

PHOENIX

H
O

E
N
I
X

X



E
X
O
R
I
E
N
T
E

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

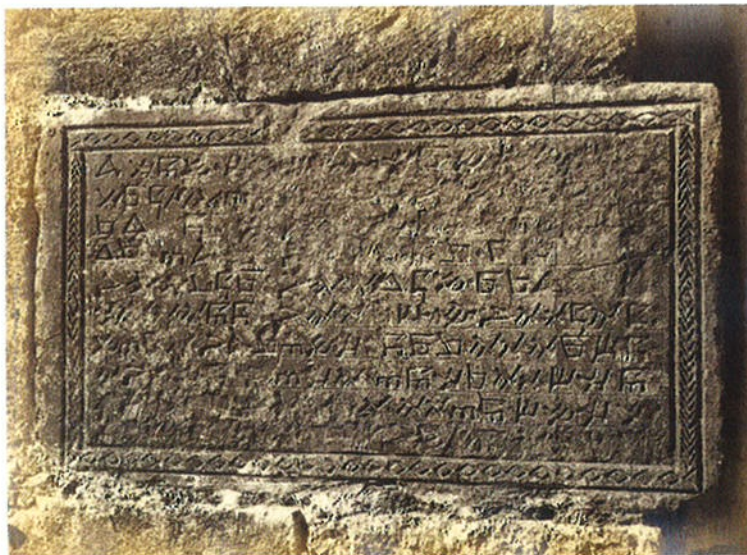
AMERSFOORT	Drs. D.L. Noordhof, Fuutstraat 12, 3815 JP Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Dr. W.J.I. Waal, Nassaukade 10hs, 1052 CG Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. Drs. E.J.J.E. de Ruiter, Landgraafstraat 88, 6845 ED Arnhem
DORDRECHT	Dhr. R.C. Jutten, Andromedaring 10, 3328 HB Dordrecht
EINDHOVEN	D.A. Rabbinoewitsch, 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	Mevr. Drs. LA.C. Deurvorst, Arnoldlaan 6, 2061 AL Bloemendaal
'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. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEWARDEN	Mevr. Drs. G.J.C. Labuschagne, Lytse Buorren 14-16, 9088 AJ Wirdum
LEIDEN	Drs. T.J.H. Krispijn, De Sitterlaan 114, 2313 TS Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mevr. Opdenakker-Cuyper, Bellefroidlunet 5/F, 6221 KS Maastricht
ROTTERDAM	Mevr. 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: Detail uit de Zwarte Obelisk van Salmanassar III

(Bron: M.A. Beek, *Atlas van het Tweestromenland*, Amsterdam/Brussel, 1960, 94 afb. 180).

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Samaritaanse inscriptie in de muur van een toren nabij de Samaritaanse synagoge te Nablus. Zie het artikel van Pieter van der Horst.

INHOUD

“... En schrijf de goede dingen op een rots in de woestijn”. Een onderzoek naar de eerste moslims in de Negev	JITSKE BLOM	53
De Samaritanen: een historische en godsdiensthistorische beschouwing	PIETER W. VAN DER HORST	65
Afscheid van Nespaheran	M. HEERMA VAN VOSS	83

PHŒNIX

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, A. GODDEERIS, N. GROOT, W. WAAL, M. DE JONG.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 32.50 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 17.50. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix*, 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: Amro Leiden, rek. n°. 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van *Phœnix*.

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 KOOIJ (contact met de afdelingen); Drs. T.J.H. KRISPIJN (website); Dr. M.J. RAVEN (lezingenlijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Mw. dr. W. WAAL (redactie *Phœnix*).

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.

„... EN SCHRIJF DE GOEDE DINGEN OP EEN ROTS
IN DE WOESTIJN”
EEN ONDERZOEK NAAR DE EERSTE MOSLIMS
IN DE NEGEV

M. (JITSKE M. BLOM)

Inleiding

De islam kwam, zag en overwon. Binnen enkele decennia na de dood van de profeet Mohammed hadden zijn volgelingen een groot gedeelte van het gebied rond de Middellandse Zee, Mesopotamië en Perzië onderworpen. Hoewel sommige bronnen melding maken van plunderingen en het verbranden van kerken hebben archeologische gegevens dergelijke berichten weerlegd. Opgravingen hebben, enkele uitzonderingen daargelaten, geen grootschalige verwoestingen aan het licht gebracht.

In 2003 heeft een seminar plaatsgevonden in het Oriental Institute te Chicago waarin werd onderzocht hoe de islam zich heeft verspreid en zich heeft ingepast in de heersende culturen. Speciale aandacht ging daarbij uit naar archeologische bewijzen voor sociale veranderingen. De komst van de islam, niet alleen als religie maar ook als politiek systeem en cultureel complex, leidde mogelijk tot verandering in de identiteit van de lokale bevolking. Juist deze identiteitsverandering zou het succes van de nieuwe godsdienst kunnen verklaren. Hoewel gedurende de eerste decennia na de openbaringen aan Mohammed vooral sprake was van territoriumverwerving, werd de aanhang van de islam op lange termijn veilig gesteld door middel van een verschuiving van identiteit. Bekering tot de islam was niet enkel een individuele actie met beperkte gevolgen, aldus het seminar, maar leidde ook tot een nieuwe identiteit die zich uitte in de architectuur en door middel van symbolen.

Echter, indien sprake is van een nieuwe identiteit, welke identiteit werd dan aangenomen? Voelden mensen zich Arabier, of juist moslim, of werd identiteit bepaald aan de hand van de locatie waar men woonde? Dit artikel zal zich beperken tot religieuze identiteit. Omdat de Koran specifiek verwijst naar het belang van het Arabisch als taal van de neergezonden boodschap, zal ook worden bekeken of het Arabisch als etnische identiteit of als taal belangrijk werd geacht binnen de mogelijk



nieuw gevormde islamitische identiteit. Het concept identiteit wordt in dit artikel onderzocht aan de hand van zowel archeologische als historische bronnen uit de Negevwoestijn in Israël. Op basis van het gepresenteerde materiaal zal de vraag beantwoord worden of in de Negev een zich onderscheidende moslingemeenschap aanwezig was direct na de komst van de islam. Dit artikel zal zich beperken tot de vroeg-islamitische periode, te weten tot ca. honderd jaar na de slag bij de Yarmouk (120 AH/736 AD).¹ Deze begrenzing is enigszins willekeurig en onder andere gebaseerd op de datering van de jongste van de rotsinscripties die later zullen worden besproken.

Een aantal zaken zal in dit artikel worden behandeld. Allereerst zullen kort de historische omstandigheden rond de komst van de islam worden geschetst. Vervolgens zal aandacht worden besteed aan Palestina en de islam onder het Umayyadische kalifaat. Hierbij zal vooral worden ingegaan op aanwijzingen voor arabisering en islamisering van de maatschappij. Daarna worden de Negev en haar bewoners in de vroeg-islamitische periode geïntroduceerd. Aansluitend worden zowel de Arabische als vroeg-islamitische identiteit behandeld. Hierna worden verwijzingen naar religieuze identiteit in een aantal rotsinscripties beschreven en geanalyseerd. Tenslotte zal in de conclusie worden betoogd dat er geen zichzelf onderscheidende moslingemeenschap aanwezig was direct na de komst van de islam in de Negev.

Oude en nieuwe machten in het Midden Oosten

In de eeuwen na het begin van de christelijke jaartelling was het gebied ten oosten van de Middellandse Zee verdeeld tussen twee mogendheden. Het westelijke deel was in handen van de Byzantijnen en in het oosten heersten de Sassaniden. Aan het eind van de zesde eeuw kwam geleidelijk een eind aan het machtsevenwicht tussen beide rijken door onder andere interne conflicten, aarbevingen en epidemieën. Ook kwamen de Arabieren op als nieuwe macht.

Vanaf de vierde eeuw waren Arabische stammen al een factor van betekenis. Aan de randen van de woestijn van het Arabisch schiereiland gingen beide grootmachten allianties aan met lokale stammen om een bufferzone te creëren tussen de rijksgrenzen en de onregeerbare stammen uit de woestijn.

¹ AH is een afkorting voor Anno Hegirae — een latinisatie van het jaar van de *higra* ofwel Mohammeds vlucht uit Mekka in 622. Deze afkorting wordt gebruikt om jaren in de islamitische jaartelling, die de maankalender volgt, weer te geven.

Geleidelijk leidde dit tot een trek van nomadische groepen richting meer vruchtbare streken ten noorden van het schiereiland. Veel Arabische nomaden vestigden zich hier en pasten zich daarbij grotendeels aan de Byzantijnse cultuur aan. Tevens bekeerden zij zich tot het christendom.

In de eerste decennia van de zevende eeuw was niet langer sprake van kleinschalige migratie van Arabische groepen, maar trokken troepen soldaten vanaf het schiereiland naar Palestina. De militaire campagnes werden onder andere geïnspireerd door de openbaringen van de profeet Mohammed. Tevens was deze regio aantrekkelijk wegens haar vruchtbaarheid. In 629 vond er het eerste treffen plaats tussen Arabische troepen en de Byzantijnen. Slechts zeven jaar later, in 636, werden de Byzantijnen definitief verslagen bij de Yarmouk rivier in het noorden van Jordanië. De meeste steden in Palestina en Syrië gaven zich daarna snel over. Uit vredesverdragen blijkt dat in ruil voor het betalen van belastingen de inwoners en hun bezittingen werden gespaard. In 640 gaf de kustplaats Caesarea als laatste stad in handen van de Byzantijnen zich over.

In 661 werd het Umayyadische rijk, waar onder andere Palestina onder viel, gesticht met als hoofdstad Damascus. In het midden van de achtste eeuw kwam een eind aan het kalifaat in de regio. Door onder andere een aardbeving, pestuitbraken en tribaal verzet viel het rijk in 750 uiteindelijk gemakkelijk in handen van de Abbassiden, die vanuit Baghdad een nieuwe dynastie vestigden.

Palestina en de islam na de Arabische verovering

De verovering van Palestina door de Arabische invallers ging niet gepaard met verwoestingen van steden, en enkel in Caesarea lijkt te zijn gevochten. De plaatselijke christelijke bewoners vluchtten niet massaal voor de aanhangers van een nieuwe godsdienst, zo blijkt uit de bouw van kerken tussen 634 en 636. Over het algemeen wilden de Arabieren zo weinig mogelijk verstoring van het leven in de steden, die de basis vormden van de economie. Het merendeel van de steden, en ook de dorpen, kende dan ook een ononderbroken functioneren van de Byzantijnse naar de islamitische periode. Wel werden de Byzantijnse namen van steden geleidelijk vervangen door hun oudere Semitische namen. Maar bijvoorbeeld Jeruzalem, dat sinds de tweede eeuw AD Aelia Capitolina werd genoemd, bleef na de Arabische veroveringen nog lang als de verbastering van Aelia, Iliyā' bekend. Deze geleidelijke verandering van de naam van een van de belangrijkste steden in de regio duidt niet op een actief beleid van arabisering van de plaatsnamen onder de Umayyaden.

Kleine forten en uitkijktorens, die typisch waren voor het Zuid-Palestijnse landschap in het Byzantijnse rijk, verdwenen na de zevende eeuw. Dit kan een aanwijzing zijn voor een groter veiligheidsgevoel. Na de Arabische veroveringen stabiliseerde de regio snel en heerste er vrede. De geleidelijke en vredige overgang wijst erop dat de stammen van het Arabisch schiereiland al lange tijd aanwezig waren in de regio en kennis hadden van de lokale cultuur en godsdienst.

Na de verovering van Palestina werden de Arabische veroveraars over de regio verspreid. Ook niet-militaire immigranten trokken vanaf het Arabisch schiereiland naar het noorden. Op basis van het geringe aantal moskeeën uit de vroeg-islamitische periode op het platteland wordt aangenomen dat ze zich vooral in steden vestigden. Leden van de heersende families, veroveraars en andere emigranten uit het Arabisch schiereiland hadden wel landgoederen op het platteland, bijvoorbeeld in de Negev. Dit blijkt echter vooral uit historische bronnen. In de archeologie zijn dergelijke structuren vooralsnog niet herkend.

Eveneens niet of nauwelijks geïdentificeerd zijn moskeeën uit de vroeg-islamitische periode. De structuren werden pas goed herkenbaar vanaf het eerste decennium van de achtste eeuw, toen de gebedsrichting Mekka werd ingesteld. Het is mogelijk dat tot die tijd islamitische gebedshuizen niet bestonden, maar onder andere christelijke bronnen weerspreken dit idee. Zij maken reeds aan het eind van de zevende eeuw melding van het bestaan van moskeeën waar moslims gebeden verrichtten in de richting van de *ka'aba* in Mekka.

Niet alleen zijn weinig vroeg-islamitische moskeeën herkend in de archeologische data, vermoedelijk zijn er ook weinig gebouwd. Het merendeel van de bevolking bleef christelijk in de eerste eeuwen na de Arabische veroveringen. Duidelijk is onder meer dat in de vroeg-islamitische periode geen verbod werd uitgevaardigd op de bouw van nieuwe kerken. Ook werden oudere kerkgebouwen heropgebouwd en gerestaureerd. Wel is het totaal aantal kerken in deze periode kleiner dan voor de verovering. Mogelijk heeft deze ontwikkeling te maken met de algemene tendens van afname van het aantal nederzettingen.

Ontwikkelingen in de Negev

De Negev is een woestijnachtig gebied in het zuiden van het huidige Israël. Gedurende de vijfde en zesde eeuw beleefde de Negev een grote economische bloei. In de noordelijke en centrale Negev bevonden zich permanente nederzettingen terwijl het zuiden door nomaden beheerst werd.

De vestiging van nomaden werd gestimuleerd door de Byzantijnen om zo de grenzen in een moeilijk verdedigbaar, leeg gebied beter te bewaken. De bewoners die zich destijds permanent vestigden in het midden en noorden van de Negev waren vermoedelijk oorspronkelijk christelijke Arabische nomaden. Hoewel de nomaden die ten zuiden van de landbouwnederzettingen leefden waarschijnlijk eenzelfde etnische achtergrond hadden, hingen ze een natuurgeloof aan.

In de zevende en achtste eeuw krompen de steden in de Negev, terwijl in deze periode het aantal permanente landbouwnederzettingen toenam. Uit deze vroeg-islamitische periode zijn honderden boerderijen bekend. Mogelijk duidt de groei op beleid van de Umayyaden om de semi-nomadische bevolking te vestigen en zo onder controle te krijgen.

In de Negev zijn diverse moskeeën uit de vroeg-islamitische periode gevonden. Het betreft eenvoudige stenen omheiningen met een rechthoekige vorm. In de zuidelijke muur was een holte aanwezig, vermoedelijk de gebedsnis. In veel moskeeën werd de gebedsnis gevormd door grote rechtopstaande stenen. Dergelijke stèles werden als cultusobject reeds in de Byzantijnse tijd gebruikt. Er zijn ook moskeeën bekend waarbij een staande steen de gebedsnis verving.

De moskeeën waren vooral gelegen op heuveltoppen nabij nederzettingen en in de buurt van nomadische kampementen. De vindplaatsen in de nabijheid van deze moskeeën, worden op basis van aardewerk en munten gedateerd in de zesde tot achtste eeuw. Muntvondsten en epigrafische en stratigrafische aanwijzingen maken het echter niet aannemelijk dat de moskeeën in de Negev vóór het begin van de achtste eeuw zijn gebouwd.

Arabieren vóór de komst van de islam

Reeds in het eerste millennium voor het begin van de christelijke jaartelling schreven onder anderen de Assyriërs over stammen op het Arabisch schiereiland. Het begrip *maat Aribi* werd gebruikt voor het land van de Arabieren. De term Arabier werd al snel synoniem aan woestijnbewoner en nomade. Hun thuisland was, aldus de teksten, het noordelijke en centrale deel van het Arabisch schiereiland. Het kenmerk dat hen het meest onderscheidde van andere groepen en hen onderling het meest verbond was hun taal. Met name niet-Arabieren maakten gebruik van het begrip Arabier. Er zijn slechts drie voorbeelden bekend van teksten van vóór de komst van islam waarin de schrijver deze term voor zichzelf gebruikte. In deze gevallen is het echter niet duidelijk wat Arabier precies betekende.

Uit de allianties die de Byzantijnen en Sassaniden met Arabische stammen langs de grenzen van hun rijken aangingen ontstonden geleidelijk lokale Arabische dynastieën. De leiders hiervan namen gewoontes over van de Byzantijnse en Perzische heersers, zoals het bevorderen van kunst en cultuur. Ze stimuleerden daarnaast het gebruik van de Arabische taal en poëzie. Dit laatste was belangrijk voor de identiteitsvorming. Via deze kunstuiting werden Arabische deugden gepromoot. Ook ontstond zo één Arabische taal die de lokale varianten oversteeg en begrepen werd door grote groepen mensen. De meeste officiële teksten bleven echter in het Grieks of Aramees gesteld.

Mohammed en de islam door andere ogen

De vroegste christelijke verwijzing naar Mohammed werd gedaan in een Syrische kroniek uit ca. 640. Hij werd hierin aangeduid als een militaire leider. Deze en andere christelijke bronnen brachten Mohammed reeds in de zevende eeuw in verband met de Arabische veroveringen en de komst van een nieuwe godsdienst.

Niet-islamitische bronnen uit de eerste eeuw na de veroveringen zien de islam als een religie die zich onderscheidt van de bestaande godsdiensten in het Midden Oosten. Naast de erkenning van Mohammed als de belangrijkste profeet voor moslims is de ontkenning van Jezus als zoon van God een belangrijk kenmerk. Ook eren de moslims, aldus deze bronnen, de stad Jeruzalem.

Over de locatie van het gebed melden niet-islamitische bronnen een aantal zaken. Moslims baden op een plek in de richting van het huis van hun God, de *ka'aba*, die een associatie met Abraham heeft. De Koran en traditieliteratuur, beide islamitische bronnen, zijn echter zeer vaag over de gebedsrichting. Zo kan men in de Koran lezen dat deze is veranderd, maar wanneer en waarom is niet duidelijk. De nieuwe richting wordt beschreven als 'in de richting van de heilige moskee'. Een christelijke bron uit het eind van de zevende eeuw meldt dat de oriëntatie van moskeeën (richting de *ka'aba*) niet zo strikt is vastgelegd als bij kerken. Deze stelling wordt onder andere onderschreven door archeologische vondsten in Syrië en Jordanië.

De eerste moslims over zichzelf en hun religie

In de eerste helft van de zevende eeuw is het begrip islam nog niet gedefinieerd voor de nieuwe gelovigen. De religie was monotheïstisch en geïnspireerd

door Mohammed, maar kende daarnaast invloeden uit onder andere de christelijke en joodse tradities. Het geloof in de nadering van de laatste dag vormde een belangrijk kenmerk. De eerste moslims accepteerden de openbaringen en profeten van de twee andere monotheïstische religies en deelden soms heiligdommen met de aanhangers hiervan.

Het jaar 72 AH (691/692 AD) lijkt een radicale verandering te vormen wat betreft definiëring van de islam door moslims. Vóór die tijd werd de formule *bismillah* (in de naam van God) regelmatig teruggevonden op munten, papyri, bouwinscripties en grafstenen. Sommige van deze inscripties werden gedateerd op basis van een verwijzing naar het aantal jaren sinds de *hiġra*. Vermeldingen van de naam Mohammed of het begrip islam zijn echter niet teruggevonden.

Zekere verwijzingen naar de islam dateren alle uit 72 AH of later. Het betreft inscripties waarin trouw aan Mohammed en zijn religie werd gezworen. Vanaf dat moment werd de naam van Mohammed steeds vaker gebruikt in officiële documenten. Er werden nieuwe munten geslagen met daarop de dubbele *shahada* en koranverzen.² De islam werd derhalve een nauwkeuriger gedefinieerde godsdienst die zich onderscheidde van de andere monotheïstische godsdiensten in het Midden Oosten.

De christelijke bronnen en het gebruik van de *hiġra* als ijkpunt voor een nieuwe jaartelling tonen echter aan dat ook al voor 72 AH sprake was van een nieuw geloof, waarin Mohammed een centrale rol speelde. Het ontbreken van verwijzingen in islamitische bronnen naar Mohammed vóór dit jaar kan derhalve wijzen op nog onontdekte documenten. Het is echter ook mogelijk dat deze niet bestaan, omdat in de eerste decennia na de *hiġra* nog geen sprake was van een staat. De confederatie van stammen kende geen leiders die behoefte hadden aan een legitimatie van hun macht. Pas met de vorming van het Umayyadische rijk werd het belangrijk het gezag van een wettige basis te voorzien door middel van verwijzingen naar Mohammed. Dat de naam van de islamitische profeet pas vanaf 72 AH werd gebruikt, kan worden verklaard doordat onder de eerste Umayyadische kaliefen nog geen gecentraliseerd administratief en fiscaal apparaat functioneerde.

² De dubbele *shahada* betreft zowel het eerste deel 'er is geen god dan God' als het tweede deel 'en Mohammed is zijn profeet'.

Historische bronnen

De rotsinscripties uit het midden van de Negev die hier worden besproken dateren uit de eerste en het begin van de tweede eeuw AH.³ In de meeste inscripties wordt God gevraagd om vergeving. Verwijzingen naar Mohammed komen zelden voor en naar God wordt verwezen als de heer van Mozes en Aäron of de heer van Mozes en Jezus. Een van de meest in het oog springende kenmerken is het lage aantal religieuze verwijzingen dat is gebruikt in de gepresenteerde vroeg-islamitische inscripties. Op een totaal van meer dan 400 fragmenten uit de eerste, tweede en derde eeuw AH zijn minder dan twintig teksten die zonder meer in de eerste en het begin van de tweede eeuw AH gedateerd kunnen worden en waarin God of verwijzingen naar Hem bij naam worden gebruikt.

De volgende woorden en zinsdelen uit vijftien verschillende inscripties bevatten verwijzingen naar de religieuze identiteit van de schrijver. Aanduidingen van bijvoorbeeld etnische (Arabische) of regionale (Negev, plaatsnaam) identiteitsuitingen zijn niet gevonden.

Fragment 1 wordt gedateerd in 85 AH. In dit fragment zijn de religieuze verwijzingen *Allah* (God), *rab al-‘alamīn* (heer der levenden) en *rab an-nās* (heer der mensen) opgenomen.

Fragment 2 wordt gedateerd in 112 of 119 AH. In deze inscriptie zijn de religieuze verwijzingen *Allah* (God), *rab al-‘alamīn* (heer der levenden) en *rab Musa wa Harun* (heer van Mozes en Aäron) opgenomen.

In fragment 3, met dezelfde datering als fragment 2, zijn de religieuze verwijzingen *Allah* (God) en *rab al-‘alamīn* (heer der levenden) opgenomen.

In fragment 4, dat in 117 AH is gedateerd, komen twee wat uitgebreidere frases voor. De eerste betreft *bismillah ar-rahmān ar-rahīm* (in de naam van God de erbarmer de barmhartige). Daarnaast wordt naar God gerefereerd door middel van *rab Muhammad wa Ibrahim* (de heer van Mohammed en Abraham).

Fragment 5 wordt eveneens exact gedateerd, namelijk in het jaar 120 AH. Naast een verwijzing naar *Allah* (God), wordt ook *an-nabi* (de profeet) aangehaald. Daarnaast wordt God direct aangesproken door middel van een parafrase op het eerste deel van de huidige islamitische geloofsbelijdenis: *lā illah ilā anta* (er is geen god dan jij). Tevens wordt God beschreven als de schepper van de hemelen en de aarde: *badī’ as-samawāt wa al-‘ard*. Deze formulering kan ook worden teruggevonden in soera 2 vers 117.

³ Zie de inleiding voor de selectiecriteria.

Fragmenten 6 tot en met 15 kunnen niet door middel van directe datering nauwkeuriger worden gedateerd dan de eerste en/of tweede eeuw AH. In fragment 6 is enkel *Allahumma* (God) geschreven. In fragmenten 7 en 8 is, evenals in fragment 4, de openingszin van vrijwel elke soera gebruikt: *bismillah ar-rahmān ar-rahīm* (in de naam van God de erbarmende barmhartige). Fragmenten 6, 7 en 8 dateren mogelijk van voor 72 AH.

In zes fragmenten (9 tot en met 15), die op basis van connecties met fragment 1 eveneens in 85 AH worden gedateerd, is enkel een verwijzing naar *Allah* (God) opgenomen. Ook in een fragment dat op basis van parallellen met fragment 2 in 112 of 119 AH wordt gedateerd, is enkel het woord *Allahumma* (God) als religieuze uiting opgenomen.

In de helft van de hier besproken fragmenten, zeven in totaal, wordt enkel het woord *Allah* gebruikt als religieuze uiting. Het gebruik hiervan impliceert niet dat de schrijver van het fragment een moslim was. *Allah* was onder andere één van de vele pre-islamitische goden die op het Arabisch schiereiland werden vereerd. Ook zijn voorbeelden bekend van christenen in wier naam het woord *Allah* voorkomt, ook ná de islamitische veroveringen.

Samenvattend blijkt derhalve dat enkel fragment 4 vrijwel zeker door een moslim is geschreven. Omdat de meeste teksten van na 72 AH dateren had men verwijzingen naar de profeet Mohammed en de eenheid van God kunnen verwachten. Deze twee theologische begrippen werden immers vanaf dat jaar gebruikt om de islam te definiëren. Desalniettemin kunnen de koranische frasen uit de overige fragmenten een aanwijzing vormen voor de islamitische identiteit van de schrijver.

Discussie

De Arabieren versloegen in de zevende eeuw in zeer korte tijd de twee regionale grootmachten, de Byzantijnen en Sassaniden, en grepen de macht in een groot gebied. In Palestina verliep de overgang naar de heerschappij van moslims over het algemeen vredig. De komst van de nieuwe machthebbers leidde niet tot grote veranderingen in de maatschappij of materiële cultuur. De Arabische en islamitische oorsprong van de Umayyadische bestuurders werd niet tot dominante cultuur verheven. In de Negev was sprake van een bloeiperiode onder hun bewind. Mogelijk duidt de groei van het aantal nederzettingen op een beleid om de semi-nomadische bevolking onder controle te krijgen. Op diverse plaatsen werden moskeeën gebouwd, waarin soms elementen van vroegere godsdiensten waren verwerkt.

De Arabische cultuur was in zekere vorm tenminste anderhalf millenium oud bij de komst van de islam. Eenheid van taal en cultuur werd met name in de eeuwen na het begin van de christelijke jaartelling versterkt door patronage van tribale leiders.

De islam was aanvankelijk een onnauwkeurig gedefinieerde religie. Externe bronnen geven meer inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de nieuwe godsdienst dan islamitische. Mohammed werd al binnen veertig jaar AH door christelijke bronnen benoemd als een belangrijke leider en prediker. Islamitische verwijzingen naar de profeet verschenen pas dertig jaar later, evenals het benadrukken van de eenheid van God. Ook een ander onderscheidend element, de gebedsrichting, bleef vele decennia niet exact omschreven.

Arabische inscripties uit de Negev daterend uit de eerste eeuwen AH laten zien dat zeer weinig tekstfragmenten verwijzingen naar een religie bevatten. Van deze inscripties zijn er bovendien verschillende die melding maken van profeten die zowel door joden, christenen als moslims werden erkend. In de helft van de besproken fragmenten is enkel het woord *Allah* (God) opgenomen, maar deze term werd niet enkel door moslims gebruikt. De oudste tekst, uit 85 AH, bevat predikaten bij God die ook in de Koran voorkomen. Frases uit de Koran komen ook in een aantal andere inscripties voor. De enige verwijzing naar de profeet Mohammed dateert uit 117 AH.

Op basis van de gepresenteerde gegevens wordt betoogd dat er geen zichzelf onderscheidende moslimgemeenschap aanwezig was direct na de komst van de islam in de Negev. In Palestina bleef de overgrote meerderheid van de bevolking christelijk en vermoedelijk gold dit ook voor de bewoners van de Negev. Mogelijk bleven de nomaden hun pre-islamitische godsdienst aanhangen. De moskeeën in de Negev zijn zeer waarschijnlijk niet vóór het begin van de achtste eeuw gebouwd. Ook andere materiële resten geven geen aanwijzingen voor de aanwezigheid van een islamitische gemeenschap vanaf het midden van de zevende eeuw.

Ook historische bronnen uit de zevende en het begin van de achtste eeuw duiden niet op schrijvers die hun nieuwe geloof expliciet uitdragen. Rotsinscripties uit de Negev geven geen indicaties voor andere dan religieuze identiteiten. Echter, deze zijn zeer spaarzaam en bovendien is slechts in enkele gevallen met zekerheid vast te stellen dat de schrijver een moslim was.

Meer onderzoek is noodzakelijk om de aannames die zijn gedaan te kunnen onderbouwen en de conclusies te onderschrijven. Met name inzicht in de ontwikkeling van moskeeën en teksten van vroege moslims kunnen hieraan een bijdrage leveren. Vanwege de goede conservering van zowel

inscripties als materiële cultuur is de Negevwoestijn een geschikte locatie voor verder onderzoek. Opgravingen kunnen meer duidelijkheid scheppen over de locatie van het gebedshuis en sociale structuren in een nederzetting. Archeologische surveys, niet alleen gericht op rotsen met inscripties maar ook op het landschap en *off-site* vindplaatsen, kunnen de nederzettingen en kampementen en haar bewoners in een bredere context plaatsen.

Literatuur

- Donner, F.M., 2010: *Muhammad and the believers, At the origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & Londen.
- Hoyland, R.G., 2007: *Seeing Islam as others saw it, a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, The Darwin Press, Princeton (New Jersey).
- Johns, J., 2003: Archaeology and the History of Early Islam, The First Seventy Years, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 46, No. 4, pp. 411-436.
- Magness, J., 2003: *The Archaeology of the Early Islamic Settlement in Palestine*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana).
- Nevo, Y.D., Z. Cohen & D. Heftman, 1993: *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*, vol. 1, Achva Press, Jeruzalem.
- Petersen, A., 2005: *Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600-1600*, Archaeopress, Oxford, BAR International Series 1381.
- Schick, R., 1998: Archaeological Sources for the History of Palestine, Palestine in the Early Islamic Period, Luxuriant Legacy, in: *Near Eastern Archaeology*, Vol.61, No.2, pp. 74-108.
- Sharon, M., 1990: Arabic Rock Inscriptions from the Negev, in: *Ancient Rock Inscriptions, Supplement to Map of Har Nafha*, Jerusalem: Israel Antiquities Authority, pp. 9-35.
- Whitcomb, D., 2004: Introduction: the spread of Islam and Islamic archaeology, in: *Changing Social Identity with the spread of Islam, archaeological perspectives*, Donald Whitcomb (ed), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 1-7.

DE SAMARITANEN: EEN HISTORISCHE EN GODSDIENSTHISTORISCHE BESCHOUWING

PIETER W. VAN DER HORST

De enige associatie die de term Samaritanen bij veel Nederlanders nog oproept is die met de barmhartige Samaritaan in het evangelieverhaal. Een enkele bijbelvaste vaderlander weet ook nog dat Jezus een gesprek voerde met een Samaritaanse vrouw. Maar velen denken er helemaal niets bij. Toch hebben we in de Samaritanen te maken met een interessante religieuze groepering die nu al ruim vijftientig eeuwen bestaat en in ledental door de tijd heen varieerde van enkele honderdduizenden in de Romeinse keizertijd tot nog geen honderdvijftig aan het begin van de twintigste eeuw. Een eeuw geleden voorspelde dan ook menige bezoeker van de Samaritaanse gemeenschap in Nablus (op de westelijke Jordaanoever in Israël) dat de groep in de twintigste eeuw definitief zou uitsterven. Maar wat gebeurde was het tegendeel: de gemeenschap kroop uit het dal en telt nu ruim zevenhonderdvijftig leden. Hoe dat mogelijk was, daarop kom ik nog terug.

Oorsprong

Laten we eerst teruggaan naar het begin, het ontstaan van het Samaritanisme. Daar lopen we echter direct tegen een groot probleem aan: niemand weet namelijk precies wanneer en waarom deze groep ontstaan is. Het grote probleem daarbij is, dat we voor de eerste ca. vijftienhonderd jaar van hun bestaan geen Samaritaanse bronnen hebben; pas in de middeleeuwen, na 1000 n.Chr., werden de eerste Samaritaanse geschiedwerken geschreven, en die zijn door en door onbetrouwbaar als het gaat om de ontstaansgeschiedenis. Maar de veel oudere bronnen uit joodse hoek — een passage in het Oude Testament (2 Koningen 17), informatie bij de joodse historicus Josefus (uit de eerste eeuw n.Chr.), e.a. — zijn al even onbetrouwbaar omdat ze zonder uitzondering vanuit polemische betrokkenheid geschreven zijn en dus een vijandige vertekening geven. Volgens de meest gangbare joodse interpretatie, die gebaseerd is op 2 Koningen 17, zijn de Samaritanen de nazaten van Assyrische kolonisten die na de verovering van het Israëlitische koninkrijk in het Noorden (in onderscheid van het Judese koninkrijk in het Zuiden) in 722 v. Chr. door de Assyrische machthebbers naar het gebied van Samaria waren

overgebracht om de gedeporteerde Israëlieten te vervangen. Die kolonisten waren polytheïsten, die weliswaar nadat ze door rampen werden getroffen — een aantal van hen werd nl. door leeuwen opgegeten — er tevens toe overgingen om Jahweh, de god van het land, te vereren, maar zonder hun andere goden op te geven. Welnu, aldus de traditionele joodse opvatting, van deze syncretistische ratjetoe stammen de Samaritanen af, en al doen ze nog zo hun best om voor volgelingen van Mozes door te gaan, men kan ze maar beter mijden. Weliswaar zijn er altijd joodse kringen en individuen geweest die een aanmerkelijk minder afwijzende houding aannamen, maar tot op vandaag wordt in sommige orthodoxe milieus over de Samaritanen gedacht in termen van ‘leeuwenproselieten’, d.w.z. mensen die zich hebben ‘bekeerd’ tot het jodendom om hun hachje te redden, dus onoprechte bekeerlingen.

De berg Garizim

De Samaritanen zelf hebben altijd geclaimd dat zij de regelrechte afstammelingen zijn van de Israëlieten in het Noordrijk, met name van de twee stammen Efraïm en Manasse, de zoons van Jozef, en dat juist de Judeeërs (lees: de Joden) de afvalligen zijn. De tempel in Jeruzalem had er nl. nooit mogen komen; *dat* was de echte zondeval. In het enige heilige boek, de Tora (de Wet van Mozes), staat *met geen woord* geschreven dat de berg Sion in Jeruzalem de plaats van Gods heilige woning moest zijn. Jeruzalem en Sion komen nergens in de Tora voor! De enige keren dat er sprake is van een berg waarop voor God een altaar moet worden gebouwd volgens Mozes is dat *de berg Garizim* bij Sichem (het huidige Nablus)! In Deuteronomium 27:4 zegt Mozes kort voor zijn dood tot de Israëlieten: Als jullie de Jordaan zijn overgetrokken, het beloofde land in, richt dan een altaar op *de berg Garizim* op en op die berg moet het volk gezegend worden. Volgens de Joden staat er echter iets anders in Deuteronomium 27:4. Dat altaar moet worden opgericht op *de berg Ebal*, een berg die enkele kilometers bij de Garizim vandaan ligt — en iedereen kan dat zelf nakijken in de Hebreeuwse Bijbel. De Samaritanen hebben hier, aldus de joodse beschuldiging, uit eigenbelang de oorspronkelijke bijbeltekst bewust vervalst. Nu is het weliswaar aantoonbaar dat de Samaritanen op een groot aantal plaatsen in de Tora stevig in de tekst hebben ingegrepen om hun gelijk aan te tonen; zo hebben zij bijv. in hun versie van de Tora het gebod om een altaar op de berg Garizim te bouwen aan de Decaloog toegevoegd. Maar het is evenzeer bewijsbaar dat er op andere plaatsen door de Joden is ingegrepen in de teksten om hun anti-Samaritaanse gelijk te krijgen (zie het artikel van Tournai in de literatuurlijst). Hoe zit dat nu met de cruciale tekst uit Deuteronomium 27:4?



Afb. 1: De berg Garizim en de berg Ebal.

Enkele gegevens lijken hier voor het gelijk van de Samaritanen te pleiten. Ten eerste leest de oudste Latijnse bijbelvertaling (de *Vetus Latina*, die veel oude lezingen bewaard heeft en bepaald niet uit Samaritaanse hoek stamt) in dit vers ook de naam Garizim, niet Ebal, en dat onafhankelijk van de Samaritaanse Pentateuch. Ten tweede heeft de joodse historicus Josefus het in zijn weergave van deze bijbeltekst over ‘Garizim en Ebal’ (*Antiquitates* 4:305); hij combineert beide versies. En, *last but not least*, nog maar enkele jaren geleden dook er onder een aantal geheel onleesbaar geworden stukjes perkament uit Qumran onverwacht een minuscuul fragment op met de inmiddels dankzij moderne technieken leesbaar gemaakte tekst van Deuteronomium 27:4, met daarin duidelijk leesbaar de woorden *behargarizim*, ‘op de berg Garizim’. Kortom, in de eeuwen rond het begin van de jaartelling circuleerden er nog steeds niet-Samaritaanse bijbelteksten waarin de berg Garizim wel degelijk in Deut. 27:4 genoemd werd. Dat rechtvaardigt de vraag of het in dit geval



Afb. 2: Samaritaanse priester met Samaritaanse Pentateuch, omstreeks 1908.

dan misschien tóch de Joden, en niet de Samaritanen, zijn geweest die de tekst veranderd hebben ten eigen bate. Diverse geleerden, waaronder ook joodse, neigen nu tot die positie. Hierbij moet tevens bedacht worden dat menige passage in de Bijbel duidelijk maakt dat in een vroege fase van de geschiedenis van Israëls religie Garizim en Sichem wel degelijk een belangrijke rol hebben gespeeld; diverse passages in de boeken Genesis, Deuteronomium en Jozua laten daar geen twijfel over bestaan (zie bijv. de verhalen over de personen die deze berg en de stad Sichem bezoeken in Genesis 33:18; 35:4; Deuteronomium 11:29; 27:12; Jozua 8:33; 20:7 e.a.). Dat die rol in een latere tijd waarin het conflict met de Samaritanen

al speelde, niet graag werd benadrukt in joodse kring, zelfs liever werd weggemoffeld, spreekt vanzelf.

De Samaritanen beschouwen de Israëlitische priester Eli als de aanstichter van het kwaad. Eli wilde hogepriester worden, rebelleerde daarom tegen de legitieme hogepriester op de berg Garizim, bouwde een altaar voor God in Silo, en werd daarmee de eerste afvallige van het Israëlitische geloof. Daarna, toen onder de koningen David en Salomo de ark van het verbond ook nog van Silo naar Jeruzalem werd overgebracht, en daar een heiligdom werd opgericht op de berg Sion, ging het alleen nog maar verder bergafwaarts. De enigen die trouw bleven aan de Wet van Mozes waren de Samaritanen, die zichzelf overigens niet Samaritanen maar altijd 'Israëlieten' noemen.

Deze voorstelling van zaken is historisch gezien volkomen onhoudbaar. Als het zo was gegaan, zou men veel meer sporen van dit conflict in het Oude Testament tegenkomen, maar een alternatieve cultus op de Garizim wordt nergens vermeld, en ook in de latere boeken van het Oude Testament komen de Samaritanen niet of nauwelijks voor. Pas in de tweede eeuw v. Chr. komen we voor het eerst joodse teksten tegen waarin ondubbelzinnig over Samaritanen wordt gesproken als een groep die een eigen cultus had, op de berg Garizim, en alleen de vijf boeken van Mozes accepteerde, niet de andere boeken van het Oude Testament. Dat betekent niet dat de Samaritanen pas vanaf de tweede eeuw v.Chr. bestonden. Wat de historische gang van zaken betreft, is het meest waarschijnlijke dat we de Samaritanen inderdaad als afstammelingen van de oorspronkelijke inwoners van het Israëlitische Noordrijk moeten zien. De politieke en religieuze spanningen die er vóór de periode van de ballingschap altijd al waren geweest tussen het zuidelijke rijk van Juda (met Jeruzalem als hoofdstad) en het Israëlitische Noordrijk (dat Jeruzalem en zijn tempel niet erkende), herleefden na de herbouw van de verwoeste tempel in Jeruzalem aan het einde van de zesde eeuw v.Chr., escaleerden in de eeuwen daarna, en leidden uiteindelijk tot een breuk in de vierde tot tweede eeuw v.Chr.. Het is onmogelijk die breuk precies te dateren. Dat er ook in de latere geschriften van de joodse Bijbel nog nergens wordt gerefereerd aan de twee meest kenmerkende karakteristieken van de Samaritanen, namelijk de keuze voor Garizim als heilige berg en de absolute loyaliteit aan de Samaritaanse Tora, toont wel aan dat de uitkristallisering van een eigen Samaritaanse identiteit een langzaam proces van eeuwen is geweest, dat pas in de laatste eeuwen voor het begin van onze jaartelling zijn beslag kreeg. De stellige Samaritaanse ontkenning van een heidense oorsprong of van syncretisme en afgoderij in hun traditie verdient echter meer geloof dan de joodse beschuldiging daarvan.



Afb. 3: Samaritanen die zingen tijdens de Pesach viering.

Geloofsvoorstellingen

Samaritanen zijn radicaal monotheïstisch. Er is maar één God, de schepper van hemel en aarde. Naast hem zijn geen andere goden (de Samaritanen ontkennen ten stelligste ooit andere goden aanbeden te hebben).

Hiermee gepaard gaat een absoluut beeldverbod, niet alleen om afgoderij te vermijden maar ook om het beeldloze karakter van Israëls God te onderstrepen. God heeft het volk Israël uitverkoren (men bedenke dat de Samaritanen zichzelf ‘kinderen Israëls’ noemen) en aan hen door Mozes zijn Wet (Tora) en verbond geopenbaard. Als teken van dit verbond tussen God en Israël worden alle mannelijke Samaritanen op de achtste dag na hun geboorte besneden. Als heilige berg waarop Hij moet worden vereerd heeft God de berg Garizim uitverkoren (om die reden moeten de boeken die in de joodse Bijbel na de Tora komen — Profeten en Geschriften — worden afgewezen, want die erkennen niet Garizim, maar beschouwen de berg Sion als Gods heilige plaats; de profeten zijn dus valse profeten. Op de berg Garizim worden de grote feesten als Pesach (Pasen), Sjavuot (Wekenfeest) en Sukkot (Loofhuttenfeest) gevierd; op de sabbat wordt God aanbeden in de synagoge. Een Samaritaans ‘credo’ uit de achttiende eeuw vat de essentie kort en bondig samen: “Wij zeggen: Mijn geloof is in U alleen, Heer (JHWH), en in uw dienstknecht Mozes de zoon van Amram, en in uw Heilige Wet, en in de berg Garizim Bethel, en in de dag van straf en beloning.” Hiermee zijn de belangrijkste grondbeginselen van de Samaritaanse religie in een notendop geformuleerd. Het is nuttig op de plaats van Mozes en de Tora nog iets nader in te gaan, want die is bijzonder.

Mozes

‘Licht der wereld,’ ‘kroon en diadeem der wereld,’ ‘heer der werelden’: uit deze en dergelijke benamingen voor Mozes wordt duidelijk dat hij bij de Samaritanen een unieke status heeft bereikt die hij zelfs in het jodendom nooit heeft kunnen bereiken. Het belang van Mozes in de Samaritaanse religie kan nauwelijks overdreven worden. De wereld is geschapen ter wille van Mozes. Hij was al bij God aanwezig vanaf het begin van de schepping, in feite was hij de ‘eerstgeborene van de schepping.’ Mozes is de belichaming van het oerlicht dat God schiep op de eerste scheppingsdag (vgl. Exodus 34:30). Hij is ‘het waarachtige licht dat ieder mens verlicht,’ om het met de woorden van het vierde evangelie te zeggen (Johannes 1:9, daar uiteraard van Jezus gezegd). Over Mozes wordt inderdaad heel vaak gesproken op een wijze die doet denken aan christelijke geloofsuitspraken over Jezus Christus: Hij was lang vóór zijn aardse leven al pre-existent aanwezig bij God; tijdens zijn aardse leven stond hij in voortdurende verbinding met God; na zijn dood kreeg hij de hoogste positie in Gods hemelse paleis (maar ‘zoon van God’ wordt hij uiteraard nooit genoemd). Degene die aan het einde der tijden

namens God zal komen om alle dingen te herstellen zal dan ook 'een profeet als Mozes' zijn (zie Deuteronomium 18:15 en 19). Of bij de ontwikkeling van deze voorstellingen ook van christelijke invloed sprake is geweest is een omstreden kwestie, maar geheel uit te sluiten is het zeker niet, al is het vaak niet te bewijzen.

Mozes was de enige ware profeet; na hem zijn er geen echte profeten meer geweest. Zijn unieke grootheid blijkt vooral uit het feit dat God via hem en niemand anders zijn heilige Wet heeft geopenbaard, die de bron van alle goddelijke wijsheid en kennis is en daarmee tevens de oorsprong en oorkonde van de godsdienst van Israël. Lezing van de Tora is dan ook het meest wezenlijke en heilige onderdeel van elke eredienst. Uit eerbied voor dit allerheiligste voorwerp werpt men zich er dan ook voor neer. Geen mens kan God behagen als hij niet met heel zijn hart en heel zijn ziel gelooft in Mozes en zijn openbaring van Gods wil. Mozes is door God gezonden en spreekt alleen diens Woord. Geloof in en vertrouwen op Mozes als Gods hoogste dienaar en representant leiden een mens op de weg naar het eeuwige leven.

Aan Mozes wordt een kosmische functie toegeschreven in die zin dat God het bestuur van de wereld aan Mozes heeft gedelegeerd of toevertrouwd. Geen wonder dat in de loop der eeuwen altijd vele Samaritanen tot Mozes hebben gebeden (al zullen zij nooit zeggen dat hij een god is!). Mozes is het licht der mensheid, 'het licht der wereld,' niet alleen als gever van de Tora maar ook in ruimere zin omdat hij de personificatie van het eerstgeschapen oerlicht is. Het welzijn en de instandhouding van de hele wereld hangt van dit licht af.

Bij zijn geboorte daalde Mozes uit zijn preëxistente status in de hemel af om mens van vlees en bloed te worden. Een echte 'incarnatie'-theologie is door de Samaritanen nooit ontwikkeld, maar de gedachte is bij hen niet onbekend, want de bijbelverhalen over Mozes dwongen hen ertoe de volmaakte, hemelse, van licht doortrokken Mozes ook een gewoon mens (zij het met buitengewone kwaliteiten) te laten worden. Vooral in de middeleeuwen ontstonden bij de Samaritanen tal van verhalen over de wonderbaarlijke geboorte van Mozes, waarbij het er soms op lijkt dat zij daarbij werden beïnvloed door motieven uit de nieuwtestamentische geboorteverhalen over Jezus. Het aardse leven legde Mozes grote beperkingen op, al waren er momenten dat zijn hemelse herkomst weer zichtbaar werd, bijvoorbeeld in zijn stralende gelaat na zijn ontmoeting met God op de berg Sinai. Op aarde was hij Gods spreekbuis voor Israël en Israëls spreekbuis voor God (zoals hij na zijn dood spreekbuis, d.w.z. voorbidder, voor de hele

mensheid bij God is). Hij was in staat zijn bovenmenselijke opdracht te volbrengen vanwege de goddelijke krachten die in hem werkzaam waren. Daarom was het ook alleen aan Mozes, en aan niemand anders, dat God zijn heilige Naam openbaarde. Geen enkel ander mens zou in staat zijn geweest God te ontmoeten en met hem te spreken. „Zoals Mozes, die de Heer gekend heeft van aangezicht tot aangezicht, is er in Israël geen profeet meer opgestaan” (Deuteronomium 34:10).

Tora

Mozes' belangrijkste daad voor de mensheid is de gave van de Tora, de Bijbel van de Samaritanen, die Gods onfeilbare woord bevat. De Samaritanen kunnen haast geen prijzende woorden genoeg vinden om adequaat uitdrukking te geven aan hun dankbaarheid en verering voor deze gave Gods door Mozes. De uiterste zorg waarmee ieder exemplaar van hun Tora met de hand wordt geschreven is een uitdrukking van hun grote eerbied voor deze heilige tekst. Zij buigen zich dan ook ter aarde voor de wetsrol met deze tekst. De Tora is volmaakt in de meest absolute zin. Elke toevoeging eraan is af te wijzen, of dat nu de boeken der bijbelse profeten of de psalmen van David zijn. Ook de door de latere rabbijnen ontwikkelde 'mondelinge Tora' wordt door de Samaritanen radicaal afgewezen als onwaar en niet van God afkomstig. Een Samaritaanse catechismus zegt: “De Wet is de boom des levens, en allen die ervan eten zijn bewoners van de hof van Eden en hebben daar eeuwig leven.” Meer is niet nodig. Het zal niemand verbazen dat de Samaritanen in godsdiensthistorische zin fundamentalisten zijn. De Tora is van een goddelijke volmaaktheid, geen detail erin is daarom overbodig of zinloos, de Tora leidt de lezer altijd op de goede weg.

De Samaritaanse interpretatie van de wetten in de Tora is meestal veel strenger geweest dan die van de Joden, en daar gaan zij graag prat op. Om slechts één voorbeeld te noemen: In joodse kring is het bijna altijd volledig geaccepteerd geweest dat op vrijdagavond, na het sabbatsmaal, de liefde wordt bedreven tussen man en vrouw. De Samaritanen zien dit als een ernstige schending van het gebod Gods. Immers, seks bedrijven op sabbat is werken! En alle vormen van werk, hoe prettig ook, zijn verboden op sabbat. Hierover is veel geschreven in vroegere Samaritaanse literatuur. Pas in de laatste decennia neigt men er enigszins toe die regel te versoepelen.

Geschiedenis

De definitieve scheiding tussen Joden en Samaritanen, waarvan ik zei dat die moeilijk precies te dateren is, is zeker sterk bevorderd doordat aan het eind van de tweede eeuw v.Chr. de joodse vorst Johannes Hyrcanus de stad Sichem (Nablus) verwoestte en ook het heiligdom op de berg Garizim met de grond gelijk maakte. De Samaritanen hadden namelijk in de laatste decennia van de vierde eeuw v.Chr., in de tijd dat Alexander de Grote Palestina veroverde, op hun heilige berg een heiligdom gebouwd; over de vraag of het daarbij nu ging om een volwaardig tempelcomplex of meer om een soort heilig domein (een *temenos*) is veel debat onder geleerden, maar dat doet er weinig toe. Een soort heilig domein met een altaar was er in ieder geval, en op de plek waar ooit dat altaar gestaan heeft, slachten tot op heden de Samaritanen ieder jaar met Pesach hun paaslammeren.

Van groot belang is dat we in deze tijd, de eeuwen na Alexander de Grote, die een periode van sterk toenemende spanningen tussen de joodse en Samaritaanse bewoners van Israël vormen, voor het eerst ook het verschijnsel van een Samaritaanse diaspora constateren, die deels ook door die spanningen ontstond. Vanaf het eind van de vierde eeuw v.Chr. tot aan het eind van de 17^e eeuw n.Chr., is er tweeduizend jaar lang een zich alsmaar uitbreidende en tenslotte weer krimpende Samaritaanse diaspora geweest, eerst alleen in Syrië en Egypte, daarna ook in Griekenland, op de Griekse eilanden (op het eiland Delos zijn bijv. Samaritaanse inscripties en mogelijk ook een synagoge gevonden, net als in Thessaloniki), verder in Turkije, op Sicilië, in Rome, in Babylon, overal treffen we Samaritanen aan. Ze waren meestal Grieks gaan spreken i.p.v. het Aramees dat ze in Palestina spraken; sommigen waagden zich zelfs aan het schrijven van Griekse teksten, historiografische teksten over hun eigen geschiedenis, poëtische teksten over hun heilige plaatsen; weer anderen bekwaamden zich in de Griekse retorica. Van een enkeling, Marinus van Neapolis, weten we zelfs dat hij zich zozeer had verdiept en bekwaamd in de Griekse filosofie dat hij aan het eind van de vijfde eeuw het hoofd van de Platonische Akademie in Athene werd als opvolger van Proclus (wiens biografie hij schreef). Maar deze Marinus was dan ook inmiddels van zijn geloof afgefallen. Anderen deden dat ook, maar alleen in naam. Waarop ik doel is het volgende.

We zijn dan in de vroeg-Byzantijnse tijd aangeland, de vierde tot en met de zesde eeuw van onze jaartelling, en het Romeinse rijk is christelijk geworden. Dat had rampzalige gevolgen voor de Samaritanen. Op de grens van de derde en de vierde eeuw had zich in Samaritaanse kring een krachtig reveil afgespeeld onder de bezielende leiding van de charismatische Baba Rabba:

hij bouwde en herbouwde synagogen, democratiseerde het bestuur van de gemeenschap, stichtte scholen en organiseerde het onderwijs (iedere Samaritaan moest voortaan goed in de eigen tradities geschoold worden), de liturgie werd op een nieuwe leest geschoeid enzovoort. Maar kort na dat alles kwam een gestage stroom van anti-Samaritaanse maatregelen van de kant van de nu christelijke overheid op gang, een lot dat de Samaritanen deelden met de Joden. Van overheidswege werd een op den duur ondraaglijke situatie gecreëerd waarin Samaritaanse gemeenschappen in hun bestaansvorm zozeer werden gekortwiek, om niet te zeggen gewurgd, dat het geen wonder is dat er onder hen waren die ‘ondergronds’ gingen. Daarmee bedoel ik het verschijnsel dat we veel beter kennen uit de joodse middeleeuwen, nl. dat van de ‘conversos’ of Marranen, d.w.z., Joden die zich onder dwang tot het christendom ‘bekeerden’ maar in hun hart joods bleven en in het geheim hun oude geloofsriten bleven uitoefenen (vooral in Spanje en Portugal). Zo weten we uit de Byzantijnse auteur Procopius (zesde eeuw n.Chr.) dat aan het hof van keizer Justinianus een senator van aanzien verkeerde die in naam christen geworden was maar in feite Samaritaan gebleven was. Toen hij werd ontmaskerd, werd hij aangeklaagd en veroordeeld, maar hij wist de keizer om te kopen zodat hij in functie kon blijven (*Anecdota* 27:26-31). Hij was bepaald niet de enige die omwille van lijfsbehoud (en baanbehoud) deze riskante weg koos. Later zou onder islamitische overheersing dit verschijnsel zich heel vaak herhalen.

Onder keizer Justinianus liepen de spanningen tussen christelijke overheid en Samaritanen zo hoog op dat de Samaritanen in Palestina de wapens tegen de Byzantijnen opnamen. In 529 brak er de eerste grote anti-Byzantijnse opstand uit, waarbij Samaritanen slachtingen aanrichtten onder hun christelijke vijanden, waarop keizerlijke troepen nog grotere slachtingen onder Samaritanen aanrichtten. De Samaritanen hadden de wapens opgenomen tegen de grote overmacht van het keizerlijke leger, de strijd was dus vanaf het begin een ongelijke. Een contemporaine bron spreekt van 100.000 doden onder de Samaritanen, wat beslist een sterk overdreven aantal is, maar dat tallozen omkwamen staat wel vast. En toen in 572 Justinianus’ opvolger, Justinus II, de Samaritanen weer nieuwe beperkingen oplegde (zij verloren nu zelfs het recht op onderwijs), brak opnieuw een bloedige opstand uit. Velen ontvluchtten het land en zochten een goed heenkomen in de diaspora, maar ook daar stonden zij bloot aan vervolging en dwang zich tot het christendom te bekeren. Pelgrims die in de laatste decennia van de zesde eeuw Palestina bezochten schrijven over de intense haat die er heerste tussen Samaritanen en christenen. Aan het eind van de zesde eeuw was de Samaritaanse gemeenschap zeer ernstig verzwakt en uitgedund, en

stond door oorlogen, dwangbekingingen en pestepidemieën in Palestina op het punt te verdwijnen. Een Samaritaanse bevolking van naar schatting enkele honderdduizenden wereldwijd was goeddeels ten onder gegaan of ondergedoken. Eeuwenlang horen we weinig meer van hen.

De islamitische veroveraars werden in de zevende eeuw naar het schijnt aanvankelijk door de Samaritanen verwelkomd — erger dan onder de christenen kon het immers niet — maar de vreugde was van korte duur. Ook nu liet vervolging niet lang op zich wachten, en dat was voor een deel omdat de moslims de claim van de Samaritanen een ‘volk van het boek’ te zijn niet accepteerden. Nieuwe anti-Samaritaanse maatregelen bewerkten verregaande verpaupering van de kleine gemeenschappen in Palestina, nieuwe emigratiegolven naar de diaspora, en vooral een massale overgang naar de Islam, die vaker niet dan wel oprecht gemeend was. Immers, de meeste overgangen werden bewerkstelligd door een kwalijke combinatie van rechtsberoving, intimidatie en fysiek geweld. Ook de voortdurende onderlinge machtsstrijd van de islamitische heersers eiste vele slachtoffers onder de toch al sterk uitgedunde Samaritaanse bevolking. Gedurende de latere middeleeuwen bleef de situatie kommer en kwel.

Studie van de Samaritanen

We maken een sprong naar de zestiende eeuw. In die tijd zien we voor het eerst dat Europeanen die op reizen in het Midden-Oosten met Samaritanen kennismaken, handschriften van hen kopen. Historici in het Westen beginnen zich daardoor gaandeweg meer voor hen te interesseren. In 1538 verschijnt voor het eerst in het Westen een wetenschappelijke studie over de Samaritanen en bijna een halve eeuw later weet de Leidse geleerde Joseph Scaliger na een uitvoerige correspondentie met leidinggevende Samaritanen enkele handschriften van hen te bemachtigen, zij het niet van de door hem zo begeerde Pentateuch. Dit was als het ware het startschot voor een intensieve briefwisseling tussen Europese geleerden en Samaritanen in het Midden-Oosten, waarbij het de westerlingen waren die om informatie vroegen. In de zeventiende eeuw bezoeken veel westerse geleerden het Midden-Oosten en zoeken contact met de Samaritanen. Hun reisverslagen zijn van grote betekenis voor onze kennis van de Samaritanen en hun leefgewoonten en opvattingen in deze vroegmoderne tijd.

De Italiaanse edelman Pietro della Valle was in 1615 de eerste die een Samaritaanse Pentateuch naar West-Europa wist te brengen.

Waarschijnlijk was het pure armoede die de Samaritanen ertoe had gebracht om zo'n heilige tekst te verkopen. Hoe het zij, het manuscript belandde in Parijs waar het in 1632 werd uitgegeven als onderdeel van de zogenaamde Parijse Polyglottenbijbel. In de decennia daarna bereikten vele andere manuscripten West-Europa, vooral, maar niet uitsluitend, Pentateuch-manuscripten. Hierdoor kregen de Samaritanen beschikking over enige financiën en de geleerden in Europa over nieuw materiaal, dat het begin van de wetenschappelijke studie van de Samaritanen markeerde.

Niet onvermeld mag blijven dat met name sommige Engelsen bij het verwerven van de manuscripten dubieuze trucs gebruikten. De Samaritanen raakten er vanwege de grote Engelse interesse voor hun handschriften van overtuigd dat er in Engeland wel Samaritanen moesten wonen; anders konden zij de Engelse gretigheid niet verklaren. De Engelsen hebben deze naïviteit volop en soms op doortrapte wijze uitgebuit. In 1672 en 1675 schreven de Samaritanen in Nablus zelfs brieven aan hun (niet-bestaande) geloofsgenoten in Engeland met o.a. het verzoek een kopie van hun Samaritaanse Pentateuch in het Engels aan hen toe te sturen. Ook wilden ze de zeden en gewoonten van de Engelse Samaritanen leren kennen (waarvan ze dachten dat er meer dan 125.000 waren!). De Oxfordse geleerde Thomas Marshall ging zelfs zo ver hun een antwoord te schrijven in het Samaritaans Hebreeuws, waarin hij voorwendde lid van een aanzienlijke Samaritaanse gemeenschap in Engeland te zijn; maar tegelijkertijd probeerde hij hen voor het christendom te interesseren. De Samaritanen lieten hem weten het kwalijk te vinden dat hij niets over zichzelf noch over enige andere Samaritaan in Engeland vertelde.

Door alle informatie die door de koop van manuscripten en door briefwisselingen in Europa doordrong, kon ook de wetenschappelijke bestudering van de Samaritanen op gang komen. Het verdient speciale vermelding dat de eerste grote wetenschappelijke studie over de Samaritanen geschreven werd in Nederland, en ruim drie eeuwen geleden in Rotterdam werd gepubliceerd. De auteur was weliswaar geen Nederlander; hij was een uit Frankrijk gevluchte Hugenoot die in 1685 predikant van de Waalse Kerk in Rotterdam was geworden. Jacques Basnage was zijn naam en hij was, hoewel formeel slechts predikant, een van de geleerdste en invloedrijkste mensen van zijn tijd. In zijn *Histoire des Juifs* uit 1706/07 wijdt Basnage een groot hoofdstuk (met de lengte van een boek van bijna 200 pagina's) aan de Samaritanen waarin hij indrukwekkend laat zien wat er in zijn tijd allemaal al over de Samaritanen bekend was. Het is een sympathieke schets die is geschreven vanuit de in zijn kring sterk levende gedachte van de wederzijdse tolerantie.



E.K. Warren

Afb. 4: De Amerikaanse zakenman en filantroop E.K. Warren.

De twintigste eeuw

Zoals gezegd, een eeuw geleden was er alleen nog een Samaritaanse gemeenschap in Nablus, die minder dan honderdvijftig mensen telde. Een Samaritaanse diaspora bestond allang niet meer. De verkoop van handschriften bood te weinig soelaas en de kleine gemeenschap leidde een ziel-togend bestaan. Waardoor heeft zij toch uit het dal kunnen klimmen? Aan het begin van de vorige eeuw heeft de Amerikaanse zakenman en filantroop E.K. Warren tijdens zijn reizen door Palestina veel gedaan om de levensstandaard van de Samaritanen te verhogen; hij bouwde een ziekenhuis en scholen voor hen en kocht veel kunstvoorwerpen en handschriften van hen aan (nu in de collectie van Michigan State University). Hij richtte zelfs een American Samaritan Committee op voor steun aan de Samaritanen.



Afb. 5: Samaritaanse synagoge te Choloneh.

De uitgebreide correspondentie tussen Warren en de Samaritaanse hogepriester maakt duidelijk hoezeer de gemeente in Nablus verpauperd was en ook hoeveel Warren gedaan heeft daarin verbetering te brengen.

De periode tussen 1918 en 1948, de Britse mandaatperiode, was een relatief goede tijd, waarin het aantal Samaritanen verdubbelde. Door de Zionistische immigratie naar Palestina kwamen de Samaritanen in deze decennia voor het eerst in contact met seculiere joden, d.w.z. met Joden die niet de religieuze vooroordelen en de daarmee gepaard gaande vijandigheid t.o.v. de Samaritanen tentoonspreidden die de relaties tussen beide groepen zolang hadden bepaald. De joods-Samaritaanse betrekkingen ontdooiden daardoor aanmerkelijk. Wat hen samenbond was hun gemeenschappelijke vijand, de Arabische moslims in Palestina. Bij de hevige anti-joodse rellen van 1936-1939, waarin moslims tal van aanslagen op Joden pleegden, bleven ook de Samaritanen niet gespaard.

Daar kwam nog het volgende bij. Normaliter is de Samaritaanse huwelijkspraktijk er een van endogamie, maar sinds het midden van de jaren '20 mogen Samaritaanse mannen joodse vrouwen trouwen, zij het alleen als die zich geheel tot het Samaritaanse geloof bekeren. Interessant is dat deze maatregel om de Samaritaanse gemeenschap te versterken (een maatregel die vanwege het chronische mannenoverschot bij de Samaritanen vrijwel

onvermijdelijk was) tot stand kwam op aandrang van de joodse geleerde Jitschak Ben-Zvi, die later de tweede president van Israël is geworden (1952-1963). Incidenteel waren gemengde huwelijken tussen Joden en Samaritanen wel eens eerder voorgekomen, maar nu werd de zaak ook juridisch geregeld. Jitschak Ben-Zvi heeft ook anderszins buitengewoon veel gedaan voor verbetering van de levensomstandigheden van de Samaritanen. De combinatie van verbeterde economische omstandigheden en nieuwe huwelijkswetgeving heeft een doorslaggevende rol gespeeld bij het herstel en de opbloei van de Samaritaanse gemeenschap in de twintigste eeuw.

Na de stichting van de staat Israel in 1948 gaat een deel van de nu in ledental groeiende gemeenschap in de eerste helft van de jaren '50 wonen in een stadje ten zuiden van Tel Aviv, genaamd Cholon. Deze Samaritanen ontwikkelen zich daar snel tot een moderne westerse groep die volkomen in de Israëlische samenleving geïntegreerd is, terwijl hun broeders en zusters in Nablus in een bedrukte gettosituatie blijven. Over het geheel genomen is de groep in Cholon moderner dan die in Nablus (meisjes hebben er bijvoorbeeld veel meer vrijheid). Het contact tussen beide groepen Samaritanen werd door de politieke omstandigheden erg bemoeilijkt (van 1948 tot 1967 leefden zij sterk geïsoleerd van elkaar omdat Nablus bij Jordanië hoorde.)

De relaties tussen Samaritanen en de joodse gemeenschap in Israël verbeterden vanaf de oorlog van juni 1967, toen ook Nablus onder Israëlisch bestuur kwam en contact en hereniging met de Samaritanen in Cholon mogelijk werd. Zo'n vijftientig gezinnen verhuisden vrijwel direct na die oorlog van Nablus naar Cholon vanwege de veel betere levensomstandigheden in het Israëlische deel van het land. De goede leefomstandigheden in Cholon, de grotere vrijheid die men onder Israëlisch bestuur geniet, de betere ontwikkeling, dit alles draagt bij aan de bloei van deze kleine gemeenschap. Of deze modernisering, die een onvermijdelijke impact heeft op het Samaritaanse traditionalisme, niet tegelijkertijd ook een nieuwe bedreiging voor het voortbestaan van deze gemeenschap inhoudt, kan alleen de tijd ons leren.

Literatuur

- Anderson, R.T. & T. Giles. 2002. *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Peabody: Hendrickson
- Anderson, R.T. & T. Giles. 2005. *Tradition Kept: The Literature of the Samaritans*, Peabody: Hendrickson

- Bowman, J. 1977. *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*, Pittsburgh: Pickwick Press
- Crown (ed.), A.D. 1989. *The Samaritans*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Crown, A.D., R. Pummer & A. Tal (eds.). 1993. *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Crown, A.D. & R. Pummer. 2005. *A Bibliography of the Samaritans* (third edition), Lanham: Scarecrow Press.
- Dexinger, F. & R. Pummer (eds.). 1992. *Die Samaritaner*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hall, B.W. 1987. *Samaritan Religion From John Hyrcanus To Baba Rabba: A Critical Examination of the Relevant Material in Contemporary Christian Literature, the Writings of Josephus, and the Mishnah*, Sydney: Mandelbaum Trust.
- van der Horst, P.W. 2004. *De Samaritanen. Geschiedenis en cultuur van een vergeten groepering*, Kampen: Kok.
- Lowy, S. 1977. *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden: Brill.
- Macdonald, J. 1964. *The Theology of the Samaritans*, Londen: SCM Press.
- Magen, Y. 2008. *The Samaritans and the Good Samaritan*, Jerusalem: Staff Officer of Archaeology
- Pummer, R. 1987. *The Samaritans*, Leiden: Brill.
- Schur, N. 1989. *History of the Samaritans*, Frankfurt: Lang.
- Tournay, R. 1964. 'Quelques relectures bibliquesanti-samaritaines,' *Revue biblique* 71, 504-536.
- Zangenberg, J. 1994. *SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen – Basel: Francke.

AFSCHEID VAN NESPAHERAN

M. HEERMA VAN VOSS

Inleiding

Het Keramiekmuseum het Prinsessehof in Leeuwarden heeft besloten zijn oudegyptische bezit over te dragen aan het Leidse Rijksmuseum van Oudheden. Het betreft een collectie kleine antiquiteiten, voornamelijk bijeengebracht door de Heer Anne Tjibbes van der Meulen (1862–1934), in opdracht van Conservator N. Ottema of als eigen schenking. Een aantal van de 263 stukken verliet het depot om in 1943 en 1948 gepresenteerd te worden aan de afdeling Leeuwarden van Ex Oriente Lux, de tweede maal met een mondelinge toelichting door prof. A. de Buck. Sinds 1947 prijken zij jaren lang in een vitrine van het Stedelijk Gymnasium. Tot in 1987 het museum aan zijn vrienden een tentoonstelling in eigen huis bood met een themadag en een gedrukte catalogus. Het initiatief daartoe kwam van het plaatselijke Studentenpastoraat, geleid door mevrouw Dr M. van Eek. Een herhaling werd beoogd voor 2000, vergezeld van een artikel in *Keramika*, orgaan van het museum. Daarna keerde de rust terug. Totdat het Rijksmuseum van Oudheden in 2009/10 een expositie, getiteld *Pasja van het glas*, aan van der Meulen wijdde om hem te eren als verzamelaar, ook op andere terreinen. Mevrouw Drs J. Hendriks had daarin objecten uit diverse musea samengebracht, waaronder het Prinsessehof, maar ook uit het RMO zelf.

Het is verleidelijk om een terugblik te werpen op stukken uit Leeuwarden, voordat de Leidse deuren zich achter hen sluiten. Zoals hogere machten van brons, steen, faience of terracotta, sierlijke amuletten en een albasten make-uppotje of een glazen oliekannetje, een vingerring uit Toena el-Djebel met een naam van Toetanchamon, een schaalje, waarin de levenwekkende weergave van een vis in een lotusvijver. Zij reiken van de prehistorie tot in de Koptische periode! Ik beperk mij echter tot de in 1911 verworven sjawabti's (oesjebti's; Nieuwe Rijk en later). Beeldjes, levende dienaren in het hiernamaals, die het landbouwcorvee moesten verrichten ter vervanging van hun overleden meester.

Nespaheran

Onder die sjawabti's is er één uit de 21^e dynastie (1070–945 v. Chr.), die speciale aandacht verdient. Wij zien (afb. 1 en 2) een mummie, waarvan hoofd en armen vrijgelaten zijn. Hij draagt in elke hand een hak, een zak op zijn rug en een hoofddoek met band. Het figuurtje is 10,5 cm hoog en van heldere, lichtblauwe faience. De inscriptie noemt alleen: „De Osiris (= wijlen) Nespaheran”, en dat geldt ook voor de vele andere sjawabti's die hij bezat. De man is in de Egyptologische literatuur weinig bekend. Toch had hij op allerlei plaatsen een functie van gewicht. Op andere stukken uit zijn grafinventaris heet hij „schrijver van de godsoffers van het domein van Amon” of, nog verantwoordelijker, schrijver die de betrokken offers in dit voornaamste heiligdom van het land in Thebe, dan wel zelfs van alle goden „instelt”. Hij is bovendien „godsvader” (priester) in het bijzonder van Amon, maar eveneens van de godin van waarheid en harmonie Maät, „dochter van Ra”, en van Montoe, de oude hoofdgod van het gebied rond Thebe. Voorts *wab*-priester, met name van Amon-Ra, van Moet (diens echtgenote) en van Chons (hun zoon).

De notabelen plachten diverse voorwerpen in hun graven mee te krijgen om hun herleving en welzijn te bevorderen. Dat gold zeker ook voor onze man, wiens sjawabti's al ter sprake kwamen. Nespaheran's beide sarcofagen en het beschilderde plankdeksel dat zijn mummie bedekte bevinden zich in het museum van Suez. Als ander voorbeeld noem ik verder een hartskarabee, voor hem uit speksteen vervaardigd. Een zorgvuldig uitgevoerde weergave van de heilige mestkever met op de onderzijde een tekst ter bescherming bij het dodengericht, spreuk 30B uit het Dodenboek. Van speciaal belang zijn twee voor hem bestemde papyri, thans in Berlijn, respectievelijk Oxford. Berlijn 3006 toont vijftien godheden, die hollen in de onderwereld als domicilie hebben. Dit conform Dodenboek 168, een spreuk met eigen karakter. Afbeeldingen en tekst stellen de dode tot de vereiste *égards* tegenover hen in staat en verschaffen hem onderaardse bewegingsvrijheid en contact met de bewoners benevens voeding. Ook in Papyrus Skrine 2 bevindt Nespaheran zich tegenover een aantal intrigerende goddelijke figuren (afb. 3). Dertien van hen zijn ontleend aan een boek, dat als ZonnELITANIE bekend staat en dat eveneens nauw met de onderwereld verbonden is. Diverse gedaanten van de zonnegod en anderen worden door de gestorvene gehuldigd. Die belonen hem dan met een ongestoord en wel voorzien voortleven.

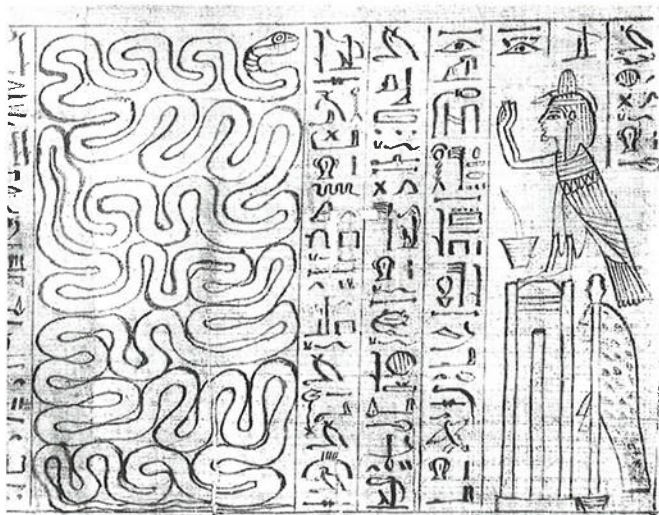
De twee manuscripten hebben gemeen een speciale relatie met het rijk onder de aarde. Papyrus Skrine 2 heeft een nauwe band met Ra, de zon. Vooral dit laatste doet de vraag rijzen, of Nespaheran in zijn priesterlijke



Afb. 1: Nespaheran in volle glorie: Princessehof, GAM 1152 (Foto J. v.d. Veer).



Afb. 2: Nespaheran vertrekt naar Leiden (Foto J. v.d. Veer).



Afb. 3: De Ba van Nespaheran aanbidt een reuzenslang van 1000 ellen, „die geen god passeert uit vrees voor hem”. Detail van papyrus Skrine 2 (naar Blackman, JEA 5, Pl. III).

status, speciaal dienstbaar aan (Amon-)Ra, wellicht zelf de beide papyri voor zijn toekomstige grafinschrijving heeft uitgekozen. Want zijn naam betekent „Hij die toebehoort aan het Schone (of: Innemende) Gezicht”. De betiteling duidt ongetwijfeld op de zonnegod, wiens schone gezicht vaak in hymnen en gebeden genoemd wordt.

In Dyn. 21 noopten grafroverijen de autoriteiten ertoe tombes te ontruimen en de inventarissen in een geheime collectieve ruimte („cache” of „cachette”) onder te brengen. Een dergelijke cache, bij Deir el-Bahri, werd in 1891 door Georges Daressy geopend en geëxploreerd. Het bleek ook de rustplaats van onze man te zijn. De genoemde evacuatie verliepen herhaaldelijk chaotisch. Dit zal veroorzaakt hebben dat de beide papyri al in de oudheid op drift raakten en vóór Daressy de Egyptologie of verzamelaars bereikten: het museum in Berlijn verwierf zijn manuscript reeds in 1823.

De sjawabti's zagen in 1891 het daglicht weer en belandden in diverse musea en collecties, niet alleen in Kaïro. Na een verblijf van een eeuw in de Friese hoofdstad verhuist Nespaheran opnieuw. Het ga hem goed te midden van zijn Leidse collega's!

Literatuur

Collectie Leeuwarden:

Heerma van Voss, M. 1987. *Oud Egypte in het Princessehof*, Leeuwarden 1987 (recensie: L. Zonhoven, *Phoenix* 33 (1987), 64–65).

Hidding, A. 2000. 'Egyptische oudheden uit de verzamelingen van Nanne Ottema', *Keramika* 2000, no. 1, 12–17.

Hendriks, J. 2009. *Pasja van het glas. Reizend verzamelaar Anne Tjibbes van der Meulen / The Pasha of Glass. Travelling Collector Anne Tjibbes van der Meulen*, Leiden.

Grafinventaris van Nespaheran:

– Sjawabti's:

Schneider, H.D. 1977, *Shabtis* Vol. II, 128–129; Vol. III, Pl. 50, Leiden.

– Sarcophagen en plankdeksel:

Daressy, G. 1907. 'Les cercueils des prêtres d'Ammon (deuxième trouvaille de Deir el-Bahari)', *ASAE* 8, 3–38.

Niwiński, A. 1988. *21st Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies*, Mainz am Rhein, 169–170, no. 367.

– Hartskarabee (Beaune D. 07.1.34)

Guichard, S. & M.P. Romand-Douillet 1985. *Collection Egyptienne*. Ville de Beaune, Musée des Beaux-Arts/Musée du Vin de Bourgogne, Beaune, 46.

– Papyrus Berlijn 3006

Naville, E. 1886. *Das ägyptische Tottenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie* (Berlin 1886), Bd. I, clxxxviii–clxxxix, en *Einleitung*, 73, 185–187 (ms B.d.).

Niwinski, A. 1989. *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, Freiburg Schweiz/Göttingen, 244.

Piankoff, A. 1974. *The Wandering of the Soul* (Princeton 1974), 44, 49–66 (ms Bd; vgl. recensie in *OLZ* 73 (1978), 447).

– Papyrus Skrine 2 (Oxford, Bodleian Library Ms. Egypt.a.4 (P), Section A) Blackman, A.M. 1918. ‘The Funerary Papyrus of Nespehe‘ran (Pap. Skrine, no. 2)’, *JEA* 5, 24–35, Pl. III–VI.

Niwinski, A. 1989. *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, Freiburg Schweiz/Göttingen, 349.

Hornung, E. 1997. *Altägyptische Jenseitsbücher*, Darmstadt, 99–107.

Hymnen aan de Zonnegod:

Assmann, J. 1975. *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Der Alte Orient), Zürich/München.

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”

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 lijkstafken 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.) €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 kunst stroming 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, Tekeningen, 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 hulpmiddel; 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 DRIJVERS, 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,

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) €27,00 (leden €20,00)

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) €32,00 (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.

36. D. BURGERSDIJK en W. WAAL (eds.), *Constantinopel. Een mozaïek van de Byzantijnse metropool* (2011, 261 p., 43 ill., 6 kaarten). €29,50 (leden €24,50)

Deze bundel biedt een overzicht van de rijke en veelzijdige cultuur van de stad Constantinopel, vanaf haar stichting tot de komst van de Ottomanen. De hoofdstad van het Byzantijnse rijk heeft in kunsthistorisch, religieus en letterkundig opzicht een belangrijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de Europese cultuur. Omdat de sporen hiervan in het straatbeeld nog zichtbaar zijn, is de stad zelf als uitgangspunt genomen. Vele bijdragen in de bundel handelen over het landschap, het stratenplan, de gebouwen, kerken en mozaïeken die herinneren aan de antieke en middeleeuwse cultuur in de stad van Constantijn. Daarbij komt ook de receptie van de oude stad in de Ottomaanse tijd, in 1453 begonnen met de inname van de stad door Mehmed de Veroveraar, ruimschoots aan bod. Door de chronologische opzet laat de bundel zich lezen als een geschiedenis van de stad en haar rijk.

- 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.