een rund, ik werd besmeurd met mijn drek, als een schaap.

(108-113) De bezweerder was bang voor mijn symptomen en de leverschouwer was verward door mijn voortekenen. Niet verhelderde de bezweerder de aard van mijn ziekte en het eindpunt van mijn langdurige ziekte (*sil'itum*) gaf de leverschouwer niet. Mijn god kwam mij niet te hulp, greep niet mijn hand. Mijn godin erbarmde zich niet over mij, ging niet aan mijn zijde.

(114-120) Geopend was het graf, gereed lagen (al) de kostbaarheden [grafgiften]; toen ik nog niet in de dood was, was het geween over mij al voltooid. Mijn hele land zei over mij "Hoe onrechtvaardig is hij behandeld". Hij, die zich over mij verkneukelt hoorde het en zijn gezicht lichtte op; men boodschapte het aan haar, die zich over mij verkneukelt, en haar stemming klaarde op. De dag werd duister voor mijn hele familie, voor mijn naaste kennissen werd hun zon donker.

Koning Esarhaddon

De gevoelens van koning Esarhaddon van Assyrië (680-669 v. Chr.) leren we kennen uit de brieven over zijn slevende ziekte. Er is zoveel informatie

over zijn kwalen te vinden, dat de ziekte onder de nodige voorbehouden is gediagnosticeerd als de auto-immuun ziekte *lupus erythematosus disseminatus* (LED).¹⁰ De koning was toen tussen de 30 en 35 jaar oud en hij is er mogelijk aan gestorven. De symptomen waren koorts, zwakte, gebrek aan eetlust, stijfheid in de gewrichten, branderige ogen, uitslag en zweren op de huid, kou, oorsuizen, en meer. De langdurigheid en uitzichtloosheid van deze ziekte kan de reden geweest zijn waarom de koning in zijn verklaringen zo “godsdienschtig” overkomt: hij voelde zich steeds afhankelijker worden. Hij is veel vromer dan zijn voorganger, de kerngezonde vijftiger Sargon II. Daartegen is opgemerkt dat dit kenmerkend was voor de vroomheid van elke Assyriër. Ach, wie zijn wij, laatgeborenen, om hen in het hart te zien?

We citeren enige passages uit rapporten en brieven aan de koning, geschreven door zijn topgeleerden en vertrouwelingen. De eerste eindigt met het opbeurende woord “krakende wagens lopen het langst”:¹¹

De koning, mijn heer, moet niet in zichzelf piekeren over deze ongesteldheid. Het is (maar) een ziekte van het seizoen; de mensen, zoveel als er ziek waren, zijn allemaal gezond geworden. Nogmaals, de koning, mijn heer, is iemand, die de goden vreest, dag en nacht tot de goden bidt. Werkelijk, wat kan de koning, mijn heer, en zijn nageslacht overkomen? De godheid beschikt; het is goed. Er wordt wel gezegd: “Hij maakt het erg goed — (maar) zijn dagen zullen kort zijn; hij is steeds ziek — (maar) zijn dagen zullen lang zijn.

Chef-arts Urad-Nanaja schrijft de koning de volgende brief:¹²

Aan de koning, mijn heer: Uw dienaar Urad-Nanaja. Heil in grote, grote mate voor mijn heer, de koning! Mogen Marduk en Gula aan de heer, mijn koning, vreugde en gezondheid geven. Voortdurend zegt mijn heer, de koning: “Waarom kijk je niet naar de aard van deze ziekte van mij en breng je geen genezing?” Vroeger heb ik in aanwezigheid van de koning gesproken en ik kon geen voorlichting over de symptomen geven. Nu zend ik een gezegelde brief; laten ze die in aanwezigheid van de koning voorlezen, laten zij mijn heer, de koning, voorlichten. Indien mijn heer de koning instemt, laten de leverschouwers hun werk hierover doen.

Laat de koning deze spoeling (toch) aanwenden; misschien zal (zo) deze koorts van mijn heer, de koning, losgemaakt worden. Die spoeling van olie heb ik twee, driemaal voor mijn heer, de koning, gemaakt; de koning kent

¹⁰ Zie Parpola 1983, 230-236. Anders Dr. Bryon Rosner, die zegt dat LED een auto-immuun ziekte is, die voor slechts 10% bij mannen voorkomt. Hij acht het Reiter syndroom mogelijk; zie Roth 1985, 309, noot 3. Kritisch zijn Heeßel 2000, 12 noot 68 (“de symptomen zijn te algemeen”), en Leven 2004, 380-382. Voor de brieven over de crisis, zie Melville 1999: 81.

¹¹ Hunger 1992 no. 1. Vgl. Parpola 1983, 174.

¹² Parpola 1993 no. 315 (= Parpola 1970 no. 246).

hem. Als de koning dat zegt, laat hij het in de morgen aanwenden. Die ziekte zal verminderen. Wanneer ze het geneesmiddel *šilbānu* bij de koning binnen brengen, laten ze een (ruimtelijke) afscheiding maken, net zoals ze tweemaal (eerder) deden. Ik wil binnen treden en voorlichting geven. Misschien zal de koning zweet krijgen. In een lederen zak heb ik beschermende buideltjes laten brengen naar mijn heer, de koning. Laat de koning die aan zijn hals leggen. Tegelijk zend ik een zalf; laat de koning zich zalven op de dag van zijn crisis (?).

Ter genezing van de koning werden diversie handelingen verricht: men gebruikte amuletstenen, aan een draad geregen,¹³ voerde een ritueel uit,¹⁴ hing hem een beschermend buideltje met daarin materia magica om de hals; men werkte met zalven, wierook, lederbuidels, dranken.¹⁵ De amuletstenen en buideltjes dienden ervoor de terugkeer van aanvallen bij chronische ziekte te voorkomen; ze zijn profylaktisch.

Wijgeschenken

Tot slot komt de beleving van de patiënt ook tot uiting in het wijgeschenk, de zogenaamde *ex voto*. Er zijn veel objecten met een inscriptie die zegt dat iemand het voorwerp wijdt “voor zijn leven”. Of ziekte daar een achtergrond is en dus eerder “genezing” dan “leven” bedoeld is, weten we niet. De godin der geneeskunde Gula had de hond als dier en bij haar tempel in Isin zijn terracotta’s van honden gevonden. Eén draagt een inscriptie, waaruit blijkt dat een man de hond gewijd heeft aan Gula, als “Meesteres van het leven, grote arts,... schenkster van de adem des levens”. Zij heeft zijn gebed verhoord.¹⁶ De grootste verrassing in Isin was de ontdekking van een kerkhof met de geraamtes van 32 honden. We weten niet, waarom ze zo netjes begraven werden, noch waarvoor ze tijdens hun leven dienden. Vele honden hadden ernstige fractures; waarom?¹⁷ In de tempel zijn ook nagemaakte menselijke lichaamsdelen, gemodelleerd in gebakken klei, gevonden: voeten, benen, handen. Ze zijn van natuurlijke grootte, soms rood geverfd, doorboord en ze werden dus kennelijk opgehangen. Dit zijn *ex voto*’s die men wijdde, nadat het betreffende zieke lichaamsdeel genezen

¹³ Parpola 1993 no. 241 rev. 3 (= Parpola 1970 no. 181).

¹⁴ Parpola 1993 no. 243 rev. 2-4 (= Parpola 1970 no. 183).

¹⁵ Parpola 1993 no. 328 (= Parpola 1970 no. 258).

¹⁶ Zie Hrouda 1977, 43 en 90 (IB 18), plaat 9; Livingstone 1988, 59 v. en Avalos 1995, 216 v.

¹⁷ Zie Hrouda 1977, 97-109; Biggs 1990, 626a en Avalos 1995, 209 v.

was¹⁸. Uit de Grieks-Romeinse wereld zijn dergelijke wijdingen goed bekend¹⁹. In Assur is een stuk onderbeen in klei gevonden. Er staat een gebed in spijkerschrift op, waarin een godin om genezing van een onderbeen (*kinṣu*) wordt gevraagd.²⁰

Literatuur

- Abusch, T. 1987. *Babylonian witchcraft literature: case studies*. Atlanta.
- Avalos, H. 1995. *Illness and health care in the Ancient Near East: the role of the temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Atlanta.
- Biggs, R.D. 1990. *Medizin. Reallexikon der Assyriologie VII*. Berlin – New York: 623-629.
- Böck, B. 1996. „Wenn du zu Nintinuga gesprochen hast,..”. Untersuchungen zu Aufbau, Inhalt, Sitz-im-Leben und Funktion sumerischer Gottesbriefe. *Altorientalische Forschungen* 23: 3-23.
- Ebeling, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin.
- Foster, B.R. 1996. *Before the Muses. Second edition*. Bethesda.
- Freydank, R. 1983. Eine „Gebetsbeschwörung” auf einem Tonzylinder aus Assur. *Altorientalische Forschungen* 10: 217-222.
- Heeßel, N.P. 2002. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. *Alter Orient und Altes Testament* 43. Münster.
- Hrouda, B. 1977. *Isin-Ishan Bahriyat I. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974*. München.
- Hunger, H. 1992. *Astrological Reports to Assyrian Kings*. *State Archives of Assyria VIII*. Helsinki.
- Kunstmann, W.G. 1932. *Die babylonische Gebetsbeschwörung*. Leipzig.
- Leven, K.-H. 2004. ‘At times these ancient facts seem to lie before me like a patient on a hospital bed’– Retrospective Diagnosis and ancient medical history. Pagina’s 369-386 in *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*. Geredigeerd door H.F.J. Horstmanshoff en M. Stol. Leiden.
- Livingstone, A. 1988. The Isin „Dog House” Revisited. *Journal of Cuneiform Studies* 40: 54-60.

¹⁸ Zie meest recentelijk Spycket 1990.

¹⁹ Zie Stol 1991, 554 v.

²⁰ Zie Freydank 1983, 217-222.

- Mayer, W.R. 1976. *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörungen*. Rome.
- Melville, S.C. 1999. *The role of Naqia/Zakutu in Sargonid politics*. State Archives of Assyria Studies IX. Helsinki.
- Parpola, S. 1970. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part I: *Texts*. Alter Orient und Altes Testament 5/1. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- . 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part II: *Commentary and Appendices*. Alter Orient und Altes Testament 5/2. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- . 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria X. Helsinki.
- Römer, W.H. Ph. 1989. Gebete in sumerischer Sprache. Pagina's 715-717 in: Römer, W.H.Ph en Hecker, K. *Lieder und Gebete I*. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/5. Gütersloh.
- Roth, M.T. 1985. Recensie van S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part II: *Commentary and Appendices*. *Zeitschrift für Assyriologie* 75: 307-310.
- Spycket, A. 1990. Ex voto mésopotamiens du II^e millénaire av. J.-C. Pagina's 79-86 in *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari: mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*. Geredigeerd door Ö. Tunca. Liège.
- Stol, M. 1991. Recensie van Ö. Tunca (ed.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari: mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*. *Bibliotheca Orientalis* 48: 553-556.
- . 1993. *Epilepsy in Babylonia*. Groningen.
- . 1994. Psychosomatisch lijden in het oude Mesopotamië. Pagina's 23-32 in *Pijn en balsem, troost en smart. Pijnbeleving en pijnbestrijding in de Oudheid*. Geredigeerd door H.F.J. Horstmanshoff. Rotterdam.
- . 1999. Psychomatic suffering in ancient Mesopotamia. Pagina's 57-68 in *Mesopotamian Magic: textual, historical, and interpretative perspectives*. Geredigeerd door T. Abusch en K. van der Toorn. Groningen.
- . 2007. Fevers in Babylonia. Pagina's 1-39 in *Disease in Babylonia*. Geredigeerd door I.L. Finkel en M.J. Geller. Leiden.

Publicaties van „Ex Oriente Lux”, te bestellen bij het genootschap of in de boekhandel. Prijzen zijn exclusief portokosten.

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

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116 p.) €20,50 (leden €13,50)
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.) €31,75 (leden €20,50)
De Egyptische lijkstaf 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 lijkstafen 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 begrafenissritueel.
27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.) €11,50 (leden €6,75)
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.) €29,50 (leden €20,50)
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.) €29,50 (leden €20,50)
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) €32,00 (leden €20,50)
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.

31. JAN WILLEM DRUIVERS, JAN DE HOND, HELEEN SANCISI-WEERDENBURG (eds.), „Ik hadde de nieuwsgierigheid”. *De reizen door het Nabije Oosten van Cornelis de Bruijn (ca. 1652-1727)* (1997, 201 p., 54 ill.) €22,50 (leden €14,75)

In deze bundel met 12 artikelen worden De Bruijn's reizen door het Nabije Oosten behandeld. In afzonderlijke artikelen wordt ingegaan op zijn bezoeken aan Turkije, Egypte, Palestina, Persepolis en zijn geplande, maar nooit gerealiseerde bezoek aan Palmyra. Voorts wordt een biografie gegeven van De Bruijn, wordt ingegaan op de verschillende Nederlandse, Franse en Engelse edities van zijn reisverslagen, en zijn een drietal artikelen opgenomen over het 'Nachleben' van het werk van De Bruijn. In de verschillende artikelen wordt aandacht gegeven aan zijn werkwijze ter plekke alsook bij de vervaardiging van de reisverslagen; ook zijn bronnen en de wijze waarop hij deze heeft gebruikt komen aan de orde. De tekst is voorzien van een groot aantal citaten uit De Bruijn's reisverslagen. Een appendix biedt een chronologisch overzicht van zijn reizen. Rijk geïllustreerd met foto's en originele tekeningen van De Bruijn.

33. R.J. DEMARÉE en K.R. VEENHOF (eds.), *Zij Schreven Geschiedenis Historische Documenten uit het Oude Nabije Oosten*. (X + 480 p., 30 illustraties en 8 kaarten) €27,- (leden €20,-)

43 bijdragen gewijd aan historisch gezien belangrijke tekst(groep)en, uit de schriftelijke nalatenschap van het gehele Oude Nabije Oosten, uit de periode tussen 2500 en 100 v. Chr. Geannoteerde vertalingen van officiële inscripties, brieven, oorkonden, autobiografieën, epen, legenden, historiografische teksten, astronomische dagboeken en profetische teksten. Alle vertalingen gaan vergezeld van een inhoudelijk commentaar en een literatuuropgave.

34. J.H. INSINGER, *In het Land der Nijlcataracten*; Bewerking en toelichting: Dr. Maarten J. Raven (VIII + 195 p., 53 ill., 2 kaarten en registers) €32,- (leden €24,50)

Jan Herman Insinger (1854-1918) woonde en werkte bijna veertig jaar in Egypte. Relatief onbekend gebleven, verdient hij toch grotere bekendheid. Als fervent reiziger, fotograaf en kunsthandelaar kende hij Egypte als geen ander. Eén van zijn reisverslagen is bewaard gebleven: het journaal van een reis door het Sudanese deel van Nubië in 1883. Slechts vergezeld door enkele inheemse gidsen en kameeldrijvers maakte Insinger deze reis alleen. Zijn ooggetuigeverslag bevat naast boeiende informatie over land en volk, geologie en waterstaat, flora en fauna, ook aantekeningen over de geheimzinnige monumenten van de diverse Nubische culturen.

35. R. VAN WALSEM, *Iconography of Old Kingdom Elite Tombs. Analysis & Interpretation, Theoretical and Methodological Aspects*. (XI, 130 pp., 17 ill.) € 25,00 (leden €19,50)

De zeer rijke en gevarieerde decoratiethematiek in de elitegraven van het Memphitisch gebied ten tijde van het Oude Rijk in Egypte beslaat terecht een prominente plaats in vele boeken over (materiële cultuur en kunst in) het Oude Egypte. De interpretatie van de iconografische boodschap(pen) hiervan door de egyptologie blijkt echter veel problematischer dan op het eerste gezicht vermoed zou worden. Na een inleidend hoofdstuk over materiële cultuur en kunst worden de complexiteit, de wetenschapsfilosofische aspecten rond de benodigde analytische methode en theorie en het pluralistische fundament die inherent zijn aan een wetenschappelijk verantwoorde interpretatie van deze cultuuruitingen systematisch behandeld.

- SEOL 4 *Handel in het Oude Nabije Oosten*. (128 pag.) € 23,00 (leden € 14,00)

Handel kan worden gedefinieerd als het uitruilen van goederen of diensten tussen twee partijen, met het doel een gemis weg te nemen of te voldoen aan een behoefte. Omdat handel ingrijpt in zoveel aspecten van de maatschappij, en we de maatschappijen willen doorgronden, is het noodzakelijk ons ook een beeld te vormen van hoe handelfunctioneerde in het Oude Nabije Oosten. Dit deel SEOL bevat vijf bijdragen waarin specialisten op de verschillende vakgebieden inzicht verschaffen over het reilen en zeilen van de handel als belangrijk aspect van de economie in het Nabije Oosten, Egypte, het Hettitische Rijk en oud Israël/Palestina en Transjordanië.