Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

De Babylonische termini voor zonde en hun beteekenis voor onze kennis van het Babylonische zondebesef

https://hdl.handle.net/1874/315936

DE BABYLONISCHE TERMINI VOOR ZONDE

EN HUN BETEEKENIS VOOR ONZE KENNIS VAN HET BABYLONISCHE ZONDEBESEF

MIT EINER ZUSAMMENFASSUNG
IN DEUTSCHER SPRACHE

DOOR

A. VAN SELMS

DE BABYLONISCHE TERMINI VOOR ZONDE

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
1406 3303

A gw 192 1933

DE BABYLONISCHE TERMINI VOOR ZONDE

EN HUN BETEEKENIS VOOR ONZE KENNIS VAN HET BABYLONISCHE ZONDEBESEF

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS DR C. G. N. DE VOOYS, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, TEGEN DE BEDENKINGEN DER FACULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP DINSDAG 13 JUNI 1933, DES NAMIDDAGS TE 3 UUR, DOOR

ADRIANUS VAN SELMS

GEBOREN TE AMSTERDAM

H. VEENMAN & ZONEN — WAGENINGEN — 1933

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

Aan mijn ouders

Bij het beëindigen van mijn academische studie wil ik openlijk mijn welgemeenden dank betuigen aan allen, die tot mijn wetenschappelijke vorming hebben bijgedragen.

Aan U, Hooggeleerde Obbink, Hooggeachte Promotor, komt daarbij de eerste plaats toe. Gij waart het, die door Uw stimuleerende colleges bij mij de liefde voor de godsdienstgeschiedenis wekte; Gij hebt mij de fascineerende wereld van het oude Tweestroomenland ontsloten. In het bijzonder wil ik U danken voor den krachtigen steun, van U bij de bewerking van dit proefschrift genoten, en voor de belangstelling, waarmede Gij mijn onderzoek hebt willen volgen.

Hooggeleerde Noordtzij! Uwe colleges in de wetenschap van het Oude Testament leerden mij, naast vele andere zaken, het belang van een nauwkeurige bepaling der achter woorden en uitdrukkingen schuilende voorstellingen en gevoelens. Zoo dit proefschrift ook tot het beter waardeeren van eenige Bijbelsche uitdrukkingen kan bijdragen, komt daarvoor mede aan U de dank toe.

Voor het vele, dat ik van U mocht ontvangen, Hooggeleerde Cramer, breng ik U mijn hartelijken dank.

Met genoegen denk ik aan Uwe colleges terug, Hooggeleerde Brouwer, Hooggeleerde Van Rhijn.

In dankbaarheid gedenk ik ook wijlen Prof. Van Leeuwen en Uw onderricht, Hooggeleerde Visscher, Hooggeleerde Slotemaker de Bruine.

Hooggeleerde Juynboll! Hoeveel ik aan Uwe colleges over de Hebreeuwsche en de Arabische taal dank, is niet gemakkelijk onder woorden te brengen. Het is mij een onschatbaar voorrecht geweest, onder Uw leiding in de West-Semietische taalwetenschap te worden ingeleid.

Hoewel ik nimmer het voorrecht heb genoten, om Uw acade-

mische lessen bij te wonen, Hooggeleerde BÖHL, mag ik mij toch, sinds den tijd, dat ik op de puinhoopen van het oude Sichem dagelijks Uw omgang genoot, Uw leerling noemen. Uw belangstelling in mijn werk en de gastvrijheid, waarmede Gij mij in Uw Assyrologische Werkkamer hebt ontvangen, hebben mij ten zeerste aan U verplicht.

Veel dank ben ik verschuldigd aan den Heer Bibliothecaris en de Ambtenaren van de Universiteitsbibliotheek voor de hulpvaardigheid, mij bij de voorbereiding van dit proefschrift op een verre dorpspastorie gedurende langen tijd bewezen.

De Heer H. HERZOG was zoo vriendelijk, de Duitsche samenvatting te corrigeeren, waarvoor ik hem hier hartelijk dank zeg.

Hansweert, A. v. S.

Mei 1933.

INHOUD

LIJST VAN AFKORTINGEN XI

HOOFDSTUK I

INLEIDING

§ 1. Zonde en schuld als godsdiensthistorische begrippen 1
§ 2. Zonde bij de Babyloniërs 7
§ 3. Doel en methode dezer studie 11

HOOFDSTUK II

DE TERMEN

§ 1. ikkibu 15
§ 2. anzillu 22
§ 3. asakku 24
§ 4. annu (arnu), ennîtu 25
§ 5. ḫaṭû en derivata 35
§ 6. egû en derivata 42
§ 7. De stam ḳ-l-l 44
§ 8. salû, sil'atu 48
§ 9. sêṭu en derivata 49
§ 10. šêrtu 51
§ 11. Aanhangsel 55

HOOFDSTUK III

HET WOORDGEBRUIK IN HET ALGEMEEN

§ 1. De verhouding tot het Sumerisch 57
§ 2. De woordkeuze 61
§ 3. Het voorkomen in tekstgroepen 66

HOOFDSTUK IV

HET BABYLONISCH ZONDEBESEF NAAR DE GEGEVENS, DIE DE TERMEN VERSCHAFFEN

§ 1. Inleiding 76
§ 2. Groepeering der termen; bespreking der groepen.... 78
A. *Taboe-groep* 78
B. *Cultische groep* 81
C. *Neglectio-groep* 84
šêrtu 86
§ 3. Het sacramenteel karakter van het Babylonische religieuze leven 87
§ 4. Het atomisme..... 95
§ 5. Het juridisch moralisme 100
§ 6. Slot 104

ZUSAMMENFASSUNG 109

REGISTER 113

LIJST VAN AFKORTINGEN

AO = Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft, Leipzig, 1899 v.v.

ASKT = P. HAUPT, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte, Leipzig, 1881—'82.

BA = Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von F. DELITZSCH und P. HAUPT, Leipzig, 1893 v.v.

BEHRENS, Briefe = E. BEHRENS, Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit (Leipziger Semitistische Studien B. II, H. 1), Leipzig, 1906.

BEZOLD, Glossar = C. BEZOLD, Babylonisch-assyrisches Glossar, Heidelberg, 1926.

CH = Codex Hammurabi, geciteerd naar J. KOHLER und A. UNGNAD, Hammurabi's Gesetz, Band II, Leipzig, 1909.

CRAIG, Rel. Texts = J. A. CRAIG, Assyrian and Babylonian Religious Texts, 2 Dln., Leipzig, 1895 en 1897.

CT = Cuneiform Texts from babylonian Tablets in the British Museum, Londen, 1896 vv.

DEIMEL, Sum. Lexicon = A. DEIMEL, Sumerisches Lexicon, II, Vollständige Ideogramm.-Sammlung, Rom, 1928—1933.

DELITZSCH, Ass. Wörterbuch = F. DELITZSCH, Assyrisches Wörterbuch zur gesamten bisher veröffentlichten Keilschriftliteratur, Leipzig, 1887—1890.

DELITZSCH, Glossar = F. DELITZSCH, Sumerisches Glossar, Leipzig, 1914.

DELITZSCH, HWB = F. DELITZSCH, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig, 1896.

DELITZSCH, Lesestücke[5] = F. DELITZSCH, Assyrische Lesestücke, 5te Auflage, Leipzig, 1912.

DHORME, Religion. = P. DHORME, La Religion Assyro-Babylonienne, Paris, 1910.

EBELING, Era = E. EBELING, Der akkadische Mythus vom Estgotte Era, Berlin, 1925.

EBELING, Quellen = E. EBELING, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, 2 Hefte, Leipzig, 1918.

EBELING, Tod und Leben. = E. EBELING, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, I. Teil: Texte, Berlin-Leipzig, 1931.

EDELKOORT, Zondebesef = A. H. EDELKOORT, Het Zondebesef in de Babylonische Boetepsalmen, Utrecht, 1918.

EHELOLF, Wortfolgeprinzip = H. EHELOLF, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen (Leipziger Semitistische Studien B. VI, H. 3), Leipzig, 1916.

enûma êliš = S. LANGDON, The Babylonian Epic of Creation, Oxford, 1923.

ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by J. HASTINGS.

FOSSEY, Magie = C. FOSSEY, La Magie assyrienne, Paris, 1902.

FRANK, Studien = C. FRANK, Studien zur babylonischen Religion, Strassburg, 1911.
FURLANI, Religione = G. FURLANI, La Religione Babilonese e Assira, Bologna, 1928, 1929.
GEMSER, Persoonsnamen = B. GEMSER, De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen, 1924.
GESENIUS-BUHL = W. GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, bearbeitet von F. BUHL, 17te Auflage, Leipzig, 1921.
Gilgameš = Het Gilgameš-epos, geciteerd naar R. CAMPBELL THOMPSON, The Epic of Gilgamish, Oxford, 1930.
HARPER = E. T. HARPER, Assyrian and Babylonian Letters, Chicago, 1892 v.v.
HEHN, BAV = J. HEHN, Hymnen und Gebete an Marduk, Beiträge zur Assyriologie H. 3. Leipzig 1905.
HEHN, Sünde = J. HEHN, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig, 1903.
JASTROW, Religion = M. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2 Dln., Giessen, 1905 en 1912.
JEAN, Péché = CH. F. JEAN, Le Péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza-Paris, 1925.
JENSEN, KB. VI, 1. = P. JENSEN, Mythen und Epen, Keilinschriftliche Bibliothek, B. VI, T. 1, Berlin, 1900.
K = TABLET uit de Kuyunjik-verzameling in het Britsch Museum te Londen.
KAR = E. EBELING, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Leipzig, 1915 v.v.
KAT³. = E. SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3te Auflage, bearbeitet von H. WINCKLER und H. ZIMMERN, Berlin, 1903.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausg. v. E. SCHRADER, Berlin, 188 v.v.
KING, Magic = L. W. KING, Babylonian Magic and Sorcery, being „The Prayers of the Lifting of the Hand", London, 1896.
KNUDTZON = I. A. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig, 1907–1915.
KOHLER und UNGNAD, Hammurabi. Zie onder CH.
Lamastu = D. W. MYHRMAN, Die Labartu-Texte, ZA. 1902, p. 141—200.
LANGDON, Bab. Liturgies = S. LANGDON, Babylonian Liturgies, Paris, 1913.
LANGDON, Psalms = S. LANGDON, Sumerian and Babylonian Psalms, Paris, 1909.
ludlul bêl nimêḳi = S. LANGDON, Babylonian Wisdom. Babyloniaca, 1922, p. 131—194. The Babylonion poem of the Righteous Sufferer.
LUTZ, Sel. Texts = F. H. LUTZ, Selected Sumerian and Babylonian Texts, Philadelphia 1919.
MACMILLAN, BA V = D. MACMILLAN, Some Cuneiform Tablets bearing on the religion of Babylonia and Assyria, BA V, H. 5, Leipzig 1906.
maḳlu = K. L. TALQVIST, Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, Leipzig, 1895.
MARTIN, Textes Rel. = F. MARTIN, Textes religieux assyriens et babyloniens, Paris, 1900.

MARTIN, Lettres. = F. MARTIN, Lettres Néo-Babyloniennes, Paris, 1909.
MEEK, Bilingual Hymns = TH. J. MEEK, Cuneiform Bilingual Hymns, Prayers and Penetential Psalms, BA X, H. 1, Leipzig, 1913.
MEISSNER, Supplement = B. MEISSNER, Supplement zu den assyrischen Wörterbüchern, Leiden, 1898.
MORGENSTERN, Sin. = J. MORGENSTERN, The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Berlin, 1905.
MUSS-ARNOLT = W. MUSS-ARNOLT, A concise Dictionary of the Assyrian Language, Berlin, 1894—1905.
MYHRMAN, Hymns = D. W. MYHRMAN, Babylonian Hymns and Prayers Philadelphia, 1911.
OBBINK, Godsdienst = H. TH. OBBINK, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen, Groningen-DenHaag-Batavia, 1933.
OBBINK, Paradijsverhaal = H. TH. OBBINK, Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen, Utrecht, 1917.
OTTO, Sünde und Urschuld = R. OTTO, Sünde und Urschuld, München, 1932.
IR, IIR, enz. = H. RAWLINSON, Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Vol. I, II, enz., London, 1861—1884.
RM = Tablet uit de verzameling „RASSAM" van het Britsch Museum te Londen.
SCHEIL, Lois. = V. SCHEIL, Recueil de Lois Assyriennes, Paris, 1921.
SCHOLLMEYER, Šamaš = A. SCHOLLMEYER, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš, Paderborn, 1912.
SCHORR, VAB V = M. SCHORR, Urkunden des altbabylonischen Zivil— und Prozessrechts, Leipzig, 1913 (Vorderasiatische Bibliothek V).
SCHRANK, Sühnriten = W. SCHRANK, Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht, Leipzig, 1908.
STRECK, Assurbanipal = M. STRECK, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's, 3 Dln, Leipzig, 1916.
šurpu = H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion, Leipzig, 1901, p. 1—80.
THOMPSON, Devils = R. CAMPBELL THOMPSON, The Devils and Evil. Spirits of Babylonia, 2 Dln., Londen, 1903 en 1904.
THUREAU-DANGIN, Huitième Campagne = F. THUREAU-DANGIN, Une Relation de la huitième Campagne de Sargon, Paris, 1912.
THUREAU,DANGIN, Rituels acc. = F. THUREAU-DANGIN, Rituels accadiens, Paris, 1921.
utukki limnûti = THOMPSON, Devils, I.
VAT = Tablet uit de „Vorderasiatische Abteilung der Museen zu Berlin".
WALTHER, Gerichtswesen = A. WALTHER, Das altbabylonische Gerichtswesen, Leipzig, 1917.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie und anverwandte Gebiete, 1886 v.v.
ZATW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 1881 v.v.
ZIMMERN, Busspsalmen = E. ZIMMERN, Babylonische Busspsalmen, Leipzig, 1885.
ZIMMERN, Ritualtafeln = H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion, p. 81—219, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger.

HOOFDSTUK I

INLEIDING

§ 1. Zonde en schuld als godsdiensthistorische begrippen

„Hoe zou het zijn," zoo vraagt een hedendaagsch dogmaticus[1], „als een algemeene godsdienstgeschiedenis eens in plaats van onder de tot nog toe in zwang zijnde, algemeene gezichtspunten van mythe, cultus en mystiek, onder het gezichtspunt der zonde werd geschreven?"

Inderdaad zouden verrassende dingen aan het licht komen. Deze taak kan echter voorloopig nog lang niet volbracht worden, want de beschrijving van de zonde behoort stellig tot de minst grondig behandelde gedeelten van de godsdienstgeschiedenis. Dat blijkt reeds als men een enkelen blik in de algemeene handboeken van en inleidingen tot de godsdienstgeschiedenis slaat. Er zijn er, welker register vrijwel alle begrippen, die in de godsdiensthistorie ter sprake komen, vermeldt, maar het woord „zonde" niet bevat; ook daar, waar het woord „zonde" wel genoemd wordt, is de bespreking gewoonlijk uiterst beknopt.

Dat moet verwondering wekken. In ons godsdienstig leven speelt het begrip zonde een buitengewoon belangrijke rol. Wij kunnen ons ternauwernood een religieus leven denken, dat aan de begrippen zonde en schuld voorbij zou gaan. Aan de spanning tusschen zonde en genade, schuld en vergeving, ontleent het religieuze leven zijn beweging. Wanneer wij het begrip zonde met de daarmee samenhangende voorstellingen als vergeving, verlossing, verzoening, enz. wegdenken uit ons godsdienstig leven, blijft er enkel een religieus gekleurde wereldbeschouwing over, geen godsdienst meer in den eigenlijken zin des woords.

Bekend is, welk een nadruk in vrijwel alle religies, de oudere zoowel als de later ontstane, de primitieve evenzeer als de meer ontwikkelde, gelegd wordt op het juiste handelen. Wij laten buiten beschouwing, op welk terrein dit handelen zich afspeelt,

---

[1] E. Brunner, Der Mittler, Tübingen, 1927, p. 125, n. 1.

op het ritueele, het moreele, of elders; hoeveel verschil er ook over den inhoud van de religieuze verplichtingen moge bestaan, zooveel is toch wel zeker, dat elke religie haar verplichtingen meebrengt. Juist door het feit, dat dit religieuze verplichtingen zijn, krijgt de vervulling daarvan door den mensch een zeer bijzonder gewicht. Hetzelfde gewicht, maar dan in afkeurenden zin, wordt noodzakelijkerwijs gehecht aan een onjuiste handeling. Religieuze verplichting en religieuze overtreding zijn volkomen analoge, zij het ook tegengestelde, grootheden. Om een religie te leeren kennen, is dus feitelijk geen vraag belangrijker dan deze: hoe denkt men in deze sfeer over het begrip zonde? Dat is een vraag, die veel meer in het wezen van een godsdienst ingrijpt, dan eenig andere. De structuur van een religie wordt door de namen, wellicht zelfs door het aantal, der vereerde goden bij lange na niet zoo sterk beïnvloed als door de houding, die men tegenover de zonde inneemt. En anderzijds: de wezenlijke waarden in een godsdienst hebben nergens elders zulk een gelegenheid, om tot uitdrukking te komen, als in de beschouwing van de zonde.

Vanwaar dan de betrekkelijke verwaarloozing van dit begrip in de godsdienstgeschiedenis? Waarschijnlijk is dat juist een gevolg van het feit, dat zonde zulk een algemeen voorkomend begrip is. Want het spreekt, gezien de groote differentieering der religies, van zelf, dat ook het begrip zonde buitengewoon verschillend kan worden opgevat. Het wordt op de eene plaats en in de eene periode met een geheel anderen inhoud gevuld, dan elders en in een ander tijdperk. Met den inhoud der religie wisselt ook de inhoud van het begrip zonde. Het godsdienst-historisch begrip zonde is zoodoende een zuiver formeele grootheid, die niet zoo gemakkelijk te bepalen is.

Het spreekt dus van zelf, dat wanneer men met de categorieën van het eigen religieuze denken een vreemden godsdienst benaderen gaat, de zonde, die daar zulk een geheel anderen inhoud heeft als in het eigen leven, door den onderzoeker licht niet als zoodanig herkend wordt. De vroeger dikwijls in den zin van een scherpe tegenstelling toegepaste onderscheiding tusschen „ethische" en „naturalistische" religies berustte mede op de miskenning van een niet verstaan zondebegrip. Met aan het Christendom ontleende bepalingen trachtte men andere religies te benaderen; natuurlijk bleek, dat de opvatting omtrent zonde daar dik-

wijls niet overeenkwam met de Christelijke, waaruit men dan den slotsom trok, dat deze religies geen zondebesef kenden.

Dat was natuurlijk een overhaaste gevolgtrekking. Zeker is het waar, dat het Christelijk zondebegrip buiten het Christendom zelden of nooit gevonden wordt; dit beteekent echter niet, dat buiten het Christendom van geen zonde sprake zou wezen. Daartegen leggen de religieuze teksten uit den kring der buitenchristelijke religies een indrukwekkend getuigenis af. Telkens stooten wij op woorden, die wij toch niet anders dan met ons woord „zonde" kunnen weergeven. Wij moeten dus wel op zijn minst aannemen, dat men in andere sfeer en tijd iets dergelijks kende, als wat wij met het woord „zonde" bedoelen. Wel is de inhoud van het elders gebezigde woord vaak een geheel andere, dan ons woord zonde voor ons vertegenwoordigt, maar dat neemt niet weg, dat er toch een zekere, formeele, bepaaldheid is, die ons haast onwillekeurig doet spreken van zonde.

Zoodoende worden we voor de vraag gesteld: aan welke bepaling moet een woord voldoen, om door ons met „zonde" vertaald te kunnen worden?

Met andere woorden: wat is de bepaling van zonde als godsdiensthistorisch begrip?

Hier rijzen allerhand moeilijke problemen. In deze studie kunnen we daar slechts een enkel woord aan wijden. Uit het voorafgaande is reeds duidelijk, dat men het antwoord op de gestelde vraag niet vanuit de Christelijke dogmatiek geven mag. De groote theologen uit de geschiedenis der Kerk hebben verschillende treffende beschouwingen aan het wezen der zonde gewijd. Voor de godsdiensthistorie zijn deze evenzeer belangrijk als voor de dogmengeschiedenis, doch voor de eerste slechts als materiaal. Want de dogmatische bepaling van het wezen der zonde bezigt daarbij termen en begrippen, die alleen binnen de grenzen van het dogma geldig, die Christelijk zijn, en dus niet als godsdiensthistorische criteria gelden kunnen. Als bij PAULUS en LUTHER het wezen van de zonde in het ongeloof wordt gevonden[1], dan is dat een hoogst vruchtbare gedachte voor een dogmatiek, waarin het geloof als de eenig mogelijke houding van den mensch wordt gepredikt, maar een onbruikbare definitie voor de zonde binnen het

[1] Verg. OTTO, Sünde und Urschuld, p. 19.

gebied van een religie, waarin „geloof" een andersoortig begrip is.

Ook met de psychologische bepalingen van het begrip zonde moet men voorzichtig zijn. Een godsdienstpsychologie als zoodanig bestaat feitelijk niet. Er bestaat enkel een psychologisch onderzoek naar wat er leeft in een bepaalden godsdienstigen mensch, of een groep godsdienstige menschen. De meeste godsdienstpsychologen kunnen alleen met materiaal uit het Christelijk gekleurd godsdienstig leven opereeren. Ze geven de psychologie van den Christelijk-denkenden mensch. Het zondebesef analyseerende vond TJALSMA als wezenlijke kenmerken[1]: afstandsbesef, creatuur- en profaniteitsbesef, besef van eigenwilligheid en van demonisch verzet. Dat zijn ongetwijfeld in het Christelijk zondebesef constitueerende elementen. Als godsdiensthistorische criteria zijn ze echter niet ten volle bruikbaar, daar ze een te zeer specifiek Bijbelsch-Christelijken inhoud hebben. Dergelijke termen passen op het buiten-Christelijk terrein slechts onvolkomen.

[2] Om een bruikbare definitie van zonde als godsdiensthistorisch verschijnsel te vinden, zullen we naar het wezen van de religie zelf moeten vragen. De religie brengt den mensch op de een of andere wijze in aanraking met de wereld van het „gansch andere". De mensch kan tegenover deze als hoogere werkelijkheid gevoelde wereld niet onverschillig blijven, maar voelt ze als ideaal tegenover de empirische wereld en als normatief voor zijn eigen handelingen. Dit toekennen van een normatief karakter aan de wereld van het gansch andere is de oorzaak, waardoor iedere religie, van de meest primitieve af tot de hoogst ontwikkelde toe, zekere verplichtingen met zich mede brengt. Voor het voorkomen van het godsdiensthistorische verschijnsel, dat wij zonde noemen, is het van weinig belang, of deze verplichtingen in een wet geregeld zijn, dan wel alleen door het gebruik vast staan. De hoofdzaak is, dat iedere religie verplichtingen met zich mede brengt, waaraan de mensch geacht wordt zich te onderwerpen. Het feit echter, dat deze wereld tegenover de andere als een onvolkomene wordt gevoeld, vindt zijn parallel in het besef van den mensch, dat hij tegenover de vanuit de andere wereld geldende verplichtingen

[1] P. D. TJALSMA, Zondebesef en Zondeleer, Assen, z.j. (1931), p. 117.
[2] Voor het hier volgende verg. OBBINK, Godsdienst, p. 93–104.

te kort is geschoten. Dit besef noemen wij het zondebesef.

In iedere religie zal men dus, zij het dan ook in voor ons moeilijk te herkennen vormen, het verschijnsel zonde zien optreden. Zonde is als het ware het complement van religie, het menschelijk tegenspel tegen het goddelijk spel. Godsdiensthistorisch gezien is zonde dus niet alleen of in de eerste plaats het bedrijven van een zedelijk afkeurenswaardige daad, maar veeleer een handeling of toestand, die indruischt tegen de religieuze verplichtingen. Vanuit de religie wordt dus de inhoud van hetgeen als zondig wordt gevoeld, bepaald. Er zijn geen met name te noemen handelingen of toestanden aan te wijzen, die qua tales in alle religies als zondig gelden, maar door de houding, die men in een bepaalden religieuzen kring tegenover sommige daden en toestanden aanneemt, worden deze als zondig gekenmerkt. Als in een religieuze gemeenschap een daad als religieus ontoelaatbaar wordt gevoeld, dan moet het bedrijven van die daad als een zonde gelden, niet alleen voor dien kring, maar ook voor den godsdiensthistoricus, wien het niet te doen is om de kennis, wat „zonde" toch eigenlijk, in metafysischen zin, is, maar enkel interesseert, welken inhoud het zondebesef van de leden eener bepaalde religieuze gemeenschap heeft.

Ook hier geldt dus, dat „de mensch de maat van alle dingen" is, waarbij men echter een tweetal beperkingen niet uit het oog mag verliezen. De eerste is, dat niet de afzonderlijke mensch, maar de gemeenschap, waarin hij leeft, uitmaakt, wat als verplichting gelden zal. De tweede is, dat deze gemeenschap dit niet willekeurig uitmaakt, maar zelf daarbij geleid wordt door het geheele complex van religieuze gevoelswaarden, onder welker beslag ze leeft. Zoo komt de mensch althans voor zijn gevoel toch voor objectieve grootheden te staan.

De religie bepaalt wat zonde is. Derhalve hangt de aard van het zondebesef ten nauwste samen met de structuur van de religie. In een godsdienst, waarvoor de cultus het een en al is, zal zonde zijn het begaan van cultische fouten of het geheel en al verwaarloozen van cultische verplichtingen. Waar taboe-regels het leven beheerschen, is de gewilde of onwillekeurige schending dier regels zonde. Als in een godsdienst het geloof een centrale plaats inneemt, is het wezen der zonde daar ongeloof.

De belangrijke waarde, ook voor de godsdienstgeschiedenis,

van de dogmatische begripsbepaling van zonde ligt hierin, dat wij in de uitspraken der groote Christelijke denkers duidelijk deze wisselwerking tusschen religie en zonde waarnemen kunnen[1]. De psychologische onderzoekingen naar het wezen van het zondebesef geven gelegenheid tot het maken van dezelfde opmerking. „Tegenover den Gekruisigde worden wij, persoonlijk en gemeenschappelijk, ons onze zonde het scherpst bewust," zoo bepaalt de Christelijke godsdienstpsychologie[2]. De reden waarom is duidelijk: de Gekruisigde is in de Christelijke religie de hoogste waarde, in zekeren zin zelf de samenvatting van alles wat men Christendom zou kunnen noemen.

Zoo kunnen we zonde dus karakteriseeren als de tegenwaarde tegen — en binnen het gebied van — iedere religie afzonderlijk, een tegenwaarde, waar de mensch in betrokken is[3]. Zij hoorde er niet te zijn, maar ze is er, en haar bestaan werkt even noodlottig, als de religie zelf tot heil strekt. De wereld van het „gansch andere", aan welker normen de zondigende mensch niet voldoet, reageert op de overtreding van de door haar gestelde wetten. Die reactie wordt als een natuurlijke gevoeld, als een rechtmatige gedacht, m.a.w. de zonde is een daad, die gevolgen heeft. Wie gezondigd heeft, die heeft de wereld der onzienlijke dingen te kort gedaan. Hij staat er bij in de schuld. Schuld is zoodoende iets, wat in onmiddellijk verband met zonde staat.

Aan het gebruik van dit woord zijn echter moeilijkheden verbonden. Het Christelijke spraakgebruik bezigt het woord schuld menigmaal om aan te duiden, dat de mensch die zondigde verantwoordelijk is voor zijn daden, omdat hij ook anders had kunnen handelen. Schuld in de Christelijke dogmatiek duidt aan, dat de mensch willens en wetens zondigde. Er kan ook een andere beteekenis aan dit woord gehecht worden, nl. die van een schuld-last, welke, ten gevolge van eigen of anderer zonde, op een mensch rust. De mensch die zondigde, richtte „schade" aan en heeft te verwachten, dat die schade op hem verhaald zal worden. Het eerste gebruik van het woord schuld duidt een ver-

---

[1] Zie b.v. het citaat uit Luther in Otto, Sünde und Urschuld, p. 11.

[2] Tjalsma, t.a.p., p. 75.

[3] Verg. Otto, Sünde und Urschuld, p. 1: „Sünde ist zunächts zu bestimmen als der Widerwert zu dem Wert des Heiligen... ein Gegenteil von etwas, das schlechthin sein sollte."

zwarende omstandigheid, het laatste het resultaat van een zonde aan. Het eerste draagt een meer subjectief, het tweede een meer objectief karakter.

In deze studie willen wij het objectief resultaat van de zonde, een te verhalen schade, schuld blijven noemen[1]. Waar wij willen aanduiden, dat de mensch die zondigde geacht wordt in vrijheid en door een bewuste keuze aldus gehandeld te hebben, daar zullen wij van verantwoordelijkheid spreken. Het spreekt van zelf, dat deze beide elementen elkander niet behoeven uit te sluiten; dikwijls treft men ze naast elkander aan.

§ 2. Zonde bij de Babyloniërs

Gezien de in de voorafgaande paragraaf aangeduide overwegingen spreekt het haast van zelf, dat wij ook in de Babylonische religie termen zullen aantreffen, die we het best met ons woord „zonde" weergeven. Bij een onderzoek van de Babylonische religieuze literatuur blijkt ons weldra, dat iets als wij met „zonde" bedoelen, een den Babyloniër zeer goed bekend verschijnsel moet zijn geweest; telkens stooten wij op woorden, die wij niet anders dan met „zonde" vertalen kunnen, die duidelijk het karakter van een „Widerwert zu dem Wert des Heiligen"[2] dragen. Het is dan ook zeer begrijpelijk, dat aan „de zonde in de Babylonische literatuur" reeds verscheidene monografieën gewijd zijn[3].

---

[1] Dus ongeveer in de beteekenis van het Engelsche debt tegenover guilt.

[2] Otto, Sünde und Urschuld, p. 1.

[3] Hier noemen we:

J. Morgenstern, The doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Berlin, 1905.

J. Slabý, Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien-Assyrien, Biblische Zeitschrift, 1910, p. 236–247, 339–350.

A. H. Edelkoort, Het Zondebesef in de Babylonische Boetepsalmen, Utrecht, 1918.

Ch. F. Jean, Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza-Paris, 1925.

Van belang zijn ook: het artikel Sin (Babylonian) door

S. Langdon in de Encyclopedia of Religions and Ethics, Vol. 11, p. 531–533 (1920),

en het hoofdstuk XIV, Il peccato, in G. Furlani, La Religione Babylonese e Assira, Bologna, 1929, p. 319–326.

Dikwijls ook heeft men het Babylonische zondebesef met het Bijbelsche vergeleken[1]. De vergelijking lag zeer voor de hand. Men heeft te doen met uit ongeveer den zelfden tijd dateerende teksten, die ten deele zelfs etymologisch verwante termen (die van de stam *ḫ-ṭ-'*) bezigen. Van den aanvang van de beoefening der Assyriologie heeft men gaarne „Babel en Bijbel" naast of tegenover elkander geplaatst. Een dergelijke vergelijking kan verhelderend werken; ze kan, naast het gemeenschappelijke, ook het eigene van de beide met elkander vergeleken grootheden in het licht stellen.

Er is echter tevens gevaar aan verbonden. De kans is groot, dat men Bijbelsch-Christelijke ideeën indraagt in een milieu, waar, bij gelijke terminologie, toch geheel andere voorstellingscomplexen gelden, en zoodoende diepere, althans andere, gedachten achter bepaalde termen zoekt, dan erin werkelijkheid achter schuilen. Even groot is de kans aan den anderen kant, dat men onbillijk wordt tegen het Babylonisch materiaal en, omdat het diepe zondebesef van Israels psalmen en profeten hier ontbreekt, den Babyloniër alle besef van zonde ontzegt. Een billijke, juiste beoordeeling van de in een religie aanwezige waarden eischt allereerst een nauwkeurige bestudeering van die religie zelf, waarbij het uitgangspunt niet buiten, doch in die religie behoort gekozen te worden.

Nu is de Babylonische religie een zeer samengestelde grootheid. Haar geschiedenis, in zooverre we daar iets van kunnen naspeuren, omvat zeker dertig eeuwen. In die drieduizend jaar is ongetwijfeld menige verandering aangebracht, menige nieuwe voorstelling opgekomen. Wat in het oudste stadium in kiem voorhanden was, ontwikkelt zich later tot op den voorgrond tredende trekken; andere voorstellingen daarentegen atrofieeren en verdwijnen. Wij weten van goden, die in het oude pantheon niet voorkwamen en wier opkomst in historischen tijd valt[2]. Wij hooren van andere goden, wier cultus langzamerhand verwaar-

---

[1] Zie b.v.:
J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig, 1903.
H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden, Leipzig, 1910, p. 226–228, verg. p. 260–265.

[2] Een bekend voorbeeld is de opkomst van den hoofdgod van Babel, Marduk.

loosd wordt, doch soms in een soort van renaissance weer nieuwe belangstelling ondervindt[1]. Weer andere goden krijgen in verloop van tijd een geheel nieuw karakter[2]. Maar wanneer we enkel dit soort van verschijnselen gaan registreeren, blijven we toch wel heel sterk aan den buitenkant van de Babylonische religie staan. Zoeken we naar wat er aan gedachten en gevoelens in de bewoners van de vlakte van Eufraat en Tigris leefde, dan komen we voor veel grootere moeilijkheden te staan. Als men meent, dat de geschiedenis van een godsdienst gevormd wordt door de beschrijving van de achtereenvolgende in het verloop van den tijd gebezigde godennamen, dan is het ongetwijfeld mogelijk, een vrijwel aaneengeschakeld verhaal van de ontwikkeling der Babylonische religie op te stellen. Wie echter naar de dieper liggende, geestelijke factoren, naar de gevoelswaarden in deze religie en naar hun geschiedenis zoekt, die zal zich telkens voor onoverkomelijke moeilijkheden geplaatst zien door het feit, dat de overgroote meerderheid der Babylonische religieuze literatuur ongedateerd is en vermoedelijk wel steeds ondateerbaar zal blijven. Ook de inhoud van de ons overgeleverde tabletten geeft geen houvast voor hun dateering, en slechte ervaringen bij andere religies houden ons er van af, op grond van een vooruitvastgestelde ontwikkelingsgang de historie te reconstrueeren. Juist de Babylonische cultuur biedt herhaaldelijk het schouwspel van een renaissance, van een bewust teruggrijpen op het oude. Het „gebedenboek van Assurbanipal", de verzameling *niš ḳâti*, is daar een typisch voorbeeld van[3].

Wij zullen er dus wel in moeten berusten, dat een wezenlijke geschiedenis der Babylonische religieuze gedachtenwereld bij den huidigen stand onzer wetenschap niet te geven is, en zien ons gedwongen, om de Babylonische religie als een geheel te beschouwen. Wij willen trachten de plaats van de zonde in dat geheel te bepalen, daarbij afziende van de mogelijkheid, dat deze plaats niet in alle tijdperken dezelfde is geweest.

Zooveel is toch wel zeker, dat in Babylonië geen profeten,

[1] Zoo herleefde in het laatste stadium der Babylonische religie de cultus van den oud-Sumerischen god des hemels, Anu, in Uruk.

[2] Assur, oorspronkelijk de „*ba'al*" van de stad Assur, vereenigt ten slotte vrijwel alle goddelijke eigenschappen in zich.

[3] Zoo B. Meissner, Die babylonisch-assyrische Literatur, Wildpark-Potsdam, 1928, p. 37.

religieuze vernieuwers, gelijk als in Israël, Egypte of Perzië opgetreden zijn. Daarmee hangt samen, dat de geheele religieuze literatuur anoniem is. Markante persoonlijkheden, die hun stempel op de godsdienstige beweging van hun tijd zetten, ontbraken hier klaarblijkelijk. Zoodoende ontbreekt in Babel de belangrijkste factor, die in de geestesgeschiedenis optreden kan, het „Reinentsprungene", en zijn we des te meer gerechtigd om den Babylonisch-Assyrischen godsdienst als een geheel op te vatten.

Zoo goed als de religie moet dan ook haar tegenspel, de zonde als een geheel beschouwd worden. De mogelijkheid, dat het zondebesef ook nog in historischen tijd ingrijpende wijzigingen heeft ondergaan, moet altijd opengehouden worden, doch het ware een onbegonnen werk, te trachten een geschiedenis daarvan te geven. Wij kunnen op het oogenblik nog niet wat naast elkander aanwezig was van hetgeen op elkander volgde onderscheiden. Zooals bij de projectie van een lichaam op een plat vlak kruisende lijnen tot snijdende worden, zoo zal door de onmogelijkheid van een betrouwbaar historisch perspectief de schildering van het zondebesef soms een onklaren, wellicht innerlijk tegenstrijdigen indruk maken.

Zoo staat reeds vooraf vast, dat wij bij ons onderzoek naar het zondebesef, zooals we dat door de gebezigde termen leeren kennen, een samengesteld tafreel te aanschouwen zullen krijgen. Men verwachte niet, dat alle elementen daarin volkomen met elkander in harmonie zullen zijn. Zelfs in één tijd, in één kring, in één persoon kunnen nog schijnbaar onvereenigbare elementen vereenigd zijn. Hoeveel te meer zal dat het geval zijn in een zoo complexe grootheid als de Babylonische religie met haar dertig eeuwen geschiedenis, waarbij nog in het bijzonder er op gewezen moet worden, dat wat wij als tegenstrijdig zien, menigmaal in een minder door onze logica beheerschten gedachtenkring in het geheel niet als onvereenigbaar wordt gevoeld! Dat is ook de reden, waarom wij in deze studie liever van zondebesef dan van zondebewustzijn zullen spreken. Een zonde-bewustzijn veronderstelt een meer reflecteerend denken over het verschijnsel der zonde; in het woord besef ligt al opgesloten, dat we te doen hebben met een meer onmiddellijke, gevoelsmatige reactie. Van een wezenlijke, om zoo te zeggen theologische, verwerking van de in het feit der zonde gegeven grondslagen voor een religieuze anthro-

pologie is in Babel geen sprake geweest. Ons onderzoek betreft dus meer gevoelens dan gedachten.

§ 3. Doel en methode dezer studie

Het doel, dat in het hier volgend onderzoek nagestreefd is, is zeer beperkt. Voorwerp van onze studie zullen enkel zijn de verschillende termini, waarmede de Babyloniër een gedachte uitdrukte, die wij niet goed anders dan met ons woord zonde kunnen weergeven. Wij willen nagaan, welke voorstellingen met deze termini verbonden werden, welke ontwikkeling in beteekenis opgemerkt kan worden, en wat de uitkomsten van ons onderzoek voor onze kennis van het Babylonisch zondebesef en in het algemeen van het religieuze leven in het Tweestroomenland kunnen beteekenen. Het spreekt van zelf, dat bij zulk een nauw omschreven doel lang niet alles, wat in verband met het Babylonisch zondebesef op te merken valt, ter sprake gebracht kan worden. Dat zou ook overbodig zijn. In de voorafgaande paragraaf hadden wij reeds de gelegenheid, op verschillende monografieën over „zonde bij de Babyloniërs" te wijzen[1]. De termen daarentegen hebben, voor zoover mij bekend is, nooit het onderwerp van een afzonderlijk onderzoek uitgemaakt. Wel heeft Edelkoort er in zijn dissertatie over het zondebesef in de Babylonische Boetepsalmen eenige bladzijden aan gewijd, maar doordat zijn materiaal tot de Boetepsalmen beperkt bleef, moest zijn overigens zoo baanbrekende arbeid op dit punt het wat teleurstellende resultaat opleveren, dat de termen promiscue gebruikt werden en er dus weinig voor onze kennis van het zondebesef uit te halen viel.[2] Langdon maakte in zijn boven aangehaald artikel in de Encyclopaedia of Religions and Ethics enkele opmerkingen, doch de beperkte ruimte die voor een dergelijk artikel beschikbaar is, stond niet toe deze nader met bewijsplaatsen te voorzien[3]. Op verschillende punten verschillen de uitkomsten van ons onderzoek aanmerkelijk van die van Langdon. Aan de opmerkingen van Langdon hebben Jean[4] en Furlani[5] weinig nieuws toe-

[1] Zie boven, p. 7.
[2] Edelkoort, Zondebesef, p. 53–59.
[3] ERE, vol. 11, p. 531–533.
[4] Jean, Péché, p. 28, 29.
[5] Furlani, Religione, II, p. 319–326.

gevoegd. Er is dus wel eenige aanleiding, om een onderzoek speciaal aan de termen te wijden.

Ons hoofdterrein zal daarbij het woordgebruik in de religieuze literatuur zijn. Het uitgangspunt wordt door ons dus niet in de etymologie der te onderzoeken woorden gekozen. Natuurlijk mag de afleiding der woorden, voor zoover als ze ons bekend is, niet geheel verwaarloosd worden; het is een gegeven, maar niet het eenige, zelfs niet het belangrijkste. De oorspronkelijke beteekenis van een woord of uitdrukking beslist immers in het geheel niet over het actueel gebruik van een term. Verba valent usu: dat geldt wel in zeer bijzondere mate van het religieuze woordgebruik. De godsdienstige taal is altijd vol beelden en overdrachtelijk gebezigde uitdrukkingen. Bovendien hebben de verschillende termen een lange geschiedenis achter zich. De etymologische beteekenis zou, gesteld dat ze met zekerheid te bepalen was, ons alleen de alleroudste, in voorhistorische tijden geldende begripsbepaling kunnen schenken, maar van de latere ontwikkeling vertelt ze ons niets. Of een term in den loop der tijden een geheel nieuwen inhoud heeft gekregen, kan aan de hand der etymologie niet worden uitgemaakt.

Wij gaan dus als regel niet van een dikwerf slechts hypothetische etymologie, doch zoo veel als mogelijk is van het actueele woordgebruik uit. Wij willen de termen nemen zooals ze er zijn. Daar wij met religieuze termen te doen hebben, zullen we onze aandacht in hoofdzaak op de religieuze literatuur richten. Wat zonde eigenlijk in het leven van den Babyloniër beteekende, moet men zoeken in die geschriften, waarin de mensch zich in de tegenwoordigheid van goddelijke machten weet geplaatst, en niet, althans niet in de eerste plaats, daar, waar een mensch zich enkel onder menschen bevindt. De vindplaatsen voor ons onderzoek zijn dus hymnen, gebeden, ook ritueele voorschriften en religieuze epen. De briefliteratuur brengt ons soms op het spoor van een in het spraakgebruik voorkomende uitdrukking, die we in meer officieele schrifturen niet aantreffen. De historisch-politieke en de juridische teksten daarentegen mogen niet als eersterangsbronnen gelden. Door een overwegend gewicht te hechten aan de gegevens van de Assyrische koningsinscripties is men vroeger tot de, tegenover het getuigenis der religieuze teksten zelf onjuist gebleken, meening gekomen, dat de grondgedachte, die achter de

verschillende uitdrukkingen voor zonde schuilde, steeds die van opstand was[1]. Inderdaad worden, zooals we zullen zien, verscheidene termini voor zonde in de koningsinschriften als aanduiding voor opstand gebruikt. Dit is echter een afgeleide beteekenis en geenszins de oorspronkelijke, waarnaar men zocht. Tot even averechtsche resultaten komt men, als men, om den inhoud van het begrip zonde te bepalen, alles wat in den codex van HAMMURABI of andere wetsverzamelingen verboden is gaat opsommen, alsof wet, moraal en religieuze waardeoordeelen altijd en overal elkander volkomen dekten[2]. Het spreekt van zelf, dat de godsdienst, dien men zoodoende construeert, er een van vervelende en vrij onnoozele braafheid is. De religieuze ethiek wordt pas daar interessant, waar ze van de juridische verplichting afwijkt of met de moraal in botsing komt. Waar echte, levenskrachtige religie is, daar zal deze zich er nooit in schikken, zich door de burgerlijke wet te laten voorschrijven, wat ze als zonde moet brandmerken. Er is van alles bij de wetten van den staat verboden, dat zelfs door den Christen niet als zonde wordt gevoeld, terwijl het Christendom toch zoozeer „ethisch" is georienteerd, dat de religie er telkens weer in het gedrang dreigt te komen. En omgekeerd zal de geloovige allerlei dingen als zondig nalaten, die geen staatswet, ja dikwijls ook geen moraal, hem zou verbieden.

Het komt er voor ons ook niet zoozeer op aan, te weten, welke bepaalde handelingen zondig waren, als wel om de gevoelswaarden, welke de Babyloniër met zijn termen voor zonde verbond, na te voelen. Daartoe zullen we eerst de afzonderlijke termen beschouwen, waarbij we achtereenvolgens zullen vragen naar de verschillende beteekenissen op religieus terrein[3], dan een enkele opmerking over het voorkomen in andersoortige literatuur zullen maken, daarna eventueele met den besproken term correspondeerende uitdrukkingen voor het verzoenen van de zonde zullen

---

[1] Zoo b.v. HEHN, Sünde, p. 11; DHORME, Religion, p. 232.

[2] Zoo JEAN, Péché, p. 105–117.

[3] De grens tusschen de verschillende beteekenissen van een Babylonischen term is veelal niet scherp te trekken; de beteekenissen vloeien in elkander over, zoodat men menigmaal niet met zekerheid uitmaken kan, welke beteekenis een bepaalde term op een bepaalde plaats heeft. De in deze studie gegeven vertalingen zijn dan ook niet anders dan pogingen, om den gevoelsstroom een oogenblik tot begrippen te doen stollen. Adequaat zijn ze niet.

vermelden, en eindelijk ook de etymologie van den behandelden term aan een onderzoek zullen onderwerpen. Vervolgens zullen we het woordgebruik in het algemeen bestudeeren en nagaan, in hoeverre de gevonden uitdrukkingen promiscue gebruikt worden. In een slothoofdstuk willen we de conclusies, waartoe onze uitkomsten in de voorafgaande hoofdstukken geleid hebben, vereenigen en nagaan, wat dit alles ons op het gebied van de zonde en, ruimer, van de geheele Babylonische religie te zeggen heeft.

HOOFDSTUK II

DE TERMEN

§ 1. ikkibu

Het woord *ikkibu* (Sumerisch aequivalent: *niggig*) wordt in de meest verschillende relaties gebruikt. Het is dan ook zeer begrijpelijk, dat men zeer uiteenloopende verklaringen van dezen term heeft voorgesteld[1]. In de laatste jaren zijn eenige teksten gepubliceerd, waarin een bepaald gebruik van *ikkibu* op den voorgrond treedt, en die wij als uitgangspunt voor ons onderzoek naar de beteekenis van dit woord zullen bezigen.

In de eerste plaats valt hier te noemen een beschrijving van de riten, die bij het vervaardigen van de in den cultus van Anu gebruikte pauken in acht genomen moesten worden[2]. Aan het slot van dezen tekst lezen wij het volgende[3]: *nêpêša annâ ša teppuš tarbû immar aḫû lâ mâr bêl parṣi ul immar ûmêšu likrû mûdû ana mûdû likallim lâ mûdû ul immar ina ikkibî* ^{ilu} *ani* ^{ilu} *enlil û* ^{ilu} *ea ilâni rabûti*, „Deze riten, die ge zult uitvoeren, zal de noviet aanschouwen; de vreemde, geen zoon van een ingewijde, zal ze niet aanschouwen; zijn dagen zullen (anders) verkort worden. De „wetende" toone ze den „wetende"[4]! De niet-„wetende" zal ze niet aanschouwen. Onder de *ikkibu*'s van Anu, Enlil en Ea, de groote goden, [zijn ze te rekenen]." De bedoeling is duidelijk: deze riten zijn *ikkibu*'s, geheime handelingen, waar het profanum vulgus niet bij tegenwoordig mag zijn. De goden Anu, Enlil en Ea zijn de garanten van deze heilige geheimhouding, en wie deze geheimen aan de openbaarheid prijs geeft, stelt zich bloot aan de wraak dezer goden.

Teksten uit Assur[5] hebben menigmaal een dergelijk onder-

[1] Over *ikkibu* zie o.a.: Zimmern, Busspsalmen, p. 67; dez., KAT^3, p. 611. Delitzsch, Ass. Wörterbuch, p. 376–378; dez. HWB, p. 52*a*, 718*a*. Jensen, KB VI, 1, p. 374–375. Hehn, Sünde, p. 14. Frank, Studien, p. 138 e.v. Edelkoort, Zondebesef, p. 55 e.v.

[2] Thureau Dangin, Rituels Accadiens, nr. 1.

[3] Col. III, r. 29 e.vv.

[4] De „wetende" is de ingewijde, de myste.

[5] Verschillende hiervan zijn in transscriptie en vertaling gepubliceerd door E. Ebeling in Tod und Leben.

schrift. Zoo eindigt er een met de woorden[1]: *piristu ilâni rabûti mûdû mûdâ likallim lâ mûdû ai êmur ikkib ilâni rabûti*, „Geheim der groote goden. De „wetende" toone het den „wetende"! De niet-„wetende" zie ze niet! *ikkib* der groote goden (is het)." *ikkib*, resp. *ikkibi*, slaat, strikt genomen, niet terug op een uit de gebezigde werkwoorden te halen infinitief (zoodat het zien, of laten zien een *ikkibu* zou zijn), doch op *piristu*, resp. *nêpêša*. Het geheim is zelf een *ikkibu*. Met de vertaling „gruwel"[2]) komt men derhalve hier niet uit. De tekst, waarvan de aangehaalde woorden het slot vormen, is een commentaar op verschillende gebruiken bij het Nieuwjaarsfeest. De inhoud van dien tekst, een allegorisch-mystische interpretatie van de oude riten, gold als een soort van geheime leer, die voor het gewone volk verborgen gehouden moest worden. De groote goden worden als garanten van de verplichting tot geheimhouding genoemd[3].

Ook menschen kunnen *ikkibu* zijn. In de Ira-mythe wordt tot Ira gezegd[4]:

> *ša ṣâbê kidinni ikkib ^{ilu} anim û ^{ilu} dagan*
> *kakkêšunu tazaḳip*,
> „Der clienten, *ikkib* van Anu en Dagan,
> wapenen richtet gij op."

Clienten[5] zijn mannen, die onder de bijzondere hoede (*kidinnu*) van de goden staan. Dezelfde gedachte wordt hier door het woord *ikkibu* aangeduid. Deze mannen zijn onaantastbaar, zijn Anu en Dagan gewijd, en staan onder hun bescherming.

Onwillekeurig dringt zich aan ons, als we naar een woord, dat als weergave van *ikkibu* in een dergelijk verband zou kunnen dienen, zoeken, de uitdrukking „TABOE" der Polynesiërs op[6]. Wat taboe is, is aan profaan gebruik onttrokken. Het is heilig, in den primitieven zin van het woord, welke zoowel het heilige

---

[1] EBELING, Tod und Leben, nr. 7, rev. 26, 27.

[2] Zoo EBELING, Tod und Leben, p. 37.

[3] Een dergelijke slotclausule vindt men o.a. ook in ZIMMERN, Ritualtafeln, nr. 45; K 7628; VAT 9946.

[4] JENSEN, KB VI, 1, p. 60, r. 25, 26; EBELING, Era, p. 28, r. 47 e.v.

[5] Voor de vertaling „clienten" verg. THUREAU-DANGIN, Rituels Accadiens, p. 144.

[6] Zoo JENSEN (KB VI, 1, p. 375), BEZOLD (Glossar, p. 62 b), JASTROW (Religion, II, p. 102, n. 5), STRECK (Assurbanipal II, p. 385, n. 8).

in onzen zin als het onreine omvat[1]. Een gewoon mensch, die als zoodanig geen taboedrager is, heeft zich van al wat naar taboe zweemt te onthouden, anders „worden zijn dagen verkort". Menigmaal worden de goden als garanten van het taboe beschouwd[2].

Zeer goed past de beteekenis „taboe" in den bekenden Enmeduranki-tekst[3]. Nadat opgesomd is, welke dingen iemand ongeschikt maken voor het ambt van *bârû*, waarzeggend priester, gaat de tekst aldus verder[4]:

tâmît piristi ul ipattûšu ^{isu}*erîna narâm ilâni rabûti ḳâtâšu* [*ul ušatmiḫu*[5]] *ikkib* ^{ilu} *nabu û* ^{ilu} *marduk* [*ul ukallimušu*[5]],

„De geheime spreuk openbaart men hem niet; de ceder, bemind door de groote goden [doet men] zijn handen [niet vatten], het taboe van Nebo en Marduk [laat men hem niet aanschouwen][6]".

Zoo valt ook KAR nr. 307 obv. 29[7] te verklaren. In de voorafgaande regels (24–28) wordt geschilderd, hoe Ninurta op zijn wagen in triomf wederkeert, na Enmešarra verslagen te hebben. Dan volgt: „De drempel van het huis van Enmešarra heeft hij aan den wand gebonden. Het vet van het vel is het taboe (*ikkibu*) van Enmešarra." Dat vel werd blijkbaar openlijk vertoond. Daarmede werd duidelijk bewezen, dat Enmešarra totaal verslagen was. Hij bleek immers niet meer in staat, om zijn taboe te vrijwaren voor de blikken van niet-ingewijden, of deze voor het aanschouwen van zijn taboe te straffen.

Als een taboe komt vet ook voor in de Lamastu-teksten[8]. Naast andere spijzen wordt aan een demon ook aangeboden[9]: *lubbutu*

---

[1] Verg. Obbink, Godsdienst, p. 38.

[2] Verg. beneden, p. 80, n. 1.

[3] Zimmern, Ritualtafeln, nr. 24.

[4] r. 38–40.

[5] Aanvullingen van mij.

[6] Als een uitvloeisel van de sacrale opvatting van het koningschap moet beschouwd worden het feit, dat Esarhaddon zich zelf noemt *mukil ikkib ilubêl ilusin ilušamaš iluhadad*, „houdende het taboe van Bêl, enz.". (Meissner en Rost, Die Bauinschriften Asarhaddons, BA, 1898, p. 230). Hetzelfde ook bij Streck, Assurbanipal, II, p. 385.

[7] Verg. Ebeling, Tod und Leben, p. 28–37.

[8] Lamastu (waaruit Lamassu) is euphemisme („Beschermgodin") voor de demon, verg. ZA, 1925, p. 108 (Ungnad) en 1926, p. 218, n. 2 (Landsberger en Bauer).

[9] Lamastu, II, col. I, r. 13.

šaman šâḫê ikkibki, „een mengsel van zwijnenvet, uw taboe". De aangesproken persoon is de vrouwlijke demon Lamastu. Op een andere plaats[1] wordt het hart van een jong zwijn in den mond van een beeld, dat Lamastu voorstelt, gestoken. De bedoeling is, dat Lamastu zich daarmede, evenals met de brooden en het bronwater[2], zal voeden. Het zwijn is een taboe van Lamastu, is haar heilig; zwijnenvet komt haar dus toe als de haar het meest geeigende spijze.

Wat echter een godheid — booze of goede maakt hier geen verschil — toekomt, moet haar deel blijven. Alle leeken moeten zich onthouden van wat *ikkibu* van de goddelijke macht is. Met een priester staat het natuurlijk anders. De priester in functie is representant van de godheid, zoo niet de godheid zelf. Vandaar dat wat voor den eenen mensch *ikkibu* is, voor een ander geoorloofde spijze zijn kan. Evenzeer is het mogelijk, dat in bepaalde gevallen een anders heel „gewone" spijze taboe is. Zoo heet het b.v.[3]: *karâšu ikkibu lâ ikkal*, „prei is taboe; hij moet het niet eten".

Thans wordt de uitdrukking *ikkibu akâlu*, „een taboe eten", duidelijk. Het eten is wel een van de noodlottigste wijzen, waarop men de taboeregels overtreden kan. Wie iets eet, maakt dat volgens antieke beschouwing tot een deel van zichzelf, van zijn eigen wezen. Wie een taboe eet, die „eet en drinkt zichzelven een oordeel". De uitdrukking *ikkibu akâlu* kreeg zoodoende de beteekenis van „een oordeel over zich heen halen", „de goddelijke machten te kort doen", en tenslotte, nog algemeener, die van „zondigen". Die laatste beteekenis is verreweg de meest voorkomende, maar dikwijls kan men twijfelen bij de keuze tusschen de speciale en de algemeene beteekenis. Zoo kan men den volgenden regel[4]:

ikkib ilišu îkulu *ikkib ištaršu îkulu*

even goed weergeven met:

„Heeft hij een taboe van zijn god gegeten, een taboe van zijn godin gegeten?"

als met:

„Heeft hij tegen zijn god gezondigd, tegen zijn godin gezondigd?"

---

[1] Lamastu, I, col. I, r. 26.
[2] Lamastu, I, col. I, r. 23, 24.
[3] Ebeling, Tod und Leben, p. 56, r. 30.
[4] *šurpu* II, 5.

Toen de uitdrukking *ikkibu akâlu* verbleekt was tot een algemeenen term voor „zonde doen", kon *akâlu* vervangen worden door een vorm van het werkwoord *epêšu*, „doen"[1]. In overeenstemming hiermede vinden we in het Sumerisch naast *niggigga ku* ook *niggigga ag*, „een ikkibu doen", „zondigen". Voor de beteekenis maakt het weinig verschil, of *akâlu*, dan wel *epêšu* wordt gebezigd. In eenzelfde passage[2] wordt het Sumerische *aggig* (eme-sal voor *niggig*) *ne-aga-a* nu eens weergegeven met *ikkiba etakal*, dan weer met *ikkiba etepuš*. Het spreekt van zelf, dat waar we de uitdrukking *ikkibu epêšu* vinden, we wel zeker mogen zijn, dat de beteekenis hier die van zondigen in het algemeen is.

ikkibu afzonderlijk, buiten de verbinding met *akâlu* of *epêšu*, kan gebruikt worden als een aanduiding van het taboe, dat op iemand, die de taboe-regels overtreden heeft, komt te liggen, en is, zoo gebruikt, vrijwel gelijk in beteekenis aan *mâmît*, ban[3]. Dat blijkt ten duidelijkste uit een regel als de volgende[4]:

mâmâtišu liddaḳî ikkibušu liddippiru,

„Zijn bannen mogen verwijderd, zijn taboes verjaagd worden."

Of uit de hier volgende bede[5]:

ina ṣît pîkunu ša lâ inninnû ikkibakunu puṭira,

„Ontbindt door de onveranderlijke uitspraak van uw mond uw (= het door u opgelegde) taboe."

Een taboe kan onverwacht op iemand vallen: *ikkibu imḫuranni*[6], „een taboe is mij ontmoet". Het gevolg, beter gezegd wellicht de openbaring, ervan is gewoonlijk hetzelfde verschijnsel als waarmede zich een ban manifesteert, namelijk ziekte. In een helaas zeer fragmentarischen tekst wordt *ikkibu* naar het schijnt in een adem met ziekte en jammer genoemd[7].

---

[1] Men vindt behalve den eersten vorm ook 1^2.

[2] Langdon, Babylonian Liturgies, nr. CLXXXIV (= ASKT, nr. 17), obv. 6–10.

[3] Het woord *mâmît* vertaal ik in deze geheele studie voortdurend met ban. Een volkomen juiste vertaling is dat natuurlijk evenmin als eenige andere. *mâmît* (van het werkwoord *emû*, spreken) is eigenlijk de vloek, en de zelfvervloeking of eed; dan ook elke toestand van gebondenheid door een raadselachtige macht.

[4] KAR, nr. 67, rev. 28.

[5] KAR, nr. 25, II, 23.

[6] Myhrman, Hymns, nr. 14, obv. 2.

[7] King, Magic, nr. 12, r. 49–52.

Waar *ikkibu epêšu* de algemeene beteekenis van „zonde doen" gekregen had, daar was het niet verwonderlijk, dat *ikkibu* zelf tot een term voor zonde werd. Zoo vinden we het in een reeks van termen voor zonde opgenomen[1]. Buiten de verbinding met *epêšu* komt *ikkibu* echter niet vaak in de beteekenis zonde voor. Sanherib vertelt[2]: *âṣê abulli âlišu utirra ikkibuš*. Wellicht moet dat weergegeven worden met: „Aan hen, die de poort van zijn stad uitgingen, vergold ik zijn misdaad." Er zijn echter nog verscheidene andere vertalingen mogelijk[3].

Bij wijze van (naar het schijnt schertsend bedoelde) vloek is *ikkibu* gebruikt in een brief van een man aan zijn vrouw[4]: *ikkibi ša ilâni minamma ṭêmukunu ul ašmê*: „Bij al wat den goden heilig is, waarom krijg ik geen bericht van u?"[6]

Over de etymologie van *ikkibu* zijn de meest verschillende vermoedens geuit[6]. Wanneer we naar een afleiding uit het Semitisch taaleigen zoeken willen, komt als stam de wortel *n-ḳ-b* het meest in aanmerking. In alle Semitische talen beteekenen de daarvan afgeleide werkwoorden „doorboren". In het Hebreeuwsch krijgt dit woord de bijzondere nuance van „door stippeling kenteekenen, nauwkeurig bepalen"[7]. Het participium passivum duidt de mannen van naam, de voornaamsten, aan, evenals het Arabische *naḳîb*. Een *ikkibu* zou dan eigenlijk iets, wat speciaal aangeduid was, iets buitengewoons, beteekenen. Het is wel buitengewoon verleidelijk, dit woord zoo te verklaren, daar ook het Polynesische woord taboe eigenlijk beteekent: „van een merk-

---

[1] *šurpu* VIII, 62–65.

[2] Delitzsch, Lesestücke[5], p. 67 (III 22, 23).

[3] Verg. b.v. A. Ungnad, Zum Sanherib Prisma IR 37–42, ZA. 1928, p. 191–201; geheel anders Bezold, Glossar, p. 290*a*.

[4] Martin, Lettres, p. 36, r. 4–6.

[5] Zimmern, Busspsalmen, p. 67: van den stam *k-'-b*. Deze komt echter in het Babylonisch niet voor.

Bezold, Glossar, p. 62*b*, 242*a*: uit *ina ḳîb* samengetrokken. Er is geen enkel voorbeeld, dat in een samentrekking *ina* zijn beteekenis zoo volkomen verloren heeft, dat de verbinding substantieve kracht kreeg.

Jensen, KB VI, 1, p. 375, oppert de mogelijkheid van een stam met *n* als eerste radicaal.

[6] Gesenius-Buhl, p. 519*a*.

teeken voorzien"[1]. Men zou in dit verband nog kunnen wijzen op Ex. 21 : 6 en Ps. 40 : 7, waar een doorboren van het oor de toewijding aan den cultus van een bepaalden god schijnt te symboliseeren. Als groot bezwaar tegen deze etymologie moet echter gelden, dat juist in het Babylonisch het werkwoord *naḳâbu* nooit de beteekenis van „nauwkeurig bepalen" heeft.

Een andere mogelijkheid moet nog genoemd worden, nl. dat *ikkibu* een leenwoord uit het Sumerisch zou zijn[2]. In eme-sal vinden we steeds den vorm *aggig*. De klinkers van dit woord zouden volgens deze veronderstelling geassimileerd, de medeklinkers gedissimuleerd zijn, naar het schema *aggig* –* *iggig* –* *iggib* – *ikkib*. Het Sumerische *gig*, Babylonisch *marṣu*, beteekent: „onaangenaam, pijnlijk, ziekelijk". De grondbeteekenis van *niggig* is dus: „dat, wat ons in de sfeer van het onaangename enz. brengt", een zeer begrijpelijke aanduiding van wat voor „leeken" het meest op den voorgrond tredende kenmerk van het taboe is.

Deze laatste etymologie lijkt mij de meest bevredigende; zoolang echter geen tusschenvorm, die den overgang van *aggig* tot *ikkib* demonstreert, in de literatuur gevonden is, blijft alles onzeker[3]. De gevonden beteekenissen worden echter door de onzekerheid van de etymologie niet questieus gemaakt.

Hoewel in de voorstellingen omtrent de werking van een taboe het mechanische op den voorgrond treedt, en er dus voor ons gevoel geen plaats is voor het verzoenen van een taboe-schending, wordt toch, zij het zelden[4], over het wegnemen van een *ikkibu* gesproken. *ikkibu* beteekent op deze plaatsen echter niet zonde, maar duidt den ban aan, die tengevolge van het begaan van een taboe-overtreding op een mensch rust. De in dit verband gebezigde werkwoorden wijzen dit uit. De uitdrukking *liddipiru*, „mogen ze verjaagd worden" is overgenomen uit het tegen demonen gebezigde exorcisten-ritueel. Het in den tweede der aangehaalde

---

[1] Obbink, Godsdienst, p. 36.

[2] Deze suggestie dank ik aan een gesprek met W. F. Albright.

[3] Een analoog voorbeeld van assimilatie der klinkers, dissimulatie der medeklinkers, biedt *abarakku*, uit het Sumerische *agrig* ontstaan.

Hetzelfde ideogram *GIG* als we in *niggig* vinden, beteekent ook „tarwe" en werd dikwijls *gib* uitgesproken, verg. ook Babylonisch *kibtu* (F Hrozny, Das Getreide im alten Babyloniën, Wien, 1913, p. 97 en 197).

[4] Zie boven, p. 19.

teksten gebruikte werkwoord *paṭâru* behoort van huis uit in het ritueel tegen een (onpersoonlijken) ban[1]. Deze werd verzinnebeeld door banden. Het losmaken (*paṭâru*) van die banden deed, door sympathische magie, den ban wijken[2].

§ 2. *anzillu*

In onmiddellijk verband met *ikkibu* moet het vrij zelden voorkomende *anzillu* behandeld worden[3]. Het Sumerische *aggig* wordt soms afwisselend met *ikkibu* en met *anzillu* weergegeven[4], een bewijs, dat deze termen voor den Babylonischen vertaler vrijwel gelijke beteekenis moeten hebben gehad. Merkwaardig is, dat *anzillu* menigmaal met een vorm van den intensieven stam van het werkwoord *kabâsu*, „betreden", wordt verbonden[5]. Het Sumerisch heeft in zulke gevallen *aggig giruš*, „de voet zetten op *aggig*". We hebben in *anzillu* zeer waarschijnlijk een term, die evenals *ikkibu* een taboe aanduidt. Er is echter onderscheid: het *ikkibu*-taboe wordt door het te eten, het *anzillu*-taboe door het te betreden geschonden.

Overigens is er veel overeenkomst tusschen beide termen. Evenals *ikkibu* wordt *anzillu* door middel van een genitief-constructie verbonden met den naam der goden, die van het desbetreffende taboe de garanten zijn. Zoo heet het b.v.[6]:

anzilla iliia û ištariia ša [*ukabbisu ul îdî*]

„Het taboe van mijn god en mijn godin, dat ik betreden heb, ken ik niet."

Evenzeer als *ikkibu akâlu* sleet ook *anzillu kubbusu* af tot een algemeene uitdrukking voor „zondigen, zonde doen". Waarschijnlijk hebben we in den hierboven geciteerden versregel daarvan een voor beeld,en is deze naar den zin beter weer te geven met:

„De zonde tegen mijn god en mijn godin, die ik bedreven heb, ken ik niet."

---

[1] Over ban (*mâmît*), verg. boven, p. 19, n. 3.

[2] Verg. Schrank, Sühnriten, p. 18, 74–79.

[3] Dat *an-zil*, en niet *an-nun* gelezen moest worden, toonde Zimmern aan in ZA, 1897, p. 12, nr. 3.

[4] Zimmern, Busspsalmen, IV, obv. 32–35 en 46–47.

[5] B.v. Zimmern, Busspsalmen, IV, obv. 35, 47; KAR 45, rev. 11; Ebeling, Tod und Leben, p. 8, r. 27.

[6] Craig, Religious Texts, I, p. 14, r. 3.

Eenmaal afgesleten tot de algemeene beteekenis van zonde, kon *anzillu* in plaats van met *kubbusu*, ook met *epêšu* verbonden worden[1]. Als zelfstandig gebruikt woord, buiten de verbinding met een werkwoord om, komt *anzillu* naast *ikkibu* voor in een reeks synoniemen, die allen den ban-toestand aanduiden, waarin een mensch door allerlei oorzaken, o.a. een zonde, geraken kan[2]: *ikkibu anzillu arni šêrtu ḳillatu ḫiṭîtu tûrtu* [....] *miḫra lâ ṭâbu lissû.*

Zuiver ethische beteekenis heeft *anzillu* gekregen in de groote Šamašhymne[3], waarin van Šamaš' handelwijze ten opzichte van onrechtvaardige rechters wordt gezegd:

ša kâṣir anzilli ḳarnašu tuballa
epeš šiṭṭi kâpidu ênî ḳaḳḳaršu,

„Die zonde beraamt, diens hoorn neemt ge weg;
die zint op het doen van zonde[4], diens land wordt veranderd."

In politieke teksten is *anzillu*, evenals andere termini voor zonde, een aanduiding voor den opstand tegen het Assyrisch koningsgezag[5].

De etymologie van *anzillu* is schijnbaar heel doorzichtig. Het woord is immers samengesteld met het voorvoegsel *an-*, dat een zaak aanduidt, die met het woord, waaraan het toegevoegd is, in verband staat, verg. *an-durâri*, „vrijheid"; *an-bârti*, „opstand" enz. Zoo duidt *anzillu* den toestand aan van **zillu*, dat zeker met den stam *z-l-l*, waarvan *zilûlu*, „verachtelijk", en andere woorden af te leiden zijn, samenhangt. *anzillu* is dus eigenlijk iets verachtelijks.

Het is echter de vraag, of we hier niet met een soort van volksetymologie hebben te doen. Men kan ook lezen *anṣillu*, en dit woord in verband met *ṣillu*, „schaduw, bescherming" brengen. Dan is *anṣillu* oorspronkelijk iets, wat onder de bescherming van een hoogere macht staat. Toen de negatieve zijde van deze bescherming[6] de eenige was geworden, ging men *anzillu* lezen.

---

[1] Sanherib, zeszijdig prisma, II, 72 (Delitzsch, Lesestücke[5], p. 66).
[2] *šurpu* VIII, 62–63.
[3] Schollmeyer, Šamaš, nr. 16, II, 39 e.v.
[4] Over *šiṭṭi* verg. § 9 van dit hoofdstuk.
[5] Sanherib, zeszijdig Prisma, II, 72 (Delitzsch, Lesestücke[5], p. 66).
[6] Verg. beneden, p. 79; een dergelijk verschijnsel ook bij het in de volgende paragraaf behandelde *asakku*?

Een woord voor het verzoenen van een overtreding der *anzillu*-regels heb ik nergens gevonden. Het is mogelijk, dat er nog wel eens teksten aan het licht komen, waarin *anzillu* evenals *ikkibu* met werkwoorden als *duppuru* en *paṭaru* verbonden wordt[1]. Maar dan geldt toch van deze verbindingen het zelfde als we van die met *ikkibu* opmerkten: in die verbindingen gaat het niet om het wegnemen van de overtreding als zoodanig zelf, maar om het bestrijden van den tengevolge van het schenden der taboeregels op den mensch rustenden ban, die het eigenlijke object van de met die werkwoorden aangeduide handelingen is.

Bij de vergelijking van *ikkibu* met *anzillu* treft, bij alle overeenkomst, een belangrijk verschil. *ikkibu* kan zoowel iets heiligs als iets onreins aanduiden. *anzillu* wordt, althans in de ons bekende teksten, steeds in malam partem gebruikt.

§ 3. asakku

In de beteekenis „ziekte" en „ziektedemon" is *asakku*[2] welbekend[3]. Naar het schijnt kan dit woord echter ook op een zelfde wijze als *ikkibu* en *anzillu* gebruikt worden. In de Etana-mythe zegt Šamaš tot den arend, die de jongen van de slang heeft opgegeten, en daarvoor door de slang is gestraft[4]:

anzilla ša ilâni asakka tâkul,

„Een zonde der (tegen de) goden, een *asakku* hebt ge bedreven (letterlijk: gegeten)[5]". Een leven, waarin niet voldaan werd aan de eischen van den cultus, wordt beschreven met de woorden[6]: *asakku îkula anzillu ukabbisa*, letterlijk: „hij at *asakku*, hij trad op *anzillu*", waarschijnlijk met Ebeling meer in het algemeen weer te geven met „hij zondigde en deed verkeerd", mits men in het oog houde, dat het hier vooral gaat om cultische vergrijpen.

---

[1] Verg. boven, p. 21.

[2] Ook wel geschreven *ašakku*, *asâku*.

[3] Verg. Fossey, Magie, p. 34–38; Jean, Péché, p. 59–61. De *asakki marṣûti*-teksten zijn bewerkt door Thompson, Devils, II, p. 2–43.

[4] Etanafragment 1910 (naar Frank, Studien, p. 105–118), rev. 9.

[5] *akâlu* letterlijk opvatten (de arend heeft de jonge slangen gegeten!) is mogelijk, maar met het oog op het hierboven, p. 24, vastgestelde niet aan te bevelen.

[6] Ebeling, Tod und Leben, p. 8, r. 27.

Een derde plaats, waar *asakku* zeker de beteekenis „zonde" heeft, is de volgende optelling[1]:

mâmît arni û asakki
mâmit egîtu epêšu
mâmît ḫiṭîtu û ḳillati
„Ban door zonde en *asakku*,
ban door een verzuim te begaan,
ban door een fout en onverschilligheid."

De beteekenis „taboe" schuilt wellicht ook in de uitdrukking[2] *bît asakki ašar lâ amâri*, „huis van *asakku*, een plaats van niet zien", d.w.z. een plaats, die (of waar) men niet zien kan (mag).

Jensen hield *asakku* voor een Semietisch woord van den zelfden stam als het Hebreeuwsche *ḫôšek*, duisternis[3]. Waarschijnlijker is echter, dat *asakku* een leenwoord uit het Sumerisch is[4]. Men vindt het geschreven *AZAG-AN*[5]. *azag*, Babylonisch *ellu*, beteekent rein, zuiver, heilig. In *AZAG-AN* hebben we dus een uitdrukking, die het taboe als iets dat den goddelijken machten heilig was, aanduidde. De negatieve kant van het taboe overheerschte echter, zoodat *asakku* in onze teksten, evenals *anzillu*, steeds ongunstige beteekenis heeft[6].

§ 4. *annu* (*arnu*), *ennîtu*

Bij onze bespreking van de woorden *annu* en *arnu* gaan we uit van de vooronderstelling, dat deze twee woorden identiek zijn. Hoewel in de oudere Assyrologische studiën vaak twee verschillende stammen worden aangenomen, houden wij het ervoor, dat het twee verschillende varianten van één woord zijn, en wel op

---

[1] *šurpu* III, 128–130.
[2] Alabastertablet van Adadnirari I (Delitzsch, Lesestücke[5], p. 54, r. 13).
[3] Jensen, KB VI, 1, p. 433 e.v.
[4] Zoo o.a. Bezold, Glossar, p. 51b.
[5] Delitzsch, Lesestücke[5], p. 55, variant 11; verg. Delitzsch, Glossar, p. 15.
[6] In een artikel „*asakku* II = Tabu" komt B. Landsberger (ZA, 1933, p. 218 e.v.) aan de hand van de bovenvermelde en enkele andere teksten tot het resultaat, dat *asakku* „das dem Gotte Heilige, Sakrosankte" aanduidt. [Toevoeging bij de correctie].

de volgende gronden: het Sumerische *namtagga* wordt nu eens door *annu*[1], dan weer door *arnu*[2] weergegeven, terwijl soms zelfs in één tekst *annu* èn *arnu* als weergave van *namtagga* voorkomen[3]; verder vindt men *arnu* zoowel als *annu* in parallelie met *šêrtu*[4], *ḳillatu*[5], *ḫiṭîtu*[6] en andere termini voor zonde, maar nimmer met elkander; tenslotte valt er niet het minste verschil in beteekenis tusschen de beide termen aan te wijzen. De vraag is nu nog, welke vorm de oorspronkelijke is. Een assimilatie van *r* aan *n* is niet waarschijnlijk[7]. Dus is *annu* het oorspronkelijke woord, waaruit door dissimulatie het in de teksten vaker voorkomende *arnu* werd gevormd. Kortheidshalve bezigen we bij de hier volgende bespreking de vorm *annu*.

Wanneer wij nagaan, met welke werkwoorden *annu* verbonden wordt, om een uitdrukking voor „zondigen" te vormen, dan vinden we *arnu epêšu*[8], „zonde doen"; verder *annu ḫaṭû*[9], *annu egû*[11], *arna ḳullulu*[10], allen: „zonde zondigen" met figura quasi etymologica. De gebruikte werkwoorden geven dus niet naderhand aan *annu* de beteekenis „zonde", maar deze ligt van den aanvang af in het substantivum besloten. *annu* beteekent dus van huis uit „zonde".

Opmerkelijk is het gebruik van *annu* in een passage van het kosmogonisch epos *enûma êliš*[12]. Nadat beschreven is, hoe Marduk aarde en hemel uit de twee helften van het lijk van Tiâmat maakte, en den hemel tot woonplaats der goden bestemde, wordt vervolgens, in den aanhef van de vijfde tablet, de vaststelling van jaar, maand en dag door middel van hemelverschijnselen in de volgende bewoordingen geschilderd·

---

[1] Zimmern, Busspsalmen, IV, obv. 42–43.
[2] Schollmeyer, Šamaš, nr. 2, obv. 49–50.
[3] Meek, Bilingual Hymns (BA X, Heft 1), nr. 15 obv. 2–3 en rev. 1–2.
[4] *šurpu* V, 68.
[5] *enûma êliš* VII, 137.
[6] *šurpu* V, 68.
[7] Verg. Zimmern, Busspsalmen, p. 13.
[8] Craig, Religious Texts, II, p. 6, r. 6–7, aangevuld volgens Myhrman, Hymns, nr. 14, obv. 30.
[9] Zimmern, Busspsalmen, VIII, obv. 18.
[10] KAR 23, obv. 22.
[11] Craig, Religious Texts, I, p. 14, rev. 2.
[12] *enûma êliš*, V, 5–7.

ištu ûmi ša šatta uṣṣiru ina uṣurâti
ušaršid manzaz ilu nibîri ana uddû riksišun
ana lâ epeš anni lâ egû manama

„Nadat hij de dagen van het jaar door (sterre)teekenen had afgebakend,
grondvestte hij de standplaats van Nibiru, om hen allen vast te stellen,
opdat geen *annu* deed, noch nalatig was."

Voor de astronomische beteekenis van deze regels vergelijke men den commentaar van S. Langdon[1]. Voor ons doel is van belang, dat de god een vast punt aanwijst aan den hemel, opdat de sterren zich kunnen orienteeren en de dagen allen op tijd zonder vergissingen verschijnen. *lâ egû*[2] duidt aan, dat de dagen allen komen moeten, hierin niet nalatig moeten zijn. Onder *lâ epeš anni* hebben we derhalve te verstaan, dat de dagen ook op hun beurt moeten komen, zonder dat er afwijkingen plaats vinden. *annu* heeft hier dus de beteekenis van „afwijking van het normale, gewone, voorgeschrevene".

Een dergelijke beteekenis van *annu* ligt ook voor de hand op die plaatsen, waar *annu* in aanwijsbaar verband met ceremoniën en riten wordt gebruikt. Zoo spreekt b.v. een tekst[3] over een *namburbû lumun parṣi*[4] *arni kidudê û šaluḫḫi*, „een zoenritueel voor kwaad van rite, *annu* van liturgieën en besprenkelingen". Men kon bij het ingewikkelde ceremonieel, bij den tempeldienst en vooral ook bij particuliere religieuze handelingen in acht te nemen, zeer gemakkelijk een fout maken, die dan door een nieuw ceremonieel weer ongedaan gemaakt moest worden. Zulk een fout heette *annu*. Gaarne wordt juist deze term verbonden met de uitdrukking *îdû û lâ îdû*[5], „(de zonde) die ik ken en die ik niet ken". Soms namelijk herinnerde men zich later, een fout begaan te hebben, soms echter was het niet meer mogelijk, na te gaan, waar en wanneer en waarin men een fout begaan had. Het ging hier dus blijkbaar om onopzettelijke fouten tegen het ritueel, om vergissingen. Ook al kon men zich niet te binnen brengen,

[1] S. Langdon, The Babylonian Epic of Creation, Oxford, 1923, p. 154.
[2] Vergelijk hieronder, § 6.
[3] Schrank, Sühnriten, p. 76.
[4] Verg. voor *lumun parṣi* ook KAR 141, obv. 26 (Ebeling, Tod und Leben, p. 89).
[5] Enkele voorbeelden: KAR 45, rev. 19; KAR 23, obv. 22.

waarin men *annu* bedreven had, het was toch het beste, de mogelijkheid, dat men een vergissing gemaakt kon hebben, te erkennen en door die erkenning en het ondergaan van de daarbij behoorende riten onschadelijk te maken. Zoo beleed een bidder[1]:

ma'âdu arnûa ema êpušu ul îdî,

„Vele zijn mijn „zonden"; waar (bij welke gelegenheid) ik ze bedreef, weet ik niet."

Bleef de in het ritueel gemaakte fout onhersteld, dan werd de god, wien het ritueel gold, toornig. In een brief heet het[2]: *ilu ina pût arni ša šarri ittitzi*, „een god is wegens een „zonde" van den koning toornig". Er was, als men eenmaal door de gevolgen van den toorn der betrokken godheid ontdekt had, dat er een vergissing had plaats gevonden, veel aan gelegen, om te weten te komen, welke speciale fout er gemaakt was. „Ea, Šamaš, Marduk, wat is mijn *annu?*" zoo vraagt een dichter in den aanhef van zijn klaagzang[3]. Een ander stelt de vraag[4]: *minû annûama kiiâm epšâku*, „welke zijn mijn zonden, dat ik zoo behandeld word?" Wellicht konden Ea en Marduk, de goden der wijsheid, deze vraag beantwoorden, of anders Šamaš, de orakelgod bij uitnemendheid. Wist men eenmaal, waar de fout schuilde, dan was de afdoening daarvan enkel een zaak van ceremoniën.

Zoolang de fout echter nog niet hersteld was, heette de mensch een *bêl arni*[5], „een bezitter van zonde", dat wil hier zeggen, een die tengevolge van een „zonde" bij zijn godheid in de schuld staat[6]. Volkomen op één lijn met *bêl arni* staat *bêl šipṭi*[7], „een mensch, met wien de godheid een procedure heeft". De godheid was immers, door de cultische fout, te kort gedaan in zijn rechten. Hij kon „schadevergoeding" eischen. Een *bêl arni* is iemand, aan wien de eisch van schadevergoeding gesteld kan worden.

Nog moet in dit verband gewezen worden op een passage uit een aan Marduk gerichte boetepsalm. Het heet daar[8]:

ša ilašu lâ îšû ma'âdu arnušu

---

[1] Myhrman, Hymns, nr. 14, obv. 30.
[2] Geciteerd naar Langdon, Bab. Liturgies, p. 41.
[3] Myhrman, Hymns, nr. 14, obv. 1.
[4] K 7268, verg. Ebeling, Tod und Leben, p. 119, r. 8.
[5] KAR 141, obv. 5; Zimmern, Ritualtafeln, nr. 11, rev. 19.
[6] Over ons gebruik van het woord schuld verg. boven, p. 6.
[7] KAR 141, obv. 4; 24.
[8] Hehn, BA V, p. 368–373, col. II, 43.

„Wie zijn god niet heeft, diens „zonden" zijn velen."

De beschermgod was de natuurlijke begeleider van den mensch; hij nam den mensch bij de hand en introduceerde hem aldus bij de groote godheid[1]. Wie zonder zijn beschermgod tot den grooten god zou trachten te komen, wie „op zich zelf vertrouwt"[2], die begaat, door onwetendheid ten aanzien van het hofceremonieel der desbetreffende godheid, fout op fout.

annu duidt, zoo kunnen we het voorafgaande samenvatten, een onwillekeurige cultische fout aan. Maar dit woord heeft het lot van vele andere termini voor zonde gedeeld: zelden heeft het zijn eigen, speciale beteekenis. Gewoonlijk is het een van de vele, kleurlooze woorden voor zonde. Men treft verbindingen aan als[3]: *arni ša uḳallilu*, „de zonde die ik gezondigd heb", waarin zoowel het substantivum als het werkwoord enkel vage aanduidingen voor zonde in het algemeen zijn, zonder dat ze iets van hun oude kleur behouden hebben. Het oorspronkelijk karakter van *annu* als daad van overtreding van een bepaalden cultischen regel is echter hierin nog eenigermate bewaard gebleven, dat deze term nooit het feit van de zonde in het algemeen, de „zondigheid", aanduidt, maar altijd op een of meer bepaalde, zondige daden betrekking heeft.

Menigmaal komt *annu* in onmiddellijk verband met woorden voor ziekte voor, en wel zoo, dat voor den schrijver en de lezers die hij op het oog had op dat oogenblik *annu* en ziekte klaarblijkelijk gelijkwaardige grootheden zijn.[4] Zoo worden b.v. *annu* en verschillende andere woorden voor zonde in een passage uit *šurpu*[5] telkens in een adem genoemd met ziekten (*murṣi*) en zuchten (*tânêḫi*). Maar men mag uit dit feit geen ver-reikende conclusies trekken. Het stond voor den Babyloniër vast, dat alle leed en ziekte een gevolg van zonden konden zijn[6]. Men scheidde oorzaak en gevolg niet, doch achtte ze onverbrekelijk één, zoodat menigmaal de veronderstelde oorzaak, de zonde, in plaats van

[1] Verg. Reliefs als b.v. afgebeeld zijn in B. Meissner, Babylonische und Assyrische Plastik (AO XV), afb. 69, 88, 112, 129 en ontelbare zegelcylinders.

[2] Hehn, BA V, p. 370, col. II, 38.

[3] Craig, Religious Texts, I, p. 14, r. 2.

[4] Verg. Morgenstern, Sin, p. 3–6; 82.

[5] *šurpu* V, 67–141.

[6] Verg. Edelkoort, Zondebesef, Hoofdstuk III, passim.

het gevolg, de ziekte, werd genoemd. Dat wil echter nog niet zeggen, dat *annu* hetzelfde is als ziekte.

Ook wordt *annu* dikwijls in onmiddellijk verband met *mâmît*, „ban"[1], gebezigd[2]. Een „ban" openbaart zich in algeheele ellende. Precies hetzelfde kan ook het gevolg zijn van een bedreven zonde zijn. Het bedreven kwaad wordt opgevat als een zelfstandige macht, die zich in een ban openbaart, en menigmaal ook uitdrukkelijk „ban ten gevolge van zonde"[3] genoemd wordt. Door de neiging der Babyloniërs om oorzaak en gevolg te vereenzelvigen werd het mogelijk, dat *annu* vaak in een verband en een beteekenis gebruikt werd, waar wij *mâmît* meer dienstig geacht zouden hebben. Zoo lezen we b.v., dat de booze geesten een *annu* op iemands lichaam leggen[4]. Het is niet wel mogelijk, om op deze plaats *annu* met „zonde" te vertalen. Hier is het een synoniem van *mâmît*.

Een ban is naar Babylonische beschouwing erfelijk en besmettelijk. Dat geldt ook van *annu*, wanneer dit woord de beteekenis van *mâmît* heeft. Vandaar dat men bidden kan[5]: „de *annu* van mijn vader, grootvader, moeder, grootmoeder, moge mij niet naderen." Men moet deze woorden niet voor een parallel van het Oud-Testamentische „die de zonden der vaderen bezoek aan de kinderen, aan het derde en vierde lid dergenen die mij haten" houden; van een toerekenen of straffen is in den Babylonischen tekst geen sprake. De *annu* werkt zelf door, als een zelfstandige macht, zonder dat er een god bij te pas hoeft te komen. Wel wordt in de aangehaalde Babylonische passage een god aangeroepen, maar dit geschiedt niet, omdat deze anders de zonde toerekenen zou, doch omdat deze in staat is, de werking van den ban te verhinderen.

Een dergelijke beteekenis van *annu* vinden we ook in de uitspraak[6]: *ana ekalliia ana matiia iḳbânim amât anni*, „tegen mijn paleis, tegen mijn land spraken zij een woord van *annu*", dat wil hier zeggen: „een banwoord, een vloek".

Wanneer men in dit verband ook op de godheid, tegen wie

[1] Verg. boven, p. 19, n. 3.
[2] *šurpu* IV, 67; Hehn, BA V, p. 322, col. III, 2.
[3] B.v. *šurpu* III, 128 e.v.
[4] *utukki limnûtu* III, 49.
[5] King, Magic, nr. 11, obv. 22–24.
[6] Lutz, Sel. Texts, nr. VII, obv. 18.

gezondigd was, lette, kreeg *annu* gemakkelijk de beteekenis van „wraak" of „straf". De door de overtreding van zijn ritueel beleedigde god wreekte zich. De beteekenis „wraak" blijkt uit de volgende plaats[1]: *bêltum issîma šasî arnimma*, „de meesteres (Ištar) riep een kreet om wraak". Voor de beteekenis „straf" valt te verwijzen naar wat van Šamaš wordt gezegd[2]: wie omkoopgeld aanneemt, niet recht richt, doet ge *arnu* dragen", d.w.z. op dien legt ge straf. Ook in de uitspraak[3]: *ša annu išû têlêḳê têmêḳšu* beteekent *annu* vermoedelijk „straf". „Zonde hebben" is een onwaarschijnlijke verbinding, te meer waar *annu* als „zonde" maar op één bepaalde daad ziet. „Wie straf heeft, diens bede neemt ge aan" geeft een goeden zin, vooral als men daarbij bedenkt, dat het „straf hebben" gewoonlijk bestond in het lijden aan een zware ziekte. Tenslotte zou men dus kunnen vertalen: „wie in doodsnood zit, diens bede neemt ge aan", en daarmee den werkelijken zin treffen. Wanneer de straf vrijwillig aanvaard wordt, spreken we liever van boete. Een boeteling zegt bij de beschrijving van zijn staat[4]:

kîma ṣubat labša ṣubat arna almê

„Als bekleedend gewaad hul ik mij in het boetegewaad".

In de juridische teksten beteekent *annu* soms (objectieve) schuld[5], vaker echter straf[6]. In een verzameling van ethische voorschriften vindt men de uitspraak[7]: „Wie bij de vrouw van een edele ligt, diens *annu* is zwaar". In het verband passen zonde, schuld en straf evengoed. Gezien het eudemonistisch karakter van de Oostersche spreuken-literatuur lijkt mij de beteekenis „straf" de meest waarschijnlijke, te meer waar *annu kabtu* ook elders „een zware straf" beteekent (zie noot 9).

In de historisch-politieke literatuur vindt men de beteekenis „schuld" zelden[8], die van „straf" vaker, vooral in de verbinding *annu emêdu*, „straf opleggen"[9]. Dezelfde uitdrukking wordt ook

[1] Langdon, Bab. Liturgies, p. 79, r. 10.
[2] Schollmeyer, Šamaš, nr. 16, II, 42.
[3] Zimmern, Busspsalmen, I, obv. 6.
[4] Zimmern, Busspsalmen, IX, obv. 25.
[5] Zoo Kohler en Ungnad, Hammurabi, II, p. 122.
[6] Walther, Gerichtswesen, p. 234 e.v.
[7] KAR 119, obv. r. 4.
[8] Sanherib, zeszijdig prisma III, 6 (Delitzsch, Lesestücke[5], p. 67).
[9] Edelkoort, Zondebesef, p. 87, n. 1.

in juridische[1] en epische[2] literatuur aangetroffen. In de historische teksten kan *annu* ook den opstand tegen den Assyrischen koning aanduiden[3].

Afzonderlijke vermelding verdient het gebruik van *arnu* in de El-Amarna teksten. De vorm *annu* komt er in het geheel niet voor; *arnu* zeer dikwijls. Deze term beduidt in deze teksten niet enkel opstand tegen den Egyptischen koning[4], maar in den regel meer algemeen iedere afkeurenswaardige daad, tegen den koning[5] of tegen een van de Palestijnsche vorsten gericht[6]. *arnu* schijnt in deze teksten vooral de beteekenis van onrecht, onrechtmatige daad, te hebben. We zijn hier in juridische sfeer.

Nergens anders dan in de El Amarna teksten is te vinden de uitdrukking *amêl arni*[7], „man van zonde". Azîru e.a. worden *amêl arni* genoemd, d.w.z. menschen, die tegen het belang van den koning ingaan[8]. Hetzelfde schijnt ook het woord *arnu* afzonderlijk te kunnen beteekenen[9].

Van *arnu* is ook een werkwoord **arânu*, dat buiten de El-Amarna teksten niet voorkomt, afgeleid. Het wordt uitsluitend in het permansivum gebruikt (*lâ arnâku*[10]), en is ongetwijfeld een verbum denominativum. Voor het onderzoek naar de beteekenis van *annu* heeft het spraakgebruik der El-Amarna teksten, dat duidelijk verraadt, dat het Babylonisch niet de moedertaal van de correspondenten was, weinig belang.

Dikwijls is *annu* het object van een werkwoord, dat wij het gemakkelijkst met „verzoenen" weergeven. Men vindt o.a. *paṭâru*[11], *pašâru*[12], *pasâsu*[13], *nasâḫu*[14] en de šafel-vorm van *tebû*[15].

---

[1] Walther, Gerichtswesen, p. 235.
[2] *enûma êliš* VI, 256.
[3] Sanherib, zeszijdig prisma, III, 4 (Delitzsch, Lesestücke[5], p. 67).
[4] Zoo Knudtzon, nr. 287, r. 19.
[5] Z.z.p., nr. 253, r. 18; 254, 20; 109, 24; 113,6 & 9; 122, 48, enz.
[6] T.z.p., nr. 82, r. 40; 123, 22; 137, 24; enz.
[7] Verg. Knudtzon, El-Amarna-Tafeln, II (Glossar), p. 1379–1380.
[8] Knudtzon, nr. 149, 3. 37 & 58; 250, 5 & 27; en elders.
[9] T.z.p., nr. 142, r. 23; misschien ook elders in de El-Amarna-teksten, zie Glossar, p. 1380.
[10] „Ik heb niets misdreven," nr. 253, r. 16; 254, 11.
[11] B. v. King, Magic, nr. 11, r. 31–35.
[12] T.z.p., nr. 11, r. 29, 30.
[13] T.z.p., nr. 12, r. 76.
[14] Schollmeyer, Šamaš, nr. 1, III, 10, 11.
[15] Schollmeyer, Šamaš, nr. 2, obv. 35.

Verreweg het meest van deze woorden komt *paṭâru* in de verbinding met *annu* voor. Dit zegt echter niet veel, daar ook in het algemeen *paṭâru* de meest voorkomende term voor verzoenen is, zoodat men niet mag zeggen, dat *paṭâru* in het bijzonder met *annu* verband houdt. Hoewel als algemeen Semietische beteekenis van den stam *p-ṭ-r* „splijten" wordt aangenomen, is in de Assyrisch-Babylonische literatuur enkel de beteekenis „losmaken"[1] aan te wijzen. Het is bekend, dat in het verzoeningsritueel de knoopen der banden, waarmee de boeteling eerst gebonden was, werden losgemaakt[2]. Volgens het systeem der sympathische magie werd aan den ban-toestand, die als een gebonden-zijn werd opgevat, door het losmaken van stoffelijke banden een einde gemaakt. *paṭâru* is derhalve een zuiver technische term, ontleend aan het *namburbû*-ritueel. De verbinding met *annu* is een toevallige, geen wezenlijke, want *paṭâru* bestrijkt een veel wijder terrein dan het door *annu* aangeduide. Uit de veelvuldige verbinding van *annu* met *paṭâru* valt ten aanzien van *annu* alleen op te maken, dat de tengevolge van een *annu* op den mensch rustende ban vaak met *annu* vereenzelvigd werd[3].

pašâru, „losmaken", behoort tot dezelfde omgeving als *paṭâru*. Ook *pasâsu*, „vernietigen"[4] is een technische term uit het verlossingsritueel. *nasâḫu*, „uitrukken" doet denken aan de handeling van het uitrukken van planten, waarbij men den wensch uitsprak, dat evenzoo de ziekte mocht worden uitgerukt. De šafel-vorm van *tebû* beteekent „doen opstaan", „verjagen". De term is ontleend aan het exorcisten-ritueel. Geen van deze woorden kan dus in den eigenlijken zin van het woord een term voor het verzoenen van *annu* heeten. Hun eigenlijk object is een ban of een dien ban beheerschenden demon.

De etymologie van *annu* is duister. Een combinatie met het Hebreeuwsche *'awôn* zou slechts mogelijk zijn, als de vorm *ânu* in het Babylonisch aanwijsbaar was[5]. Deze is echter nergens

[1] Verg. de opponentia *rakâsu* en *kasû*.
[2] Verg. Schrank, Sühnriten, p. 18; 74–79.
[3] Verg. boven, p. 29, 30.
[4] De oorspronkelijke beteekenis is waarschijnlijk „in stukken breken", verg. Muss–Arnolt, p. 816 en het nieuw-Hebreeuwsche *pasas*, „verdeelen" (Genius-Buhl, p. 651).
[5] Verg. Zimmern, Busspsalmen, p. 12 e.v.

gevonden. De afleiding van *enênu*, „toornen"[1] stuit op vele bezwaren. *enênu* is slecht gedocumenteerd, en de beteekenis is onzeker[2]. Nergens valt *annu* in de beteekenis „toorn" aan te wijzen. Ook heeft men wel getracht, aan te toonen, dat *annu* van denzelfden stam kwam als *anantu* en *anuntu*, „strijd, weerstand"[3]. Deze poging hing samen met de meening, dat de grondgedachte van *annu* en andere termen voor zonde die van opstand zou wezen. Deze gedachte is niet houdbaar[4]. De door ons gevonden beteekenissen wijzen in een geheel andere richting.

Etymologisch mogelijk is een samenhang met het Arabische *'anna*, „accidit, obvenit"[5]. *annu* ware dan iets, dat iemand bij de cultische handelingen overkwam. Dat zou een goede aanduiding van het onwillekeurige karakter der met *annu* bedoelde overtreding zijn. Verder dan een vermoeden komt men echter ook langs dezen weg niet. Het is trouwens niet zeker, of voor *annu* wel een deverbale afleiding gezocht moet worden. Het is zeer wel mogelijk, dat *annu* een oerwoord voor „zonde" is.

Het Sumerische aequivalent is *namtagga*[6], afgeleid van *tag* = *lapâtu*, aanraken. *namtagga* zou men kunnen weergeven met „aanraking". *liptu* is een besmettelijke ziekte, misschien melaatschheid. Wellicht duidde het oorspronkelijk dus de aanraking van iets onreins, of wel een besmetting aan[7]. Wezenlijk verband tusschen dezen term en zijn Babylonisch aequivalent *annu* is er niet[8]. Als „Fremdwort" uit het Sumerisch komt *namtagga* in het Babylonisch voor in de uitdrukking *amanamtagga*, letterlijk „moeder der zonde", een booze geest van het vrouwelijk geslacht[9].

Met *annu* semasiologisch en waarschijnlijk ook wel etymolo-

---

[1] Zoo Bezold, Glossar, p. 49.
[2] Verg. Meissner, Supplement, p. 11.
[3] Zoo Zimmern, Busspsalmen, p. 12, 13; Dhorme, Religion, p. 232.
[4] Zie beneden, p. 68.
[5] Freytag, in het aan dit woord gewijde artikel van zijn Arabisch Lexicon.
[6] De door Zimmern (Busspsalmen, p. 12) en Delitzsch (Glossar, p. 153) gegeven verklaringen zijn onhoudbaar.
[7] Voor zonde als „smetstof" zie men Obbink, Godsdienst, p. 95.
[8] Verg. beneden, p. 58.
[9] Langdon, Bab. Liturgies, nr. CLXXXIV, obv. 8.

gisch verwant is *ennîtu*. Een commentaar op *šurpu* geeft de gelijkstelling *ennîtum* = *ḫîṭu*[1], waardoor de beteekenis „zonde" vaststaat. Evenals *annu* wordt ook *ennîtu* met *paṭâru* verbonden[2]. Ook *ennîtu* beteekent practisch soms zoo veel als „gevolg der zonde, ziekte"[3]. Uit *šurpu* II, 32:

ul îdî šêrti ili ul îdî ennît ^{ilu} *ištar*,

zou men kunnen opmaken, dat *ennîtu* toorn, oorzaak van toorn, zou kunnen beteekenen. Evenzeer mogelijk is echter de vertaling: „Ik ken niet de zonde van den god (tegen den god bedreven), ik ken niet de overtreding der godin (tegen de godin begaan)."

Het Sumerisch ideogram voor *ennîtu*, *DUN-A-LUM*[4] is voor mij onbegrijpelijk. Het wordt ook gebruikt als weergave van *e-nu-un* in *amêlu mâr ilišu enun arnam emid*[5], wat gewoonlijk vertaald wordt met „den mensch, zoon zijns gods, is boete voor zijn zonde opgelegd". Deze vertaling is echter gramaticaal onmogelijk. Wat het nergens elders voorkomende *enun* beteekent, is op grond van deze eene plaats niet uit te maken. Meer licht op de beteekenis van *DUN-A-LUM* werpt deze regel dus niet.

§ 5. ḫaṭû en derivata

De stam *ḫ-ṭ-'* komt in alle Semietische talen voor. De beteekenis „zondigen" is echter geen oersemitiesch gemeengoed. In het Arabisch en Aethiopisch is deze beteekenis ontleend aan het Arameesch[6]. Het is waarschijnlijk, dat ook het Arameesch oorspronkelijk de beteekenis „zondigen" niet kende, maar ze ontleend heeft aan het Hebreeuwsch. Origineel is deze beteekenis naar het schijnt alleen in het Hebreeuwsch, het Sabeïsch en het Babylonisch.

In het Arabisch beteekent *ḫaṭi'a* „missen, niet raken, zich vergissen". In het Aethiopisch heeft *ḫaṭ'a* de beteekenis van „missen, niet hebben". Dergelijke concrete voorstellingen worden ook

[1] II R 35, r. 5, verg. Babyloniaca, 1922, pl. VIII.
[2] Hehn, BA V, p. 368, r. 3 & 5.
[3] IV R 17, obv. 57–58.
[4] T.z.p., zelfde regels.
[5] IV R 17, r. 49–50.
[6] Verg. Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg, 1910, p. 36.

in het Hebreeuwsch wel met *ḫaṭa'* verbonden. We vinden „misstappen"[1], „missen, niet hebben"[2]. Al deze beteekenissen in de verschillende Semietische talen kunnen samengevat worden in het Nederlandsche woord „missen", dat twee uiteenloopende beteekenissen heeft: eenerzijds „niet hebben"; anderzijds „niet bereiken". In beide gevallen staat men voor het feit, dat hetgeen men begeerde niet verwerkelijkt is geworden; wordt de nadruk gelegd op het feit, dat het begeerde geen werkelijkheid is geworden, en op den toestand, waarin men dientengevolge verkeert, dan spreekt men van missen in den zin van „niet hebben", „gebrek hebben aan"; let men daarentegen op de (mislukte) poging tot verwerkelijking van het begeerde, dus op de handeling van den betrokken mensch, dan gebruikt men missen in den zin van „niet bereiken wat men wilde".

In beide gevallen wilde men de verwerkelijking wel, maar kon die niet bereiken. Het subject was van goeden wille, maar objectieve omstandigheden verhinderden de realiseering van dien wil. Er kwam iets anders tot stand, dan men zelf bedoeld had. Duidelijk komt het onwillekeurig karakter der met *ḫ-ṭ-'* aangeduide handeling uit in de Arabische juridische uitdrukking *ḳatîl ulḫaṭa'i*, die niet met „een in zonde gedoode" moet weergegeven worden, maar die iemand aanduidt, die per ongeluk, sine dolo, gedood is.

In het Babylonisch vindt men het werkwoord *ḫaṭû* vrijwel in geen andere beteekenis dan die van „zondigen" en de daarmee direct samenhangende voorstellingen. De concrete voorstellingen, die naar we zagen, in andere Semietische talen met dezen stam verbonden werden, ontbreken bijna geheel in het Babylonisch[3]. Een enkel spoor ervan vindt men in het gebruik van het woord *ḫaṭû* in de stereotype *ezib*-formules der orakelaanvragen[4]. *ezib*-formule nr. 5 luidt namelijk: *ezib ša šu'u ilûtika rabîti ša ana bîri barû maṭû ḫaṭû*, „laat niet gelden, dat het schaap uwer groote godheid, dat voor de (lever-)schouw geschouwd is, te gering of gebrekkig zou zijn." Zulk een schaap kan òf te klein zijn (*maṭû*),

[1] Spr. 19 : 2.
[2] Spr. 8 : 36; Job 5 : 24.
[3] Verg. echter *ḫiṭîtu*, „gebrek" (Ch. rev., VII, 67), „schade" (CH rev., XX, 18).
[4] Verg. E. G. Klauber, Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit, Leipzig, 1913, p. XIV–XXIII.

òf wel groot genoeg zijn, maar gebreken hebben, iets missen (*ḫaṭû*).

Zou in dit woordgebruik de oorsprong van de beteekenis „zondigen" te zoeken zijn? Men zou zich kunnen voorstellen, dat ook van een mensch gezegd werd: *ḫaṭû*, „hij is (cultisch) incompleet." Gebrekkigen waren cultisch minderwaardig[1]. Tegen deze veronderstelling pleit echter, dat *ḫaṭû* in de beteekenis „zondigen" niet in het permansivum gebruikt wordt. Er wordt dus niet zoozeer op den toestand, waarin men tengevolge van het missen verkeert, als wel op de handeling van het missen zelf, het niet raken gelet.

Het ligt dus voor de hand, *ḫaṭû*, uitgaande van de Oersemietische beteekenis „missen", „niet raken", te verklaren als „een mis-slag begaan", een fout maken", „zich vergissen". Natuurlijk hebben we aan een misslag, een fout, een vergissing op cultisch terrein te denken. Dat blijkt uit plaatsen als[2]:

ṣiḫrâkuma aḫṭaṭî
itâ ša iliḫa lû êtiḳ,
„Toen ik klein was, zondigde ik (reeds);
de grenzen van mijn god overschreed ik."

Onder „de grenzen van mijn god" heeft men de ritueele voorschriften die in den cultus van de desbetreffende godheid golden te verstaan[3]. Wie daarop inbreuk maakte, zondigde. Menigmaal geschiedde dat onbewust[4], in ieder geval zonder opzet, zoodat het zelfstandig naamwoord *ḫaṭîtu* op een lijn met woorden voor booze voorteekenen en andere buiten 's menschen macht liggende zaken kan worden gesteld[5]:

lumun idâte ittâte limnêti ḫaṭṭâti
[....] *ušannû ṭêmu,*
„Onheil van krachten, booze teekenen, zonden,
[....] hebben mijn geest verward."

Welken inhoud *ḫaṭû* voor den Babylonischen koning kon heb-

---

[1] Verg. Zimmern, Ritualtafeln, nr. 24; in Israel: Lev. 21 : 17–24. Het daar in fysieken zin gebezigde woord (*mûm*) beteekent ook gebrek in zedelijken zin (Job 11 : 15; Spr. 9 : 7).

[2] Craig, Religious Texts, II, pl. 3, r. 20, 21.

[3] Verg. Martin, Textes Religieux, p. 18.

[4] Zie b.v. Craig, Religious Texts, I, pl. 14, r. 1; Zimmern, Busspsalmen, IV, 45.

[5]) Schollmeyer, Šamaš, nr. 6, r. 15, 16.

ben, blijkt uit de woorden, die deze volgens het *akîtu*-ritueel op den nieuwjaarsdag spreken moest, nadat hem de koningsteekenen ontnomen waren, de priester hem geslagen en aan de ooren getrokken had, en hij neergeknield was[1]:

„Ik heb niet gezondigd[2], heer der landen,
ben niet te kort geschoten[3] jegens uw godheid.
Ik heb Babel niet verwoest,
haar nederwerping niet bevolen.
Ik heb Esagila niet verdrukt,
haar riten niet verwaarloosd.
Ik heb niet geslagen de wang
van de onder bescherming staande lieden.[4]"
enz.

Deze koningsethiek berust geheel op cultisch-religieuze grondslagen. Een koning mag, als hij dat wil, een stad verwoesten; maar tegen Babel mag hij de hand niet opheffen, want dat is de stad des grooten konings, Marduk. Zoo mag hij ook de clienten niet mishandelen, omdat deze onder Marduks bescherming staan.

Niet steeds is het cultisch verband zoo gemakkelijk aanwijsbaar. Het is ook wel aan te nemen, dat *ḫaṭû* op den duur zich over wijder terrein dan het strict-cultische alleen bewoog. In ieder geval konden, zooals uit de bovenstaande negatieve belijdenis blijkt, ook met bewustzijn bedreven daden, niet enkel de onwillekeurige vergissingen, die tot het gebruik van *ḫaṭû* aanleiding hadden gegeven, er onder begrepen worden.

Van het werkwoord *ḫaṭû* worden afgeleid de substantiva *ḫîṭu* (*ḫiṭṭu*), *ḫaṭîtu*, *ḫiṭîtu*, welke woorden allen weer te geven zijn met „zonde", zonder dat het met onze huidige gegevens mogelijk is, aan elk van deze verschillende vormingen een afzonderlijke beteekenis toe te kennen[5]. Waarom op een bepaalde plaats *ḫiṭṭu*, op een andere b.v. *ḫaṭîtu* werd gebezigd, kunnen wij niet

---

[1] Thureau-Dangin, Rituels Accadiens, p. 144, r. 423–426.
[2] *aḫṭû*.
[3] *êgî*.
[4] *amelu ṣâbê kidinni*, „clienten", verg. boven, p. 16, n. 5.
[5] Het meest gebruikelijk is *ḫiṭṭu*.

nagaan. Waarschijnlijk had het metrum veel invloed op de woordkeuze[1].

Belangrijker is het onderzoek naar de van „zonde" uitgaande beteekenisontwikkeling. Bij *ḫiṭṭu* is deze vrijwel dezelfde als bij *annu*[2]. Wie een *ḫiṭṭu*, een fout in het ritueel, begaan had, die had als het ware zijn god te kort gedaan, had schade (*ḫiṭîtu*)[3] aangericht en kon dus verwachten, dat hij voor „schadevergoeding" aangesproken zou worden. De betrokken godheid had een vordering op hem: wat verkeerd was gedaan, moest hersteld worden. Het gebed moest overgezegd, de rite herhaald, een beter offer gebracht worden. Zoolang dat niet geschied was, was de mensch een *bêl ḫiṭṭi*, een schuldenaar, iemand die bij zijn god in de schuld stond[4].

Zulk een schuld maakte zich aan den schuldigen mensch kenbaar als een ban[5]. Hij werd ziek naar lichaam en geest. Gelijke toestanden wijzen naar de denkwijze van vele volkeren op gelijkheid van oorzaken. Vandaar dat *ḫiṭṭu* e.d. dikwijls in een adem wordt genoemd met woorden voor tooverij, bezwering enz. Zoo heet het in een gebed[6]:

pušrî kišpiia pusisî ḫiṭâtiia,

„Maak los mijn betoovering, vernietig mijn „bantoestanden"."

Wij zien, dat voor het besef van den bidder betoovering en *ḫiṭâti* vrijwel identieke zaken zijn. Hem interesseert immers niet zoozeer de vraag, hoe hij in den bantoestand gekomen is, als wel deze, hoe hij daarvan verlost zal worden.

Wanneer bij meerderen nadruk op een persoonlijke godsvoorstelling de ban als een door den god gezondene wordt beschouwd, krijgt *ḫiṭṭu* de beteekenis „straf", vooral in de verbinding *ḫiṭṭa emêdu*, „straf opleggen". Na den zondvloed wil Ea Bel duidelijk maken, dat hij de rechtvaardigen niet samen met de overigen behoort te verdelgen, en zegt[7]:

---

[1] Verg. beneden, p. 64.
[2] Verg. boven, p. 26–31.
[3] Verg. boven, p. 36, n. 3.
[4] Met verwijzing naar boven, p. 6, 7, vestig ik er de aandacht op dat het gebruik van het woord schuld in deze studie niet bedoelt, ethische verantwoordelijkheid te suggereeren.
[5] *šurpu* III, 130 (lees: *mâmît ḫiṭîti û ḳillati*).
[6] KING, Magic, nr. 50, r. 22.
[7] Gilgameš XI, 180.

bêl ḫîṭi emid ḫîṭašu,

„Leg den schuldenaar zijn (de hem toekomende) straf op!"[1]

Afzonderlijke vermelding verdienen de uitdrukkingen *mînu ḫiṭṭu* en *laššu ḫiṭṭu*, die men in de brief-literatuur der Sargonidentijd eenige malen vindt[2]. *mînu ḫiṭṭu* is een grammaticaal moeilijk te verklaren verbinding. *mînu* is als regel een pronomen interrogativum neutrum. Is het in deze verbinding als een relativum gebruikt? Hoe is dan te verklaren, dat er gesproken wordt over een verzoeningsrite, die *mînu ḫiṭṭu* zal uitgevoerd worden[3]? Naar den zin zou men hier een vertaling „daar er een (schuld ten gevolge van) zonde is," kunnen voorstellen. Iets dergelijks past ook op de andere plaats, waar deze uitdrukking voorkomt[4]: op een bepaalden dag mag men, daar de planeet Mars dan „machtig" is, tot den koning in een bepaald vertrek in het paleis niet komen, *mînu ḫiṭṭu*, daar er zoodoende een zonde zou zijn.

laššu ḫiṭṭu is doorzichtiger en beteekent: „er is geen schuld", d.w.z. er is geen verplichting tot schadevergoeding. Als de koning naar de reden van een koude geïnformeerd heeft, meldt de priester[5]: „Aangaande de koude, waarover de koning, mijn heer, geschreven heeft, *laššu ḫiṭṭu*, er is geen (bepaalde zonde aan) schuld(ig). De goden des konings zullen snel weder verzoend zijn." Er hoefden derhalve geen speciale maatregelen genomen te worden, daar de koning geen achterstallige schuld bij de goden had.

De beteekenis „misdaad" voor *ḫiṭṭu* in juridische teksten is hoogst twijfelachtig. Een plaats, waar *ḫiṭṭu* die beteekenis moet hebben, is niet aan te wijzen[6]. Vooral in de verbinding *laššu ḫiṭṭu*, „er is geen schuld", d.w.z. er zijn geen termen, om een rechtsgeding te doen plaats vinden[7], vindt men de beteekenis „schuld" in den zin van aansprakelijkheid voor schadevergoe-

---

[1] Voor den daarop volgenden regel verg. beneden, p. 47.

[2] Over *mînu ḫiṭṭu:* Behrens, Briefe, p. 110.
Over *laššu ḫiṭṭu:* t.z.p., p. 18.

[3] Harper, I, 23, rev. 13.

[4] Harper, IV, 356, rev. 5.

[5] Harper, VII, 663, obv. 5–8.

[6] Ook Scheil, Lois, § 52, r. 85, waar Scheil „crime" vertaalt, is zeer goed in den zin van schuld te vertalen.

[7] Scheil, Lois, § 12, r. 24.

ding. Gewoonlijk beteekent *ḫiṭṭu* in de juridische literatuur echter „straf"[1].

In historische teksten heeft *ḫaṭû* dikwijls den zin van „in opstand komen tegen den Assyrischen koning" gekregen. Soms is de religieuze waarde van *ḫaṭû* nog niet geheel voor de politieke geweken, b.v. waar verteld wordt, dat de vijanden „tegen de eeden bij Assur, Šamaš, Nebo en Marduk gezondigd hebben"[2]. Vaak echter worden de goden in verband met *ḫaṭû* niet meer genoemd[3].

Het wegnemen van *ḫiṭṭu* enz. wordt op zeer verschillende wijzen aangeduid. Sommige in dit verband gebezigde woorden zijn ontleend aan het voor het bestrijden van een ban gebruikelijke ritueel. Zoo b.v. *paṭâru*[4], „losmaken"; *pasâsu*[5], „vernietigen"; *nakâsu*[6], „afsnijden".

Aan de taal der exorcisten is ontleend[7]: *ḫiṭîti duppiri*, „verdrijf mijn zonde". Het begrip „toegebrachte schade" leidt tot de uitdrukking[8]: *ḫiṭîtu lišallimu*, „de schade worde vergoed". Zeldzaam is de wending[9]: *limmašâ ḫiṭâtua*, „mogen mijn zonden vergeten worden". In *ša ḫîṭu iḫṭû tagamilšu atta*, „wie zonde deed, dien verschoont gij",[10] is niet de zonde, maar de mensch, die ze bedreef het object. Merkwaardig is ook de bede[11]: *šukun ḫiṭâtiia*

---

[1] Scheil, Lois, § 3, r. 39, 43; J, r. 18, 19.

[2] Thureau-Dangin, Huitième Campagne, r. 309.

[3] Sanherib, zeszijdig prisma (Delitzsch, Lesestücke, p. 62–76), I, 39; III, 2; III, 6; enz. Delitzsch, HWB, p. 273*a* noemt ook nog *multaḫṭu*, „oproerling". Dit woord is echter eerder „vluchteling", van *šaḫâṭu*, verg. Jensen, KB II, p. 191. Moeilijk is het in het tweegesprek tusschen Nebo en Assurbanipal (K 1285, Streck, Assurbanipal, II, p. 342–351) voorkomende *ḫaṭṭânu*, „tegenstander" (?), dat door Meissner (Supplement, p. 37), Jensen (ZA 1896, p. 94) en anderen *ḫadânu* = „schadenfroher Feind" gelezen wordt.

[4] King, Magic, nr. 27, r. 21. Verg. voor *paṭâru* boven, p. 33.

[5] KAR nr. 67, rev. 27. Verg. boven, p. 33, n. 4.

[6] ZA, 1889, p. 253 (K 2363, obv. II, 12).

[7] Zimmern, Busspsalmen, II, rev. 8.

[8] *šurpu* IV, 51.

[9] Zimmern, Busspsalmen, IX, 45; vgl. ook den naam *Nabû-ḫîṭu-mešu*, Gemser, Persoonsnamen, p. 171.

[10] King, Magic, nr. 18, r. 8.

[11] Myhrman, Hymns, nr. 14 obv. 34; verg. ook Zimmern, Busspsalmen IV, rev. 40, *ḫiṭṭi aḫṭî ana damiḳti têr*, „maak de zonde, die ik deed, tot een welgevallige daad".

ana damḳâti, „maak mijn zonden tot welgevallige daden". In een politieken tekst vinden we nog[1]: *ḫiṭâtišu lâ mîna âbuk*, „zijn tallooze zonden voerde ik weg", d.w.z. „hielp ik de wereld uit", „liet ik niet meer gelden".

Over het Sumerische aequivalent van *ḫiṭṭu*, *šebida*, is niets met zekerheid te zeggen. De indertijd door ZIMMERN geopperde gissing (een ideogramverwisseling[2]) heeft geen instemming gevonden en berustte op onjuiste combinaties. Weinig waarschijnlijk is ook DELITZSCH' hypothese[3], dat *šebida* een infinitief-vorm van *še-ib*, „wenden", wezen zou. Boven veronderstellingen komt men in ieder geval hier niet uit; nieuw licht op *ḫaṭû* of *ḫiṭṭu* kunnen we zoodoende van het Sumerisch niet verwachten.

Opmerkelijk is, dat een Sumerisch-Akkadisch glossarium als aequivalent van *ḫîṭu* *PA-GÁ* noemt[4]. Onmiddellijk daarop volgt: *PA-GÁ-GÁ* = *ḳil-la-tu*. *PA* kan onder vele andere beteekenissen ook die van *sìg*, Akkadisch *maḫâṣu*, „slaan", hebben. Dit werkwoord wordt speciaal in verband met ziekte gaarne gebruikt, en moet wellicht vergeleken worden met *tag* in *namtagga*[5]. In de teksten vindt men, voor zoover mij bekend is, *ḫiṭṭu* steeds als weergave van *šebida*, nooit van *PA-GÁ*[6].

§ 6. egû en derivata

Bij de bespreking van *annu* in paragraaf 4 citeerden we[7] *enûma êliš* V, 5–7:

„Nadat hij de dagen van het jaar door (sterre)teekenen had afgebakend,

grondvestte hij de standplaats van Nibiru, om hen allen vast te stellen,

opdat geen *annu* deed, noch nalatig was."[8]

---

[1] Khorsabad 51 (KB II, p. 58).
[2] Busspsalmen, p. 45.
[3] Glossar, p. 261.
[4] CT XIX, p. 7, r. 7, verg. DEIMEL, Sum. Lexicon, nr. 295, 116; verg. ook $PA^{ša}$-*GÁ* = *ḫi-i-ṭu* (?), Voc. MARTIN (geciteerd naar DEIMEL, t.z.p.), 2, 20.
[5] Zie boven, p. 34.
[6] Zie over *PA-GÁ* beneden, p. 47.
[7] Zie boven, p. 27.
[8] *ana lâ epeš anni lâ egû manama.*

In den laatsten regel staan *epeš anni* en *egû* parallel. Het is dus waarschijnlijk, dat *egû* hier iets dergelijks als „*annu* doen" beteekent, met andere woorden, dat de gewone beteekenis van *egû*, nl. „nalatig zijn", religieus genuanceerd kan worden. Dat is ook inderdaad het geval.

šebida, het gewone aequivalent van *ḫiṭṭu*, wordt soms weergegeven door *egû*[1]. In een commentaar op *ludlul bêl nimêḳi* vinden we de gelijkstelling *egâti* = *ḫiṭâti*[2]. De beteekenis „zonde" staat hiermede vast. Een andere vraag is echter die naar de meer bijzondere nuance, die dezen term van de andere onderscheidt. In de ons bekende teksten worden *egû* en de daarvan afgeleide woorden[3] weinig karakteristiek gebruikt, zoodat het moeilijk is, op grond van het woordgebruik een nadere bepaling van den inhoud te geven. Slechts de etymologie kan ons een vingerwijzing geven. Zooals reeds is opgemerkt, beteekent *egû* in het Babylonisch doorgaans „nalatig zijn", „iets verzuimen". In de briefliteratuur komt het voor in de beteekenis „vermoeid zijn"[4]. De stam is verwant aan dien van het Hebreeuwsche ʿ*aga*', „vermoeid zijn"[5]. Deze beteekenis zal de oorspronkelijke wel het meeste nabij komen. Uit het Oersemietische „vermoeid zijn" is het Babylonische „te moe zijn om voort te gaan met dezelfde inspanning", en dus „onachtzaam, nalatig zijn" ontstaan.

egû is dus van huis uit een zondigen door iets wat verplicht was na te laten. Door gebrek aan aandacht kon men een gedeelte van het ritueel overslaan. Men zou derhalve *egîtu* kunnen weergeven met „tekortkoming". Deze speciale beteekenis heeft *egîtu* echter lang niet altijd. Dikwijls is het een algemeene, kleurlooze term voor „zonde" geworden, zooals reeds blijken kan uit de uit-

[1] II R 20, r. 50c, d.

[2] V R 47, rev. 8b; verg. Delitzsch, HWB, p. 16a.

[3] Naast het substantivum *egîtu*, „zonde", vindt men ook nog, doch zeldzamer, een substantivum *egû*, dat naast de beteekenis „vermoeidheid' ook nog die van „zonde" heeft, o.a. in den eigennaam *mînu-egiʿa*, „wat is mijn zonde?", Gemser, Persoonsnamen, p. 170.

[4] Muss-Arnolt, p. 13.

[5] Verg. Delitzsch, HWB, p. 16a; Hehn, Sünde, p. 11. Onhoudbaar zijn de vroegere gissingen van Zimmern (Busspsalmen, p. 45) en Talqvist (Maklû, p. 122), daar de tweede radicaal geen *ḳ* is. Langdon (Epic of Creation, p. 126 en 156) neemt twee werkwoorden *egû* aan, waarvan het eene (stam *i-g-*') „nalatig zijn", het andere (stam *h-g-h*) „fluisteren, dwalen, zondigen" zou beteekenen. Waarom hij „zondigen" in de tweede reeks voegt, maakt hij niet duidelijk.

drukking[1] *egîtu epêšu*, „een tekortkoming doen", een in zich zelf eigenaardige verbinding, die in de practijk eenvoudig „zondigen" beteekent. Hetzelfde geldt van de figura quasi-etymologica *anni êgû*[2], die men niet letterlijk moet vertalen met: „ik heb een cultische fout nagelaten", maar, een vaag woordgebruik aannemende, met: „ik heb een zonde gezondigd, d.w.z. begaan."

Gelijk andere termen voor zonde kan ook *egîtu* behalve de zondige daad ook de gevolgen daarvan aanduiden. „Mijn tekortkomingen deed hij den wind wegdragen", zegt een dichter[3]. De bedoeling is: de ban, die als gevolg van zijn tekortkomingen hem gekweld heeft, wordt thans, als was ze een soort van fijne stof, van hem afgeblazen. Zonde en ban stonden in rechtstreeksch verband met elkander. Men kende een „ban door het begaan van *egîtu*"[4], dien men in een adem noemde met den ban die het gevolg was van *annu*, *asakku*, *ḫiṭîtu*, *ḳillatu*, enz.[5].

Uitdrukkingen voor het „verzoenen" van *egîtu* heb ik, afgezien van de bovenvermelde omschrijving „Marduk liet ze door den wind wegdragen", niet gevonden. Men krijgt den indruk, dat *egîtu* geen bijzonder zware zonde was. Iets nalaten geldt gewoonlijk voor minder erg dan iets verkeerds doen, tenminste wanneer de nalatigheid een onwillekeurig, niet bewust-opzettelijk karakter draagt. Het veelvuldig voorkomen van *egîtu* in eigennamen wijst waarschijnlijk ook op het lichte karakter der door dit woord aangeduide zonde[6].

§ 7. *De stam ḳ-l-l*

Het werkwoord *ḳalâlu* komt vrij vaak voor en beteekent, gelijk de verwante werkwoordsvormen in de andere Semietische talen, „licht, gering, veracht zijn". De intensieve stam, *ḳullulu*, beduidt „voor licht, gering, veracht houden, als zoodanig behandelen". Deze beteekenis komt zeer duidelijk uit in de tegenstelling tot

[1] *šurpu* III, 129.
[2] KAR 23, obv. 22–23, verg. Ebeling, Qnellen, p. 13.
[3] *ludlul bêl nimêḳi*, III, 59.
[4] *šurpu* III, 129.
[5] T.z.p., 128–130.
[6] Verg. beneden, p. 75.

kabâtu, „zwaar, belangrijk, geëerd zijn", en *kubbutu*, „zwaar maken, hoogachten". Naast de gewone beteekenis van *ḳullulu*, „verachten", vindt men echter ook die van „zondigen"[1]. Door een zieke wordt b.v. gevraagd[2]:

ana iliia aḫṭû ana ištariia uḳallil,

„Heb ik tegen mijn god gezondigd, tegen mijn godin mij misdragen?" *ḳullulu* wordt in één adem genoemd met *egû* en *ḫaṭû*[3]. Het zelfstandig naamwoord *ḳillatu* beteekent doorgaans „zonde"[4] en wordt in onmiddellijk verband met *annu*[5], *ḫiṭṭu*[6], enz. gebruikt. Ook *ḳullultu* kan, naast zijn gewone beteekenis „smaadwoord"[7], den zin van „zonde" hebben, zooals blijkt uit uitspraken als[8]:

ḳulultu êpušu anâku ul îdî,

„De zonde, die ik bedreef, ken ik niet."

Over de speciale beteekenis van *ḳullulu* als term voor „zondigen" kan dus geen twijfel geopperd worden: *ḳullulu* is het minachten, geringschatten[9]. Maar deze omschrijving is nog te vaag. De vraag komt op: wat wordt als object van *ḳullulu* gedacht? Wanneer men *ḳullulu* weergeeft met smaden[10], moet men een god of de goden in het algemeen als object veronderstellen. Den naam van de godheid, tegen wie gezondigd werd, vindt men echter in onze teksten nimmer als onmiddellijk voorwerp met dit werkwoord verbonden. Steeds gaat *ana* vooraf, dat de godheid als belanghebbend voorwerp aankondigt[11]. Men moet *ḳullulu* dus niet weergeven met „geringschatten, smaden" of met „vloeken"[12], maar met „onachtzaam, onverschillig handelen jegens". Vandaar

---

[1] Het tegengestelde werkwoord is in dat geval *dummuḳu*, „welgevallig handelen", verg. ook *ludlul bêl nimêḳi* II, 34.

[2] KAR 39, rev. 19.

[3] KAR 23, obv. 23.

[4] KAR 45, rev. 26.

[5] *enûma êliš*, VII, 137.

[6] Zimmern, ZA, 1896, p. 89 (Rm 601, rev. 5).

[7] Bezold, Glossar, p. 243.

[8] Schollmeyer, Šamaš, nr. 18, obv. 20.

[9] Martin (Textes Religieux, p. 32) verklaarde: „klein zijn, zich met schande bedekken, zondigen", en miskende zoodoende den intensieven stam.

[10] Zoo Hehn, Sünde, p. 29, n. 6.

[11] B. v. KAR 39, rev. 19.

[12] Zoo Dhorme, Religion, p. 232; de beteekenis „vloeken" is onzeker; in het Hebreeuwsch is deze misschien van een anderen stam, verg. Schwally, ZATW, 1891, p. 170 e.v.

dat het met den accusativus van het inwendig object geconstrueerd kan worden: *anna ḳullulu*, „een zonde zondigen"[1]. *ḳullulu* duidt de handelwijze aan van iemand, die niet genoeg waarde hecht aan zijn religieuze verplichtingen. Men kan dit woord soms het beste weergeven met „onverschillig handelen". Een treffende parallel is het Latijnsche neglegere als tegenstelling van religio. *ḳillatu* is een uiting van gebrek aan eerbied. Wie er zich aan schuldig maakt, bewijst, dat hij aan de aloude gebruiken niet die waarde toekent, die zijn omgeving er steeds aan gehecht heeft.

Er bestaat dus oorspronkelijk een belangrijk verschil tusschen het in de voorafgaande paragraaf behandelde *egû* en *ḳullulu*. *egû* is het door „vermoeidheid" onwillekeurig nalaten van een verplichting, *ḳullulu* daarentegen duidt een opzettelijke verwaarloozing, een bewuste onverschilligheid aan. De verplichtingen, die de cultus op de gemeenschap legde, waren veel in aantal en dikwijls lastig om te volbrengen; onafhankelijke geesten konden er zich uit gemakzucht of eigenbelang aan onttrekken, en bewezen zoodoende, dat de zaak der religie hun niet „gewichtig" was.

In dit verband is het van belang, op te merken, dat men, om de door *ḳillatu* aangeduide zonde onschadelijk te maken, zijn toevlucht niet allereerst tot de door *paṭâru* en *pašâru* aangeduide ritueele handelingen nam, maar de beleedigde godheid bad[2]: *iliia mêš atta*, „O mijn god, vergeef het." Menigmaal komt *ḳillatu* voor als object (of als subject van het permansivum) van *mešû*[3], terwijl dit werkwoord slechts zelden met een anderen term voor zonde verbonden wordt[4]. Tegenover de welbewuste daad van minachting jegens den cultus kon alleen een even bewuste daad van vergeten en vergeven van den kant van de godheid redding brengen.

Voor het wegnemen van *ḳillatu* vinden we ook eenige keeren het werkwoord *pasâsu*, „vernietigen", gebruikt[5]. Dat is een aan het ritueel tegen een ban ontleende technische term. Een tekst spreekt over een ban, die het gevolg van *ḳillatu* is[6]; vereenzelvigt

---

[1] KAR 39, rev. 18 e.v.

[2] Craig, Religious Texts, II, p. 7, r. 7.

[3] Zimmern, Busspsalmen, IX, 37; King, Magic, p. 29, r. 7; Myhrman, Hymns, nr. 14, obv. 32; KAR 67, r. 27; een nevenvorm heeft als stam *m-'-š*.

[4] Zimmern, Busspsalmen, IX, 45 (met *ḫiṭîtu*).

[5] KAR 58, obv. 36. Voor *pasâsu*, „vernietigen" verg. boven, p. 33, n. 1.

[6] *šurpu* III, 130.

men dan, zooals zoo vaak in de Babylonische voorstellingswereld geschiedt, oorzaak en gevolg, dan gaat *ḳillatu* evenals verschillende andere termen voor zonde de beteekenis van „ban" krijgen. Vandaar de verbinding met *pasâsu*. Overigens komt *ḳillatu* niet zoo duidelijk als menige in de voorafgaande paragrafen besproken term in deze beteekenis voor. Ook in de beteekenis „straf" is het zeldzaam. Na den zondvloed zegt Ea tot Bel[1]:

bêl ḫîṭi emid ḫîṭašu
bêl ḳillati emid ḳillatsu,
„Leg den schuldenaar zijn (de hem toekomende) straf op!
Leg den zondaar zijn (de hem toekomende) boete op!"

Hier wordt *ḳillatu* duidelijk gebruikt in de beteekenis van „gevolg van de zonde, als straf daarvoor te dragen ellende".

In de juridische literatuur wordt *ḳillatu* niet, gelijk andere termen voor zonde, in de beteekenis „straf" aangetroffen[2].

In politieken zin gebezigd duidt *ḳillatu*, evenals *annu* en *ḫiṭṭu*, opstand tegen den Assyrischen koning aan. Onder de burgers van Ekron zijn er, die door Sanherib als *êpiš anni û ḳillati* worden gekenschetst[3]. De overigen zijn *lâ bâbil ḫiṭîti û ḳillati*", menschen, die geen overtreding of zonde gedaan (letterlijk: gebracht) hebben", met andere woorden: loyaal geblevenen.

In bilingue teksten geeft *ḳillatu* het ideogram *PA-GÁ*[4] of *PA-GÁ-GÁ*[5] weer. *PA-GÁ*, gelezen *lu-ga*, wordt in het Akkadisch vertaald met *sillatu*, „driestheid"[6], terwijl *PA-GÁ-GÁ šillatum pî*, „gemeene taal", letterlijk: „driestheid van den mond" is[7]. Dat geeft echter nog geen recht, om voor *PA-GÁ* = *ḳillatu luga* te lezen[8]. *luga* is m.i. zeer speciaal „schimpwoord", „vuile taal". *PA* staat menigmaal voor *sìg* = *maḫâṣu*, „slaan", *Miḫṣu*, „slag, ziekte (= slag van booze geesten)". Men kan dus *sigga* lezen en vergelijken met *namtagga*, „besmetting"[9]. *sigga-ga*

---

[1] Gilgameš XI, 180.
[2] Verg. beneden, p. 82.
[3] Sanherib, zeszijdig prisma, III, 4 (DELITZSCH, Lesestücke[5], p. 67).
[4] DEIMEL, Sumerisches. Lexicon, nr. 295, 116c.
[5] T.z.p., nr. 295, 118*b*.
[6] T.z.p., nr. 295, 116*b*.
[7] T.z.p., nr. 295, 118*a*.
[8] Gelijk EDELKOORT doet, Zondebesef, p. 53.
[9] Verg. boven, p. 34.

is te verklaren als een werkwoord: „een *sigga* doen, veroorzaken" (van *gar* = *šakânu*), dat als infinitief substantieve beteekenis heeft.

§ 8. salû, sil'atu

Het woord *sil'atu* komt eenige malen voor in zulk een omgeving, dat de vertaling „zonde" zich als van zelf opdringt. Er wordt gebeden: *puṭur anni ḫiṭîti û silati*[1], „ontbind mijn overtreding, fout en *sil'atu*". Ban door *sil'atu* staat op een lijn met die door *arnu, asakku, egîtu, ḫiṭîtu* en *ḳillati*[2]. Een boeteling bidt[3]:

mešâ silatiia likî unniniia,

„Vergeef mijn *silatu*, neem aan mijn bede."

PA-GÁ, het Sumerisch aequivalent van *ḳillatu*, wordt soms weergegeven door *sillatu*[4]. Wijst dit, evenals de verbinding met het werkwoord *mešû*, op een zekere verwantschap met het in de voorafgaande paragraaf besproken *ḳillatu*, tot dezelfde conclusie brengt ons het onderzoek naar de etymologie van dezen term.

De stam *s-l-w*, waarvan in het Assyrisch het werkwoord *salû* komt, vertegenwoordigt eenerzijds de beteekenis van (uit- of af-)werpen, anderzijds die van verwaarloozen. Het is de vraag, of we hier niet met twee homoniemen te doen hebben. In ieder geval heeft de intensieve stam, *sullû*, in de Babylonische literatuur de beteekenis van „slordig behandelen, iets als quantité negligeable beschouwen". In brieven vermaant de afzender telkens zijn zaakwaarnemer: *lâ tasillî*, „wees niet onachtzaam op dit punt"[5]. Ook op religieus gebied kon men zich aan een onachtzame houding schuldig maken: „Wees niet onachtzaam op het punt van de bewaking des tempels"[6].

sullû is dus het aannemen van een slordige houding tegenover de religieuze verplichtingen. Het derivatum *sil'atu* is een term voor zonde, dien men met „oneerbiedigheid" zou kunnen weergeven, en die nauw in beteekenis aan de afleidingen van den

---

[1] Lutz, Sel. Texts, nr. VII, rev. 2.
[2] *šurpu* III, 131.
[3] Myhrman, Hymns, nr. 14, r. 32.
[4] Deimel, Sumerisches Lexicon, nr. 295, 118.
[5] Martin, Lettres, p. 37, r. 25, 29; p. 107, r. 12; verg. p. 64, r. 24 p. 66, r. 23 enz.
[6] T.z.p., p. 98, r. 7; verg. ook 2 Chron. 29 : 11.

stam *ḳ-l-l* verwant is[1]. In een politieken tekst[2] is *sullû* misschien op de zelfde wijze als de andere termen voor zonde in den zin van opstand tegen den Assyrischen koning gebruikt: *amât sullî û sarrâti idbubšunuti*, „hij sprak tot hen een woord van opstand en verzet".

Met dezen term is waarschijnlijk verwant het Hebreeuwsche *šal*, dat enkel 2 Sam. 6 : 7, waar de tekst niet gewijzigd hoeft te worden, voorkomt.

§ 9. *šêṭu en derivata*

Het werkwoord *šêṭu* komt in de Assyrisch-Babylonische teksten vrij vaak voor in de beteekenis van „slordig zijn, zijn plicht niet vervullen". De verwante stam *š-w-t* beteekent in het Hebreeuwsch en Syrisch „verachten". Waarschijnlijk is dus *šêṭu* reeds van huis uit een synoniem van *ḳullulu*, „iets als quantité negligeable beschouwen, ergens geen gewicht aan hechten". *šêṭu* volgt *ḳullulu* ook in de verdere ontwikkeling tot een technischen term voor zondigen. Boven allen twijfel wordt dit laatste verheven door de volgende regels uit een tweetalig fragment[3]:

ene namkuzu nušebida ḫul [. . . . . .]
ekiâm enḳu lâ išêṭ ḳulultu [. . . . . .],

„Waar zal een wijze niet zondigen, zonde niet begaan?"

išêṭ is in dezen tekst de weergave van het Sumerische *šebida*, dat we kennen als het aequivalent van *ḫaṭû*[4].

Dezelfde parallelie van *šêṭu* en een woord van den stam *ḳ-l-l* vinden we ook in[5]:

mannu lâ išêṭ ḫâu lâ uḳallil,

„Wie zondigt niet? Wie begaat geen „onverschilligheid"?"

Van dit werkwoord *šêṭu* is af te leiden het substantivum *šiṭṭûtu* (*šêṭûtu*), „zonde", meer speciaal: „slordige houding tegenover de

---

[1] Evenals *ḳulultu* (verg. boven, p. 43) kan ook *sillatu* de beteekenis „schimpwoord" hebben, b.v. SCHEIL, Lois, § 2 (col. I, r. 16).

[2] Sargon, Khorsabad, 38 (KB II, p. 56).

[3] MACMILLAN, BA V, p. 578 e.v., rev. 15, 16.

[4] Verg. boven, p. 42; de vertaling van MACMILLAN doet geen recht aan het Sumerisch.

[5] KING, Magic, nr. 11, obv. 10.

religieuze verplichtingen". We vinden het o.a. in de volgende regels[1]:

ina pânika anâku šiṭṭûtu lû êpuš
itâ ša ili lû êtiḳ,
„Voor uw aangezicht heb ik een „slordigheid" begaan;
De grenzen van den god heb ik overschreden (d.w.z. de cultische regels niet in acht genomen[2])."

Naast *šêṭûtu* komt *šiṭṭu* voor[3], soms in nauw verband met *ḳillatu*.

Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat evenals de andere termen voor zonde en zondigen *šêṭu* de voor dit werkwoord karakteristieke beteekenis menigmaal geheel verloren heeft en tot een kleurlooze uitdrukking voor „zondigen" is geworden. Dat blijkt uit opsommingen als[4]:

anni îdû û lâ îdû
ša êgû aḫṭû ešêṭu û uḳallilu,
„De zonde die ik ken en niet ken,
welke ik in verzuim begaan, misdreven, in slordigheid gedaan en in geringschatting verricht heb."

Het heeft feitelijk geen zin, om voor deze vier termen vier verschillende woorden te zoeken, waar toch de eenige beteekenis van deze vier uitdrukkingen is „ik heb gezondigd".

In politieke teksten heeft *šêṭu*, niet anders dan de overige woorden voor zondigen, den inhoud van „in opstand komen". Esarhaddon vertelt van zijn vijanden[5]: *ana* ^{ilu} *aššur iḫṭû uḳallilu išîṭu*, „tegen Assur[6] hebben zij gezondigd". Opvallend is in dezen als in den hiervoor geciteerden tekst het nauwe verband tusschen *šêṭu* en *ḳullulu*.

---

[1] King, Magic, nr. 11, obv. 16, 17; ten onrechte dacht King (glossarium op Magic) aan een stam *š-ṭ-ṭ*.

[2] Verg. boven, p. 37.

[3] Macmillan, BA V, p. 578, obv. 4; King, Magic, nr. 12, r. 78; Schollmeyer, Šamaš, nr. 16, II, 40.

[4] KAR 23, obv. 22, 23; een parallel is waarschijnlijk Sippar 2 (r. 9, 10), in transscriptie meegedeeld door Scheil, Revue Biblique, 1896, p. 75–77.

[5] Inscriptie van Senğirli, r. 35, verg. H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, Berlin, 1893, p. 107.

[6] De eed van trouw werd bij Assur en andere goden gezworen, verg. beneden, p. 69.

§ 10. šêrtu

Het is sinds lang bekend, dat *šêrtu* meer dan een beteekenis heeft. Die van „zonde" blijkt allereerst uit het feit, dat *šêrtu* voorkomt als vertaling van het Sumerische *namtagga*[1], dat gewoonlijk met *annu* weergegeven wordt[2]. *šêrtu* geldt als een tegenstelling van *kittu*[3], „recht" en wordt in parallelie met *annu* gebezigd[4]. Een smeekeling verklaart[5]:

ul îdî šêrti ili ul îdî ennît ilu ištar,

„Ik ken niet de zonde tegen den god, ik ken niet de overtreding tegen de godin."

Het is onmogelijk, hier *šêrtu* met „toorn" te vertalen[6]. De smeekeling wil zich vrijpleiten en belijdt daarom, dat hij niets afweet van eenige zonde, die door hem zou zijn begaan. Den toorn der goden kende hij maar al te goed.

Tengevolge van de zonde rustte er op den zondaar een ban. Een bezwering spreekt over „ban door *šêrtu*"[7]. Soms worden oorzaak en gevolg vereenzelvigd en spreekt men over *šêrtu* zelf als was dit een ban. Vandaar, dat het „verzoenen" van *šêrtu* vaak aangeduid wordt met termen, die ontleend zijn aan het van een ban bevrijdend ritueel. Zoo heet het[8]: *šêritsu littâbik*, „zijn *šêrtu* worde uitgegoten"[9]. De ban wordt hier gezien als onreinheid, die door ritueele wasschingen in het water overgaat en met het water uitgegoten wordt. Naar de banvoorstellingen wijzen ook de verbinding *šêrta pašâru*[10], en de wensch[11] *šêrta limḫuranni*, „hij neme de *šêrtu* van mij weg".

We vinden *šêrtu* echter ook menigmaal in een zinsverband, waar „zonde" of „ban tengevolge van zonde" in het geheel niet past.

---

[1] B.v. *utukki limnûti* III, 50.
[2] Zie boven, p. 34.
[3] *šurpu* III, 12.
[4] KING, Magic, nr. 11, r. 19.
[5] *šurpu* II, 32.
[6] Zooals TALQVIST, *maḳlû*, p. 147, doet.
[7] *šurpu* III, 12.
[8] *šurpu*, IV, 57.
[9] BEZOLD, Glossar, p. 10, vat *littâbik* op als IV 2 van *abâku*; verg. voor dit werkwoord boven, p. 42.
[10] KING, Magic, nr. 2, r. 38.
[11] *maḳlû*, VII, 79 en 136.

Men bidt[1]: *lištapšiḫ šêrtuka kabittu*, „hij kalmeere uw zwaren toorn". Tot Enkidu wordt gezegd[2]: *nukkira šêritka*, „verdrijf uw toorn"[3].

Op weer andere plaatsen beteekent *šêrtu* „straf". Mogelijk is deze vertaling als een dichter klaagt[4]: *atamar šêritka*, „ik ondervind uw straf", een andere[5]: *šêritka našâku*, „ik draag uw straf", een derde[6]: *šêritka dannat*, „uw straf is zwaar"; zeker, waar op een kudurru den schender wordt toegewenscht[7]: *marduk û ṣarpanitum* ( ) *šêritsu kabittu* ( ) *lišiššušuma*, „Marduk en Sarpanitu mogen hem zijn zware straf doen dragen". In de rechtsliteratuur beteekent *šêrtu* doorgaans „straf"[8], vooral in de verbinding *šêrta emêdu*, „straf opleggen"[9].

Deze verschillende beteekenissen van *šêrtu* komen naast elkander in denzelfden tijd, ja in denzelfden tekst voor[10]. De overgang van „zonde" naar „straf" hebben we ook bij *annu*[11] en *ḫiṭṭû*[12] aangetroffen; we hebben ons den overgang bij *šêrtu* naar analogie daarvan te denken. Veel moeilijker is het, om de vraag naar de prioriteit van de beteekenis „zonde" of die van „toorn" te beantwoorden. De etymologie geeft op dit punt geen uitsluitsel. Het verdient de opmerkzaamheid, dat een uitdrukking als **šêrta epêšu* of **šêrta ḫaṭû*, althans zoover ik kon nagaan, niet voorkomt. Dat wijst er op, dat *šêrtu* in den regel niet een bepaalde daad van den mensch aanduidt. Aan den anderen kant is het van belang, dat *šêrtu* nooit den toorn van een mensch aanduidt[13]. Gezien deze gegevens, zou men *šêrtu* kunnen beschrijven als een toestand, die nu eens, van den kant van den mensch, als zonde wordt gezien, dan weer, van den kant van de godheid, als toorn.

---

[1] Zimmern, Busspsalmen, VIII, rev. 3.
[2] Gilgameš I, col. V, r. 20.
[3] „Toorn" als oorspronkelijke beteekenis werd aangenomen door Jensen, KB VI, 1, p. 340.
[4] Craig, Religious Texts, II, p. 6, r. 12.
[5] KAR 90, rev. 3.
[6] Myhrman, Hymns, nr. 14, r. 24, verg. Craig. Rel. Texts, II, p. 6, r. 2.
[7] Delitzsch, BA, 1894, p. 270.
[8] Walther, Gerichtswesen, p. 234.
[9] Schorr, VAB V, nr. 267, r. 7, 8; nr. 313, r. 22.
[10] Zie Edelkoort, Zondebesef, p. 88, 89.
[11] Zie boven, p. 30, 31.
[12] Zie boven, p. 39.
[13] Ook Enkidu (zie boven, n. 2) is een bovenmenschelijke figuur.

Van huis uit beteekent het dus noch daadzonde, noch toorn, maar een ongewenscht element in de verhouding tusschen den mensch en hoogere machten.

Verschillende termen voor het opheffen van *šêrtu* zijn hierboven reeds genoemd. We vermelden nog[1] *šutbîma šêrtuka*, „doe uw toorn opstaan", ontleend aan de terminologie van het exorcisten-ritueel. De toorn van den god wordt hier als een te verdrijven demon gezien. Elders is *šêrtu* zelf het werk van booze geesten[2]. In verband met de beteekenis „toorn" zou men een veelvuldige verbinding met *pašâḫu*, „kalmeeren", verwachten. Deze komt inderdaad voor[3], maar niet dikwijls.

Als radicalen van *šêrtu* neemt men gewoonlijk *š-'-r*[4] aan. Voor de hand ligt dan een vergelijking met het Hebreeuwsche *šô'âr*, „afschuwlijk"[5]. Dit woord is enkel in Jer. 29 : 17 te vinden, en daar aan ernstige tekstcritische bedenkingen onderhevig. Mocht het als echt Hebreeuwsch woord te handhaven zijn, dan is het in ieder geval toch niet te scheiden van *ša'ᵃrûra*[6], *ša'ᵃrurît*[7], en *ša'ᵃrûriia*[8], drie woorden, die iets ijzingwekkends aanduiden. Deze zijn echter nauw verwant aan het Babylonische *šaḫurratu*, *šaḫrurtu*, „stilte", „zwijgen", „ontzetting", van het werkwoord *šuḫarruru*, „stil worden". Het is niet zeer waarschijnlijk, dat de Semietische stam *š-'-r* in het Babylonisch eenerzijds tot *š-ḫ-r* zou zijn geworden, anderzijds zijn oorspronkelijken vorm zou hebben behouden. De vereenzelviging van *šêrtu* met *šô'âr* is derhalve bedenkelijk. Men mag er in geen geval een theorie aangaande het wezen van *šêrtu* op bouwen.

Verleidelijk is een vergelijking met het Arabische *ṯâ'ir*, „toorn, verontwaardiging". *ṯâ'ir* is echter een beeldsprakige uitdrukking, die letterlijk beteekent: „dat, wat zich verheft", en evengoed een stofwolk, een tumult, een oorlog als „toorn" aanduiden kan.[9]

---

[1] Zimmern, Busspsalmen, VIII, obv. 35.
[2] *utukki limnûti* III, 50.
[3] Zimmern, Busspsalmen, VIII, rev. 3.
[4] *š-'-r* is minder waarschijnlijk; de *ê* wijst op een scherpen laryngaal, verg. Ungnad, Grammatik, p. 9.
[5] Zoo Hehn, Sünde, p. 10.
[6] Jer. 5 : 30; 23 : 14.
[7] Jer. 18 : 13.
[8] Hos. 6 : 10 (*ḳᵉrê*).
[9] Hiermede hangt samen het Bab. werkwoord *šamâru,šâru*, „dansen,

De vraag naar de etymologie van *sêrtu* moet onbeslist blijven. Geen der ons bekende stammen kan als afleiding in aanmerking komen[1].

Een eigen Sumerisch aequivalent heeft *šêrtu* niet. Het wordt zelden in tweetalige teksten gebruikt. Soms is het de weergave van *namtagga*[2]. Een vocabularium geeft de gelijkstelling: *namtagga* = *šêrtu*[3].

§ 11. Aanhangsel

In deze paragraaf worden enkele woorden besproken, die, hoewel ze geen eigenlijke termen voor zonde zijn, toch in een studie over dit onderwerp niet onvermeld mogen blijven.

In de eerste plaats worde hier genoemd het adjectivum *limnu*, „slecht", met het daarbij behoorende substantivum *lumnu*, „iets slechts", en het werkwoord *lemênu*, „slecht worden", „slecht behandelen". Voor ons bewustzijn is gewoonlijk „iets slechts doen" vrijwel een synoniem van „zondigen", een „slechte daad" ident met een „zonde". Het woord *limnu* heeft echter in den regel een geheel andere sfeer om zich dan de verschillende termini voor zonde. Het duidt vooral iets onaangenaams, iets ongelukkigs, iets gevaarlijks aan. Het is meer ons „erg", dan ons „slecht", en duidt vaker „das Übel" dan „das Böse" aan. Zeer zeker wordt *limnu* menigmaal gebruikt in een verband, dat wij tot de religieuze ethiek zouden kunnen rekenen[4], maar qua talis behoort het daar niet toe. Het is een „naturalistische" term; in de religieuze ethiek der Babyloniërs is het geen kenmerkend woord, zoomin als zijn tegenstelling *ṭâbu*, „goed", d.w.z. „lekker, aangenaam, gunstig, vroolijk".

Gewoonlijk beteekent in de religieuze teksten *limnu* dan ook niet de slechte daad, die men gedaan heeft, maar veel meer den onaangenamen toestand, waarin men, hoe dan ook, geraakt is.

---

razen, zich verheffen". Wil men *šêrtu* (als „woede" te verklaren) hiervan afleiden, dan moet men de gedachte aan een ' als tweeden radicaal opgeven.

[1] *šᵉ'êri* in Jer. 51 : 35 is niet met *šêrtu* te combineeren. Men vergelijke voor dit woord het Arabische *ṯa'r*, bloedwraak.

[2] *utukki limnûti* III, 50.

[3] CT XIX, 16, rev. 3.

[4] Verg. b.v. *šût lumnu epušu zêršunu ul dâri*, „onbestendig is het zaad van hen, die kwaad doen", Schollmeyer, Šamaš, nr. 16, III, 12.

Dat geldt in het bijzonder van de uitdrukking *lumun ša zumri*, „lichaamsongemak"[1].

Met het bovenstaande wordt niet ontkend, dat *limnu* wel eens als qualificatie van een zondige daad wordt gebezigd. Zeker wordt een zonde wel eens *limnu* genoemd. Maar *limnu* karakteriseert een daad niet zoozeer als zondig als wel als „erg, verontrustend, gevaarlijk".

Om een dergelijke reden kunnen ook *raggu*, „misdadig" en de daarmede samenhangende woorden niet tot de termini voor zonde gerekend worden. Nimmer zal men, in de vele zondebelijdenissen, die ons bewaard zijn gebleven, den zondaar zich zelven van *riggatu* hooren beschuldigen. Enkele malen slechts wordt *raggu* in religieus verband gebezigd, maar dan is het steeds in teksten, die aan Šamaš, den rechtergod, gericht zijn[2].

Voor Šamaš is de misdadiger tevens een zondaar. Dat ligt echter niet aan het wezen van de misdaad, maar aan dat van Šamaš.

Vrijwel uitsluitend[3] in tot Šamaš gerichte teksten vinden we ook het woord *zalpu*, dat „onrechtvaardig" schijnt te beteekenen. Het wordt gaarne gebezigd in de verbinding *daiânu zalpu*, „een onrechtvaardig rechter", die natuurlijk de volstrekte tegenstelling van den rechtergod Šamaš zelf is. Een plaats, waar *zaliptu*, „onrecht", wezenlijk „zonde" beteekent, is niet aan te wijzen. Zeker is het bedrijven van *zaliptu* voor Šamaš een zonde, doch dat wil nog niet zeggen, dat *zaliptu* zelf een term voor zonde is[4].

Het adjectivum *bânû* beteekent „licht, helder, schoon"; *lâ bânâti* zijn zoodoende „leelijke dingen", „werken der duisternis", met name practijken van heksen[5]. Zwarte magie gold als een van

[1] Verg. over deze uitdrukking Morgenstern, Sin, p. 3.

[2] B. v. Lutz, Sel. Texts, nr. IV, obv. 23; Schollmeyer, Šamaš, nr. 5, obv. 12.

[3] *maḳlu* II, 129, is *mu'abbit... zalpi*, „die vernietigt... de onrechtvaardigen" een epitheton van Girru, den vuurgod, die vele eigenschappen van Šamaš heeft overgenomen; in King, Magic, nr. 11, r. 12 leze men niet [*za-*] *lip-tu*, maar [*di-*] *lip-tu*, „nood".

[4] In politieke teksten is *zaliptu* verzet tegen den koning van Assur (Sargon, Khorsabad, 95 en 113; KB II p. 64, 66).

maḳlû I, 18.

de ergste dingen, die een mensch bedrijven kon. De wet bedreigde ze met de doodstraf[1]. Een term voor zonde in het algemeen is *lâ bânâti* echter niet geworden.

Een tijdlang heeft men *ḫubur* de beteekenis „zonde" toegeschreven[2]. Dit berustte op een misverstand[3]. Op sommige plaatsen is *ḫubur* de naam van de doodsrivier in de onderwereld, op andere status constructus van *ḫubru*, „het geheel".

In plaats van *ḳil-la-tu* las men vroeger wel *ḫab-la-tu*; men kende zoodoende aan *ḫablatu* de beteekenis „zonde", aan *ḫablu* die van „zondaar" toe. Op alle plaatsen, waar men een woord voor „zonde" kan verwachten, moet echter *ḳil-la-tu* worden gelezen[4]. *ḫablu* beteekent „verdrukt", *ḫibiltu* „schade".

---

[1] Scheil, Lois, § 48; verg. CH § 2.
[2] Hehn, Sünde, p. 2, n. 1.
[3] Verg. Jensen, KB VI, 1, p. 541.
[4] Dit werd aangetoond door Zimmern, ZA, 1896, p. 89.

HOOFDSTUK III

HET WOORDGEBRUIK IN HET ALGEMEEN

§ 1. De verhouding tot het Sumerisch

Het aantal der Babylonische woorden, die wij door „zonde" kunnen vertalen, is opvallend groot. In het voorafgaande hoofdstuk hebben wij tien verschillende stammen, waarvan woorden voor zonde en zondigen afgeleid zijn, besproken. Van verschillende dier stammen worden bovendien meer dan een of twee woorden afgeleid. Zoo heeft men b.v. van den stam *ḫ-ṭ-'* het werkwoord *ḫaṭû*, zondigen, en de zelfstandige naamwoorden *ḫiṭṭu*, *ḫaṭîtu* en *ḫiṭîtu*; van den stam *š-ǰ-ṭ* het werkwoord *šêṭu* en de zelfstandige naamwoorden *šiṭṭu* en *šeṭûtu*. Rekent men de nevenvormen voor aparte benamingen[1], dan komt men tot een geheel van vijftien verschillende woorden voor zonde en vier werkwoorden voor zondigen, afgezien nog van samenstellingen als *ikkibu epêšu* e.d.

Het trekt de aandacht, dat het Sumerisch zulk een verscheidenheid niet biedt. Het Sumerisch aequivalent van *ikkibu*, *niggig* (eme-sal: *aggig*) doet tevens dienst als dat van *anzillu*[2]. Het zeldzaam voorkomende *asakku* is, naar wij zagen, waarschijnlijk een aan het Sumerisch ontleend woord[3], maar wordt uitsluitend in Akkadische teksten in de beteekenis zonde gebruikt. In de beteekenis zonde vindt men het in het Sumerisch, althans in de tot nog toe bestudeerde teksten, niet. Met *annu* staat *namtagga* parallel[4], met *ḫiṭṭu šebida*[5], dat tevens aequivalent van *egîtu* is[6]. Voor *ennîtu* vonden wij een enkele maal in den Sumerischen paralleltekst het ideogram *DUN-A-LUM*[7]. *PA-GÁ-GÁ* wordt

---

[1] Zie hierover ook de volgende paragraaf.
[2] Verg. Hoofdstuk II, § 2.
[3] Verg. Hoofdstuk II, § 3.
[4] Verg. hierboven, p. 34.
[5] Verg. hierboven, p. 42.
[6] Verg. hierboven, p. 43.
[7] Verg. hierboven, p. 35.

zoowel door *ḳillatu* als door *sil'atu* weergegeven[1]. *PA-GÁ* is slechts uit een glossarium bekend als aequivalent van *ḫiṭṭu*. Tegenover vijftien in het Akkadisch gebezigde termen staan dus ten hoogste zes Sumerische woorden. Ongetwijfeld kennen wij den Sumerischen taalschat minder goed dan den Akkadischen en is het mogelijk, dat er nog andere woorden voor zonde in het Sumerisch bestaan, dan hier zijn opgesomd. Het is echter zeer onwaarschijnlijk, dat er zooveel voor ons nieuwe termen gevonden zouden worden, dat de indruk, die zich thans aan ons opdringt, namelijk dat het Akkadisch op het punt van aanduidingen voor zonde een rijkeren taalschat bezit dan het Sumerisch, een ingrijpende wijziging zou ondergaan.

Wij hebben reeds in het voorafgaande hoofdstuk gezien, dat de meeste der Sumerische termen ons voor etymologische raadsels plaatsen. In *namtagga* en *PA-GÁ-GÁ* schijnen elementen te zitten, die een lichamelijk leed aanduiden[2]. Deze beteekenis herinnert aan die van *niggig*, iets onaangenaams, ziekte. Met *šebida* en het ideogram *DUN-A-LUM* is niets aan te vangen[3].

Moeilijk te beantwoorden is de vraag, welke stelregels de Babylonische schrijvers bij het vertalen van Sumerische termen in het Akkadisch en omgekeerd hebben gevolgd. Met een merkwaardige regelmaat wordt steeds *namtagga* met *annu*, *šebida* daarentegen met *ḫiṭṭu* vertaald. In de termen zelf valt geen grond voor de standvastigheid van dit gebruik te ontdekken. Het is ons niet mogelijk, eenige innerlijke verwantschap tusschen *namtagga* en *annu* eenerzijds, *šebida* en *ḫiṭṭu* anderzijds te constateeren. Waarschijnlijk berusten deze vaste vertalingen niet op het wezen van de vergeleken termen, maar op oude traditie. Bepaalde gelijkstellingen golden blijkbaar van ouds; men week niet af van de wellicht in de priesterschool van Nippur eenmaal en naar het schijnt vrij willekeurig aangenomen vertaalgewoonten. De glossaria hadden om zoo te zeggen „canonisch" gezag, waarvan niet afgeweken werd.

Dit verschijnsel geeft ons te meer recht, om de Babylonisch-Assyrische termen afzonderlijk te behandelen, en niet te veel

---

[1] Verg. hierboven, p. 47, 48.
[2] Verg. hierboven, p. 34 en 42.
[3] Verg. hierboven, p. 42 en 35.

gewicht aan de respectieve Sumerische aequivalenten te hechten. Het is dikwijls onmogelijk, het Sumerische en het Semietische element in de cultuur van Mesopotamië van elkander te onderscheiden. Des te meer moet men zich hoeden, om, waar door de taal een onderscheid vast staat, deze gegeven onderscheiding te verwaarloozen. Wij richten in deze studie onze aandacht op de Babylonische gegevens en betrekken de Sumerische daar slechts in zooverre in, als ze dienen kunnen om de Akkadische te verhelderen. Het is zeker waar, dat de Babylonische religie zeer veel van de Sumerische heeft overgenomen, doch de erfenis bestaat vooral in godennamen en godenattributen, in tempelordeningen en ceremoniën, kortom in dingen, die aan den buitenkant blijven. De geest, die dit alles in zich op nam, was een Semietische, en bleef, bij alle receptiviteit, de eigen structuur behouden. Overname is gewoonlijk een intellectueel proces; de ziel wordt er weinig door geraakt. Bij ons onderzoek naar het zondebesef hebben we vooral met de gevoelsmatige reacties te doen, die door de overname van een aantal uiterlijke dingen niet noemenswaardig beïnvloed worden.

Mag men uit het feit, dat het Akkadisch meer termen voor zonde bezit dan het Sumerisch opmaken, dat de Semietische Babyloniër meer en dieper zondebesef had dan de Sumeriër? Zoolang er geen andere gegevens zijn, die in de zelfde richting wijzen, doet men goed, uit een dergelijk feit geen ver-reikende conclusies te trekken. Een vergelijking met het Oude Testament toont dit duidelijk aan. Ongetwijfeld heeft immers het Babylonisch meer termen voor zonde dan het Hebreeuwsch, maar niemand zal ontkennen, dat het zondebesef in Israël dieper ging dan in Babylon. Met statistieken alleen kan men over deze vragen niet beslissen.

Het groote aantal termen voor zonde in het Akkadisch is voor een deel hierdoor te verklaren, dat het volk, waardoor deze termen gebezigd werden, geen ethnologische eenheid was. Men moet rekening houden met het feit, dat de achtereenvolgens het cultuurland van Mesopotamië binnenstroomende Semietische volksmassa's elk hun eigen deel aan woordvormen en taalstammen aan den algemeenen taalschat hebben toegevoegd. Na het binnen dringen der Semieten in het Tweestroomenland onder de dynastie van Akkad volgde de „Amorietische" volksverhuizing,

die tot de opkomst van de eerste dynastie van Babel leidde. Nieuwe bewegingen daarna waren weer die der Assyriërs van uit het Noorden en der Chaldeeën van het Zuid-Oosten uit. Dien ten gevolge is hetgeen wij „Babylonisch" noemen een zeer samengestelde en allerminst scherp omlijnde grootheid. Men heeft niet alleen te rekenen met tallooze ontleeningen aan het Sumerisch, doch evenzeer met vele verrijkingen uit den taalschat der West-Semietische groepen. Al mag men aannemen, dat de later ingedrongen volksgroepen de religieuze taal — die overal ter wereld een veel conservatiever grootheid is dan b.v. de handelstaal — niet wezenlijk hebben kunnen wijzigen, toch staat wel vast, dat de periode van de eerste Babylonische dynastie ook op het gebied van de religieuze taalvorming van grooten invloed is geweest.

Het zou een aantrekkelijke onderneming zijn, te pogen de verschillende termen voor zonde aan de achtereenvolgens binnengedrongen volksgroepen toe te wijzen. De vaste grond, dien men voor zulk een onderzoek noodig heeft, ontbreekt echter, doordat de religieuze literatuur ondateerbaar is. De overgroote meerderheid van de ten onzen dienste staande teksten is overgeleverd in den vorm van late copieën naar origineelen, welker datum niet nauwkeurig aan te geven is. Het aantal eigennamen, waarin een woord voor zonde voorkomt[1], is te gering, dan dat men er gevolgtrekkingen uit zou kunnen afleiden. Opmerkelijk is echter dat namen, die een vorm van *egû* bevatten, in groote meerderheid Assyrisch zijn[2], terwijl in de verzameling van Nieuw-Babylonische namen door Tallqvist[3] niet één naam, die met *egû* samengesteld is voorkomt. Het zou dus mogelijk kunnen wezen, dat de beteekenis zondigen van *egû* uit het Assyrisch stamt. In de teksten vindt dit vermoeden echter geen verderen steun[4].

Verondersteld mag worden, dat woorden met onduidelijke etymologie, gelijk *annu* en *šêrtu*, uit een oudere taalperiode afkomstig zijn dan die termen, waarvan de herkomst ons duidelijk is, b.v. die van den stam *ḳ-l-l* en *egû*. Nog ouder zijn natuurlijk

[1] Verg. beneden, p. 75.

[2] Zie Gemser, Persoonsnamen, p. 170.

[3] K. L. Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes, Helsingfors 1905.

[4] *ûl êgî* in het Babylonisch Nieuwjaarsritueel (verg. boven p. 38) bewijst den voor-Assyrischen oorsprong van de beteekenis zondigen.

de termini, die met het Sumerisch in verband staan, als *ikkibu* en *asakku*.

Met het voorbehoud, dat we hier met een hypothese te doen hebben, die aan de gegevens der werkelijkheid niet voldoende getoetst kan worden, waag ik het, de volgende reeks op te stellen:

Uit den vroeg-Sumerischen tijd stammen *ikkibu* en *asakku*; *anzillu* is daarvan de Semietische parallel.

De door den naam van Sargon van Akkad gekarakteriseerde Semietische volksgroep bracht de woorden *annu* en *šêrtu* mede, wellicht ook den algemeen Semietischen taalstam *ḫ-ṭ-'*; of de afleidingen van dezen stam toentertijd reeds de beteekenissen zondigen en zonde bezaten, is gezien het feit, dat deze beteekenissen geen Semietisch gemeengoed zijn[1], onzeker.

In den tijd van het opkomen der eerste Babylonische dynastie werden *egû* en de met *ḳullulu*, *salû* en *šêṭu* samenhangende termen aan den algemeenen taalschat toegevoegd.

De latere, Assyrische en Chaldeeuwsche, bewegingen hebben geen nieuwe termen meer toegevoegd. Ook op dit gebied, als op zoo menig ander, is er sinds Hammurabi niets wezenlijks meer aan het Babylonisch geestelijk bezit toegevoegd. De vaste vormen waren gegeven; een afwijken daarvan werd niet geduld. Het is de vraag of het ooit beproefd is. Babylon heeft geen profeten gekend[2]. De zelfde termen werden uit den treure herhaald, tot ze alle eigen beteekenis verloren hadden en geen fijnere gevoelsnuances meer konden weergeven. Conventie beheerschte alles.

Er was dus een overvloed van termen, maar niettemin groote eenvormigheid. De rijkdom van den Babylonischen taalschat is „kapitaal in de doode hand" geweest. De scheppende en vernieuwende geest, het de overgeleverde woorden met nieuwen gloed bezielend gemoed, ontbrak.

§ 2. De woordkeuze

In het voorafgaande hoofdstuk hadden we bij de bespreking der verschillende termen afzonderlijk telkens de gelegenheid, erop

[1] Verg. boven, p. 35.
[2] Verg. boven, p. 9 e.v.

te wijzen, dat in het overgroote deel van onze teksten de eigen beteekenis der termini niet duidelijk uitkomt. De karakteristieke gevoelswaarden, die oorspronkelijk met een bepaalden term verbonden zijn geweest, zijn in den loop des tijds meer en meer afgesleten. Voor het bewustzijn van den Babyloniër uit den tijd na de eerste dynastie van Babel schijnt er gewoonlijk weinig verschil te hebben bestaan tusschen b.v. *ḫiṭṭu* en *ḳillatu*. Men gebruikte de verschillende woorden door elkaar. Menigmaal verbond men zelfs een werkwoord van den eenen stam met een substantivum van den anderen. Zoo vinden wij b.v. *arni ša uḳallilu*[1], *arni ša iḫṭaṭu*[2] enz.[3]. In optellingen van mogelijke oorzaken, die een lijder in den ellendigen toestand, waarin hij zich thans bevindt, kunnen hebben gebracht, vinden we allerlei termen naast elkander. Wel verre van hierin een bewijs te zoeken, dat men onderscheid tusschen de zonden, door de respectieve termen aangeduid, placht te maken, hebben we hier veeleer een voorbeeld in te zien van de wijze, waarop de Babyloniër door een zinnelooze veelheid van woorden zich verhooring trachtte te verzekeren[4].

Niettemin zijn er wel enkele vaste principes, die in bepaalde gevallen op de woordkeuze invloed hebben uitgeoefend, aan te wijzen. Sommige termen associeeren zich gaarne met elkander. De vermelding van den eenen term schijnt ook den anderen, als door een inwendigen band met den eersten verbonden, in de gedachte te roepen. Zoo bestaat er b.v. tusschen *ikkibu* en *anzillu* een zekere „affiniteit", die wij ook tusschen *anzillu* en *asakku* opmerken[5]. Deze drie termen zijn dus onderling nauw verbonden. In Hoofdstuk II hebben wij gezien, dat ze alle drie van huis uit een taboe aanduiden. De onderlinge verwantschap werd blijkbaar nu en dan nog genoeg gevoeld, om tot een bijzondere parallelie dezer drie woorden te leiden.

Hetzelfde kan men opmerken omtrent de verhouding van *ḳullulu* en *šêṭu*[6], twee woorden, die beiden van huis uit een zonde

---

[1] Craig, Rel. Texts, I, pl. 14, r. 2.

[2] *šurpu* II, 71.

[3] Hierop wijst ook Edelkoort, Zondebesef, p. 54. Zijn voorbeelden zijn echter niet allen even gelukkig gekozen.

[4] Zie b.v. *šurpu* III, 128 e.v.; VIII, 62 e.v.

[5] *ikkibi* en *anzillu:* Zimmern, Busspsalmen, IV, obv. 32–35 en 46–47. *anzillu* en *asakku:* zie de voorbeelden in Hoofdstuk II, § 3.

[6] Zie de voorbeelden in Hoofdstuk II, § 9.

die uiting is van onverschilligheid op religieus-cultisch gebied karakteriseeren. Het is te betreuren, dat wij omtrent het gebruik van *sil'atu* in de beteekenis van zonde zoo weinig gegevens bezitten[1]. De kans is groot, dat wanneer meer teksten, waarin dit woord voorkomt, aan den dag komen, dezelfde affiniteit als tusschen woorden van *ḳullulu* en *šêṭu* afgeleid ook tusschen *sil'atu* en deze termen blijkt te bestaan.

Bestaat er ook affiniteit tusschen *annu*, *ḫiṭṭu* en *egû*? Ongetwijfeld komen deze drie woorden dikwijls paarsgewijs of allen tezamen in de teksten voor. Het zijn echter de meest voorkomende van alle termini voor zonde, zoodat uit het feit van hun parallelie nog niet tot een onderlinge affiniteit geconcludeerd mag worden.

Dit beginsel van de affiniteit, berustende op een gevoelsmatig bewustzijn van de meer speciale beteekenis der gebruikte termen, heeft op de woordkeuze invloed gehad. Het is echter maar één van de factoren geweest, die de woordkeuze bepaalden, en lang niet altijd de belangrijkste.

Een tweede principe is, dat woorden van denzelfden stam niet gaarne in opeenvolging of parallelie worden gebruikt. Nimmer vindt men naast elkaar b.v. *ḫiṭṭu*, *ḫaṭîtu* en *ḫiṭîtu*; *ḳillatu* en *ḳulultu*; *šiṭṭu* en *šêṭûtu*. De eenige uitzondering op dezen regel is, dat op één plaats *annu* en *ennîtu* in parallelie voorkomen[2]:

ina ḳibîtika ennissu lippaṭir aranšu linnasiḫ

„Op uw bevel worde zijn zonde ontbonden, zijn fout uitgerukt."

Blijkbaar beschouwde men in den regel twee woorden van den zelfden stam als te zeer aan elkander gelijk, dan dat men ze in parallelie kon gebruiken. Wel hield men van woordenrijkdom en schrikte niet terug voor een ons zinneloos lijkende opeenhooping van synoniemen, maar men vermeed het gebruik van woorden, die men als identiek beschouwde. Daarmede is nog niet gezegd, dat b.v. *ḫiṭṭu* en *ḫaṭîtu* oorspronkelijk volkomen gelijk van beteekenis zijn geweest. Ieder afzonderlijk woord heeft in een levende taal zijn eigen gevoelsnuance, maar deze nuanceeringen zijn dikwijls zoo fijn, dat ze uiterst moeilijk onder woorden zijn te

[1] Zie Hoofdstuk II, § 8.
[2] IV r. 17, r. 57, geciteerd naar MORGENSTERN, Sin, p. 97.

brengen, en in het verloop van de ontwikkeling van de taal vaak onmerkbaar worden. Met zekerheid kan echter de vraag, of de Babyloniër verschil voelde tusschen twee afleidingen van den zelfden stam, niet beantwoord worden. Het vermijden van de combinatie zou tot een ontkennend antwoord kunnen brengen, ware het niet, dat dit verschijnsel ook door uiterlijke gronden bepaald kan zijn. Er kunnen namelijk ook overwegingen van welluidendheid aan ten grondslag liggen. Dit wordt waarschijnlijk gemaakt door de uitzondering, die we hierboven vermeld hebben, en waarin *ennissu* correspondeerde met *aranšu*. Uiterlijk herinneren deze woorden in het geheel niet aan hun gemeenschappelijken stam. Zij verschillen onderling zoo zeer van klank, dat ze in parallelie gebruikt konden worden. Het vermijden van woorden van eenzelfden stam is dus niet op de innerlijke beteekenis, doch op den uiterlijken klank gegrondvest.

Een derde principe berust op metrische overwegingen. In religieuze teksten speelt het rhytme steeds een groote rol[1]. Aan het uitspreken zelf van een tekst werd dikwijls groote macht toegekend. Men hechtte daar magische waarde aan, zooals reeds de aanduiding *šiptu*, bezwering, die aan vele psalmen en hymnen voorafgaat, bewijst. Bij het voordragen van de gebeden kwam er dus veel aan op de juiste intonaties; men moest er dus voor waken, dat een verkeerd gekozen woord de harmonie van het rhytme niet verstoorde. Ter verduidelijking laat ik hier enkele voorbeelden van woordkeuze, die door het rhytme bepaald is, volgen:

enitti lippaṭir kasîti lirmû[2]

anni of *arni* zouden hier het metrum bedorven hebben, want de parallelie vraagt een woord, welks rhytme gelijk is aan dat van *kasîti*.

ḫiṭâtišu liptasis ḳillâtišu limmešâ[3]

Een vorm als *ḫîṭûšu* zou als parallel van *ḳillâtišu* onmuzikaal geweest zijn.

---

[1] Verg. Obbink, Godsdienst, p. 173.

[2] KAR, 42, rev. 28; verg. Ebeling, Quellen, II, p. 25 r. 28.

[3] KAR, 67, rev. 27.

ša damḳat ramânuš an(a) ili ḳulultum[1]
ḳillatu, dat het accent op de eerste lettergreep heeft, ware hier onmogelijk.

Het metrisch principe wordt doorkruist door het door EHELOLF ontdekte „Wortfolgeprinzip", dat inhoudt, dat bij een reeks woorden van ongeveer gelijke beteekenis het woord, dat het „lichtste" in quantiteit is, aan het „zwaardere" voorafgaat, ook als beide woorden door een of meer woorden van andere beteekenis van elkander gescheiden zijn[2].

Als vaak voorkomende reeks van termen, die zonde beteekenen, noemt EHELOLF[3]: *arnu šêrtu ḳillatu ḫiṭîtu*[4]. Soms ontbreekt echter in de door EHELOLF genoemde reeks het, naar wij later zullen zien[5], ook overigens een aparte plaats innemende *šêrtu*[6]. Een werkwoorden-reeks, die aan het Wortfolgeprinzip voldoet is ook: *êgû aḫṭû ešêṭu uḳallilu*[7]. Merkwaardig is, dat als alleen de laatste twee woorden van de door EHELOLF aangehaalde reeks gebruikt worden, men niet, zooals men verwachten zou, de volgorde *ḳillatu ḫiṭîtu* vindt, doch omgekeerd *ḫiṭîtu ḳillatu*[8]. Voor dit verschijnsel weet ik geen verklaring. Mogelijk is, dat de reeks *arni ḫiṭṭi û ḳillati*[9] er invloed op uitgeoefend heeft, maar bevredigend is deze oplossing toch niet.

Het voorafgaande samenvattende komen we tot de slotsom, dat van de vier principes, die op de woordkeuze invloed hebben gehad, er drie van uiterlijken aard zijn geweest. Klank, rhytme en quantiteit beslisten gewoonlijk over de keuze van een woord. Slechts in het beginsel der affiniteit zien we nog een rest van begrip voor de nuanceeringen van het zondebesef, waarvan de verschillende termen de veelal niet begrepen monumenten zijn.

---

[1] *ludlul bêl nimêḳi* II, obv., 34.
[2] EHELOLF, Wortfolgeprinzip, p. 3.
[3] EHELOLF, Wortfolgeprinzip, p. 12 & 39.
[4] Zoo b.v. *šurpu* V, 68, 78, 88, enz.
[5] Zie hieronder, p. 86.
[6] KAR 39, rev. 18; KING, Magic, nr. 50, r. 17, 18.
[7] KAR 23 obv. 23.
[8] *šurpu* III, 130; IV 35.
[9] SCHOLLMEYER, Šamaš, nr. 28 rev. 10.

§ 3. Het voorkomen in tekstgroepen

Zooals in de inleiding van deze studie uiteen is gezet[1], moesten we bij ons onderzoek naar de beteekenis der verschillende termen uitgaan van de gegevens, die de religieuze literatuur ons biedt. Daar toch vinden we het woord zonde, zooals van zelf spreekt, het meest gebruikt, en, wat nog belangrijker is, daar vinden we het in zijn eigenlijke sfeer, de religieuze. Men vindt de woorden, die wij met ons woord zonde vertalen, echter ook elders dan in de strict-religieuze teksten. Gezien het karakter van de Babylonisch-Assyrische cultuur in het algemeen, en van de letterkunde in het bijzonder, is dat zeer goed te begrijpen. De religie omvatte in Babylon het geheele leven en trachtte ieder levensterrein met haar invloed te doordringen. In het bijzonder was al wat met de schrijfkunst in verband stond nauw met den godsdienst verbonden. De schrijfkunst was een goddelijke kunst, door Nebo aan zijn gunstelingen verleend[2], en aan de tempelscholen door de priesters met vlijt beoefend. Het is dan ook niet te verwonderen, dat men schier op ieder gebied der Babylonische cultuur den invloed van elementen uit de priesterlijke wereldbeschouwing kan ontdekken, en men dus ook de woorden, die wij in de godsdienstige literatuur met zonde plegen te vertalen aantreft in een omgeving, waar ze krachtens hun specifiek-religieuze beteekenis eigenlijk niet thuis hooren.

Gewoonlijk hebben ze echter in die omgeving een goed stuk van hun eigenlijke beteekenis, zonde, verloren. Zeer zelden vindt men ze in zulk verband, dat ons woord zonde nog als vertaling passen zou. Wij willen dit achtereenvolgens op het terrein der juridische en dat der historisch-politieke teksten aanwijzen.

Vrij vaak vindt men de woorden *annu*, *ḫiṭṭu* en *šêrtu* in de juridische literatuur vermeld[3]. Merkwaardig genoeg beteekenen deze woorden daar echter nimmer, zoo als men naar analogie van het religieuze spraakgebruik verwachten zou, een daad, die

---

[1] Zie boven p. 12.

[2] Daarvan getuigt het onderschrift van de tabletten uit de bibliotheek van Assurbanipal (verg. Streck, Assurbanipal, II, p. 354–373).

[3] De vindplaatsen zijn opgegeven bij de bespreking der termen afzonderlijk, zie boven respectievelijk p. 31, 40 en 52.

verboden is, een misdaad, maar steeds het gevolg ervan, namelijk de door den delinquent te betalen schuld (zoo *annu* en *ḫiṭṭu*) of wel de hem opgelegde straf (zoo alle drie de woorden). De beteekenis „te betalen schuld" is primair, vergeleken bij die van straf. Het strafrecht in het algemeen behoort immers in de Semietische wereld tot een lateren trap van ontwikkeling dan het „burgerlijk recht", daar het eerste van de staatsidee afhankelijk is, het tweede echter op overoude gewoonte berust.

Wanneer de genoemde termini in juridische teksten gebruikt worden, wordt derhalve niet in de eerste plaats op het misdadige, laat staan dan op het opzettelijke, van de door een mensch gepleegde daad de nadruk gelegd, maar alle aandacht op het noodlottige gevolg geconcentreerd. Naar gezindheid, naar schuld in den zin van verantwoordelijkheid, wordt niet gevraagd. Er wordt enkel vastgesteld, hoe groot de schade is, die door den benadeelde of later door de maatschappij in het algemeen opgeloopen is; de wijze, waarop die schade vergoed zal worden, wordt aangewezen. Deze opvatting, dat straf vergoeding is voor schuld, die gemaakt, schade, die toegebracht is, heeft niet nagelaten ook op het religieuze leven invloed uit te oefenen. De gedachte van de opvoedende kracht van het lijden, zooals we die in Israël vinden, ontbreekt in Babel, waar men zich het leed niet anders dan als „schadevergoeding", door een beleedigd en vertoornd god opgelegd, denken kon.

Nergens wordt in de juridische literatuur door het gebruik van termini voor zonde de gedachte, dat overtreding van de staatswet tevens zonde was, gesuggereerd. Wel staat de wet onder de goddelijke sanctie, wel zijn de goden de eigenlijke wetgevers, maar men mag betwijfelen, of deze voorstellingen, dateerende uit een tijd toen het recht enkel op gewoonte rustte en nog niet door een staatsmacht gehandhaafd werd, in historischen tijd meer dan een zinledige formule zijn geweest, iets als bij ons het koningschap „bij de gratie Gods". Het bas-relief aan den top van de zuil, waarop de wetten van Hammurabi zijn gegrift, laat ons zien, hoe de koning van Šamaš, den rechter onder de goden, zijn wetten heeft gekregen. De epiloog spreekt dit ook uit: „Hammurabi, koning des rechts, wien Šamaš rechtsinzettingen schonk, ben ik"[1]. Maar in het corpus der wetten zelf ontbreekt

[1] CH rev. XXV, 95–98.

religieuze motiveering der afzonderlijke bepalingen geheel. Het godsdienstig oordeel, dat een afkeurenswaardige daad tot zonde stempelt, zoekt men er tevergeefs. De codex van Hammurabi geeft een verzameling regels uit het burgerlijk recht, waaronder ook het strafrecht begrepen wordt, maar geen ethische normen, laat staan dan een religieuze ethiek. Wat de religie van den Babyloniër eischte, kan men niet uit de wet van Hammurabi aflezen, want daarin worden wel misdaden en overtredingen behandeld, maar geen zonden. Het begrip zonde komt er niet in voor. Hetzelfde geldt van de overige tot ons gekomen Babylonisch-Assyrische wetsverzamelingen.

Wij hadden reeds verschillende malen de gelegenheid, te constateeren, dat in de historisch-politieke teksten allerlei woorden, die wij als termen voor zonde in de religieuze literatuur hebben leeren kennen, in de beteekenis van opstand, verzet, voorkomen. Dat geldt van *anzillu*[1], *annu*[2], de woorden van den stam *ḫ-ṭ-'*[3], *ḳillatu*[4], *šêṭu*[5], misschien ook van *ikkibu*[6] en *sullû*[7]. Zij worden dan steeds als aanduiding van de daden van de tegenstanders der Assyrische koningen gebezigd, en wel in het bijzonder, wanneer het verzet tegen de expansie-politiek van Assyrië als opstand kon worden voorgesteld. Men heeft vroeger hieruit wel willen opmaken, dat de grondgedachte der Babylonische voorstelling van zonde voor alle andere dingen het begrip opstand in zich sloot[8]. Dit is echter een onhoudbare gevolgtrekking. De historische teksten gebruiken in dit verband het woord voor zonde om zoodoende het doemwaardige van den desbetreffenden opstand duidelijk te maken. Door dit woordgebruik wordt de opstand gequalificeerd als een alleszins onverdedigbaar pogen, en de maatregelen des Konings vinden dan in de religie hun rechtvaardiging.

De grondslag van dit gebruik kan gezocht worden in de voorstelling van de goddelijke afkomst en waardigheid der koningen. De koning, zoo moet men dan aannemen, was in wezen een god.

---

[1] Zie boven, p. 23.
[2] „ „ p. 32.
[3] „ „ p. 41.
[4] „ „ p. 47.
[5] „ „ p. 50.
[6] „ „ p. 20.
[7] „ „ p. 49.
[8] Zoo Hehn, Sünde, p. 11; Dhorme, Religion, p. 232.

Wie tegen hem streed, streed tegen een god, verzette zich tegen diens wil en geboden, en bedreef derhalve zonde[1]. Opmerkelijk is echter, dat de gelijkstelling opstand = zonde in de annalen der Assyrische koningen wordt gevonden, en juist de Assyrische heerschers de krasse vergoddelijking, die we inderdaad bij sommige koningen uit oudere tijdperken aantreffen, nimmer geusurpeerd hebben.

Daarom is het wellicht gewenscht, een andere verklaring voor dit verschijnsel te zoeken. Het zondige van een opstand zag men naar het schijnt vooral in het verbreken van den eed van onderwerping en trouw, die de Assyrische koningen plachten af te nemen. Assurbanipal verklaart van de Egyptische vorsten[2]: *ina adîia iḫṭû lâ iṣṣuru mâmît ilâni rabûti*, „ze zondigden tegen den eed jegens mij en hielden den vloek (= eed) der groote goden niet." Uit dit optreden verklaart hij hun nederlaag[3]: „de vloek (*mâmît*) van Assur, den koning der goden, bereikte hen, daar ze gezondigd hadden tegen de eeden (*adî*) der groote goden." Opmerkelijk is, dat van Tarku, den koning van Egypte en Aethiopië en den eigenlijken tegenstander van Assurbanipal in Egypte, niet één keer gezegd wordt, dat hij „zondigde". Deze had namelijk geen eed van onderwerping aan Assurbanipal of diens voorganger Esarhaddon gezworen, doch zich naar het Zuiden, waar hij voor de Assyrische legers onbereikbaar was, teruggetrokken. Eerst waar een eed gezworen was, kon verzet als zonde worden gekarakteriseerd[4].

Op de zonde van de eedsverbreking volgt de vloek of ban (*mâmît*), die men bij het zweren van den eed bij voorbaat, voor het geval van trouwbreuk, reeds over zich had ingeroepen, en die den meineedige in het verderf stort. Hierin lag een beginsel voor een eenigermate religieuze geschiedbeschouwing, doch tot een groote, de lotgevallen der volkeren van uit één gezichtspunt samenvattende conceptie gelijk we die in het Oude Testament bij de Deuteronomistische school vinden, is dit beginsel in de Babylonisch-Assyrische literatuur nergens ontwikkeld. Niettemin

[1] Zoo Edelkoort, Zondebesef, p. 55.
[2] Streck, Assurbanipal, II, p. 12, r. 118–119.
[3] T.a.p., r 132–133
[4] Zie ook KB II p. 144, r. 17; en verg. J. Jelitto, Die peinliche Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer, Breslau 1913, p. 6, 7.

worden we even aan het Oude Testament herinnerd, als we Assurbanipal hooren vertellen[1]: „De inwoners van Aribi vroegen, de een den ander, onderling: „Waarom is het land Aribi met dit kwaad aldus bejegend?" „Omdat wij de groote eeden (*adî*) van Assur (den god) niet gehouden, en tegen de goedheid van Assurbanipal, den koning dien Ellil liefheeft, gezondigd hebben."

Binnen het kader van wat men gewoon is de religieuze literatuur te noemen zijn de meest verschillende genres vereenigd. Een ordening naar onze vaste principes is onmogelijk, daar eenerzijds de genres in elkander overvloeien — een loflied kan overgaan in een klaagzang en aan het slot, blijkens het onderschrift, zich als een bezwering ontpoppen — en anderzijds binnen één genre, b.v. het epische, naar den geest zeer verschillende voortbrengselen te vinden zijn. Zoo rekent men b.v. zoowel het *enûma êliš*, het tekstboek voor een tempelfeest, als het tot de schoone literatuur met philosophischen achtergrond behoorende Gilgameš epos tot het epische genre. Over „tekstgroepen" binnen het groote verband der religieuze literatuur kan men dus niet dan met een zeker voorbehoud spreken. Dit voorbehoud moet ons behoeden tegen het trekken van te ver reikende conclusies uit de thans te bespreken feiten betrekkelijk de verbreiding der termini voor zonde binnen de verschillende groepen dezer literatuur.

In de epische letterkunde komen vrijwel geen woorden voor zonde voor. In *enûma êliš* b.v. vindt men, afgezien van de in Hoofdstuk II geciteerde plaats[2], waar *annu* en *egû* niet de beteekenis van zonde hebben, als termini voor zonde enkel *annu* en *ḳillatu* elk eenmaal, en wel in de slothymne, die qua talis niet tot de epische teksten is te rekenen. In het Gilgameš-epos vindt men eenmaal *ḫîṭu* en *ḳillatu*[3]. Van de overige epische fragmenten geldt hetzelfde als we in deze twee uitvoerigste der verhalende dichtwerken der Babyloniërs opmerkten: woorden voor zonde treffen we er vrijwel in het geheel niet aan. Het is al veel, als in de Ira-mythe driemaal een vorm van den stam *ḫ-ṭ-'* voorkomt[4]. Een alles beheerschend of ook maar een belangrijk motief is de zonde in geen van deze verhalen. Een zekere rol speelt het zonde-

[1] T.a.p., p. 78, r. 70–73. Vergelijk plaatsen als Jer. 22 : 8, 9.
[2] Zie boven, p. 27.
[3] XI, 180.
[4] Ebeling, Era, p. 30, r. 25, 26; p. 32, r. 6.

motief slechts in de helaas slechts fragmentarisch bewaard gebleven mythe van Etana, waarin de misdaad van den adelaar tegenover de slang als zonde wordt bestempeld[1]. Dat hangt waarschijnlijk samen met de omstandigheid, dat we met deze mythe in de sfeer van Šamaš, den rechtergod, verkeeren. Of het mislukken van Etana's hemelvaart een gevolg van de zonde van den vogel, die hem opwaarts voeren wil, moet heeten, blijkt uit den tekst niet.

Evenmin als in de historische literatuur was derhalve in de epiek zonde een „Leitmotiv". Dit is te opmerkelijker, omdat in de mythen toch wel eenige leidende gedachten op te merken zijn. De voorstelling, dat de mensch, misleid door een god, zich het eeuwige leven laat ontglippen, beheerscht b.v. de mythe van Adapa[2]. Dat zonde een dergelijk „Leitmotiv" kon wezen, werd blijkbaar niet bedacht. Ook tot den Babyloniër had Anselmus zijn onsterfelijk „nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum" kunnen spreken. Dat op „den bodem aller vragen" „der wereld zondeschuld" ligt, beseften de dichters, die in de epen naar een oplossing van de hen martelende vraag: waarom moet de mensch sterven?[3] zochten, niet. Zij zagen zonde niet als het centrale feit van het mensch-zijn.

Rijkeren oogst biedt de lyriek, met name de klaagzangen. Hier geldt het echter te onderscheiden tusschen de met het Sumerische woord *iršemma* aangeduide liederen en de zoogenaamde „boetepsalmen" (*iršaḫunga*). De *iršemma*-zangen waren tempelliturgieën, gebruikt bij den openbaren eeredienst. De boetepsalmen daarentegen zijn geschreven voor aparte personen. Het gebruik van een boetepsalm met de daarbij behoorende riten was een particuliere zaak. Het schouwtooneel van een *iršemma* was de tempel, dat van een boetepsalm het „reinigingshuis" (*bît rimki*)[4]. Het is opvallend, dat, terwijl de boetepsalmen onze rijkste bron voor termen voor zonde vormen, de verzamelingen van *iršemma*'s die woorden haast niet kennen[5]. Dat kan geen toeval

[1] Zie boven, p. 23.
[2] Verg. Obbink, Paradijsverhaal, p. 99–103.
[3] Obbink, Paradijsverhaal, p. 148.
[4] De term „reinigingshuis" ontleen ik aan het hedendaagsch spraakgebruik der Joden, die, zooals men weet, een met dien naam betitelde lokaliteit bij hun begraafplaatsen hebben.
[5] Zie b.v. Langdon, Psalms.

zijn. Blijkbaar kon de Babyloniër, die in zijn eigen particuliere leven zoo dikwijls zich voor het feit, een zonde begaan te hebben, zag geplaatst, zich niet voorstellen, dat ook een geheele gemeenschap, een volk, althans zijn volk, aan een zonde schuldig kon wezen. Aanduidingen van een collectief zondebewustzijn vinden we in de Babylonische literatuur nergens. Wel wijst men gaarne op het ervaringsfeit, dat alle menschen zondigen[1], maar wil daarmee betoogen, dat men zelf geen uitzonderingsgeval is en dus ook niet zulk een uitzonderlijk zware straf verdient. Van een gezamenlijk in de schuld treden, zooals men dat bij een werkelijk collectief zonde-bewustzijn mag verwachten, is bij den Babyloniër geen sprake. Integendeel, door op de algemeenheid van de zonde te wijzen, trachtte men de schuld van zich zelven af te schuiven. Van solidariteit in de verantwoordelijkheid voor het menschenlot is niet het minste spoor aan te wijzen.

Ten aanzien van de bezweringen valt op te merken, dat naar mate in een serie meer sprake is van demonen en andere booze machten, de zonde minder vaak vermeld wordt. Series als *utukki limnûti* kennen ternauwernood een enkel woord voor zonde. De nood, die den priester zijn toevlucht tot de in dergelijke series verzamelde bezweringen deed nemen, was voor het bewustzijn van den priester en den lijder een gevolg van de verderfbrengende macht der booze geesten. Zonde speelde daar hoegenaamd geen rol bij. Slechts een heel enkele keer vindt men de voorstelling, dat de zondaar meer dan andere menschen aan den invloed van de demonen blootgesteld is[2]. Een systeem is van deze gedachte niet gemaakt; ware dit wel het geval, dan zouden we er de sporen van moeten vinden in de riten. Deze bewegen zich echter voornamelijk in de richting van exorcismen.

Het „Gebedenboek van Assurbanipal", de verzameling van *niš ḳâti* genoemde bezweringen, is veel rijker aan termen voor zonde. Dat hoeft geen verwondering te wekken. Vele gedeelten van de in deze serie bijeengebrachte teksten zijn oorspronkelijk hymnen en boetepsalmen geweest, en eerst later door een onderschrift tot bezweringen gemaakt. Men mag deze teksten dan ook niet zonder meer magisch noemen, al werden ze ook later officieel

[1] B.v. King, Magic, nr. 11, obv. 10; Zimmern, Busspsalmen, IV, rev. 30–34; enz.

[2] Thompson, Devils, p. 64, r. 5 (= *ti'u* IX, 5).

tot magische teksten gestempeld.

Opmerkelijk is ten opzichte van de termini voor zonde het verschil tusschen de series *šurpu* en *maḳlû*. De namen dezer beide series beteekenen hetzelfde: „verbranding". Bij de met deze teksten verbonden riten speelde het vuur een groote rol. Over de geheele wereld kent men aan het vuur demonenafwerende en reinigende kracht toe[1]. Maar terwijl in *šurpu* tallooze malen een woord voor zonde voorkomt, vindt men in de verzameling *maḳlû* op een geheel van ongeveer 1200 regels de woorden *annu* en *šêrtu* elk twee maal, *ennîtu* één keer gebruikt. Andere woorden of aanduidingen ontbreken geheel. In *maḳlû* is alle aandacht gevestigd op de verderfelijke werkzaamheid van booze toovenaars en heksen. Aan zonde denkt men er, anders dan in *šurpu*, niet. Binnen het kader van *šurpu* zelf valt iets dergelijks op te merken. Men vindt nl. de termen en aanduidingen voor zonde vooral in de tweede en derde tablet. In de 2de staat de zonde werkelijk in het middelpunt van de aandacht. In de derde tablet wordt over den ban (*mâmît*) gesproken, die het gevolg van zonde, maar ook van andere zaken kan zijn. In overeenstemming daarmede worden de woorden voor zonde in de derde tablet vrij vaak gebezigd. De laatste afdeelingen, waarin ziekte, „booze vloek" en demonen ter sprake komen, zijn arm aan termen voor zonde.

Uit dit alles blijkt, dat men in Babylon, hoezeer men ook om de gelijke uitwerking ziekte, vloek, heksenpraktijken, demonen e.d. met zonde op een lijn stelde in het practisch verband der verlossingsriten, toch wel degelijk onderscheid tusschen zonde en die andere grootheden maakte. Het gaat niet aan, te beweren, dat voor de Babyloniërs ziekte en zonde hetzelfde was[2]. De gevolgen waren voor hem hetzelfde, en daar zijn therapie er op uit was, die gevolgen weg te nemen, werden ter verlossing uit de ellende dezelfde riten gebruikt. Het woordgebruik wijst echter uit, dat hij wel degelijk wist waar hij van zonde, en waar hij van ziekte spreken moest. De lange optellingen van allerhand oorzaken, die hem in het lijden gestort konden hebben, dienden juist om uit te maken, wat in een speciaal geval de ware oorzaak was,

---

[1] Zie Orbink, Godsdienst, p. 58–61.

[2] Dat doen b.v. Morgenstern, Sin, p. 82 e.e.; Curtiss, Primitive Semitic Religion to-day, London, 1902, Hoofdstuk X; een weerlegging bij Edelkoort, Zondebesef, p. 91–93.

een zonde, of iets anders, en in het geval er achter zijn lijden een zonde school, welke zonde er dan aan schuldig was. Het is niet bekend, volgens welke regels uitgemaakt werd, wat nu eigenlijk de reden van de ellende was. Misschien kan een gebruik uit Polynesië hierop licht werpen. De mensch, die vermoedt, dat hij het voorwerp van booze werkingen is, wordt door den priester naar een plaats met heilig water gevoerd[1]. De priester noemt dan in zijn tooverspreuk allerlei demonen en toovenaars bij name, somt ook verschillende manieren, waarop een taboe geschonden zou kunnen wezen, op, en bij welke van de vermelde oorzaken de patient nu niest of gaapt of benauwd wordt of sterft, bij die oorzaak houdt men zich in de verdere behandeling, die gewoonlijk in waterbesprengingen en magische spreuken bestaat[2]. Een dergelijke handelwijze heeft men wellicht in Babylon ook toegepast. In het vorige hoofdstuk citeerden we echter een brief, waaruit blijkt, dat de vraag naar de oorzaak van de een of andere zwarigheid ook schriftelijk beantwoord, en dus ook tijdens de afwezigheid van den gekwelde kon beslist worden[3]. Misschien nam dan een ander de rol van den eigenlijken lijder over.

Het is opmerkelijk, hoe weinig verschil het voor den inhoud der teksten uitmaakt, aan welken god de beden gericht zijn. In de hymnen zien we, vooral bij de beschrijving van de eigenschappen der toegesproken godheid, nog wel eenig onderscheid, al worden ook daar vaak de eigenschappen van den eenen god op den anderen overgedragen. Zoodra de dichter overgaat tot de schildering van zijn eigen toestand en in verband daarmede met zijn bede naar voren komt, maakt het hoegenaamd niets uit, tot welken god hij zich richt. Alle goden zijn als het noodig is op hun beurt barmhartig en genadig, in staat om de begane zonden te vergeven en te vergeten en den lijder „in trouwe aan te zien". Juist in deze dingen komt uit, dat het wezenlijke van de Babylonische religie niet in de opsomming van de namen en attributen der goden gezocht moet worden. Als het erop aan komt, spreekt de Babyloniër over alle goden gelijk. Het is mij niet gelukt, om een nauwer

---

[1] Verg. in Babel het *bît rimki*.
[2] Archiv für Religionswissenschaft, 1907, p. 554 (W. Foy).
[3] Zie boven, p. 40.

verband tusschen bepaalde termini voor zonde en bepaalde goden op te speuren. Het eenige, wat men in die richting zou kunnen noemen, is dat het woord *zalpu* en het daarmede samenhangende *zaliptu* uitsluitend in teksten uit den Šamaš-cultus voorkomt. We hebben echter gezien, dat deze woorden respectievelijk onrechtvaardig en onrechtvaardigheid beteekenen, en geen termini voor zondig en zonde mogen heeten[1].

Ten slotte volge hier nog een enkel woord over termen voor zonde in de eigennamen[2]. Het aantal namen, dat met een term voor zonde of zondigen is samengesteld, is niet bijzonder groot. Men vindt er, die een belijdenis behelzen, b.v. *êgû-ana-ili*, „ik heb tegen den god gezondigd". Talrijker zijn de vragen als: *mînu-aḫṭî*, „wat heb ik gezondigd?" en *mînu-egîa*, „wat is mijn zonde?" Ook vindt men betuigingen, die op citaten uit de boetepsalmen gelijken: *arni-ûl îdî*, „ik ken mijn zonde niet". Daarnaast treffen we een waarschuwing aan: *lâ-têgî-ana-ištar*, „zondig niet tegen Ištar!"

In zekeren zin is het nog verwonderlijk, dat een twaalftal namen, waarvan verscheidene met varianten, zijn aan te wijzen, waarin zonde of zondigen een bestanddeel is. A priori zouden we meenen, dat zulk soort namen in het geheel niet bestond, daar men toch wel bevreesd zou moeten wezen, dat zulk een naam, een omen van de slechtste soort, zijn drager enkel schade zou kunnen brengen. In dit opzicht zijn de Babyloniërs dan toch niet zoo „bijgeloovig" geweest als wij zouden vermoeden. Aan den anderen kant moet echter vermeld worden, dat in eigennamen alleen *arnu*, *egû*, *ḫaṭû* en hunne afleidingen gebruikt worden. Woorden als *ikkibu*, *anzillu*, *ḳillatu* e.d. hadden blijkbaar een te fatalen klank. Verhoudingsgewijs gerekend komt *egû* in de eigennamen veelvuldig voor. Het duidt, zooals we gezien hebben[3], een lichte nalatigheid aan, waarover men zich niet bijzonder groote zorgen behoefde te maken. Zulk een woord kon in een naam weinig kwaad.

---

[1] Zie boven, p. 55.
[2] De gegevens voor de eigennamen zijn ontleend aan GEMSER, Persoonsnamen, p. 170, 171.
[3] Zie boven, p. 44.

HOOFDSTUK IV

HET BABYLONISCH ZONDEBESEF NAAR DE GEGEVENS, DIE DE TERMEN VERSCHAFFEN

§ 1. Inleiding

Over zonde spreken de Babylonische teksten slechts incidenteel. Een theorie over het wezen der zonde zoekt men in de spijkerschriftliteratuur tevergeefs. Het is een eigenaardige karaktertrek van den Babyloniër, dat hij gaarne zoo veel mogelijk verschijnselen, die met elkander op de een of andere wijze in verband staan, in lange lijsten registreert, maar niet bij machte is, om de eenheid in de verscheidenheid te grijpen. Hij compileert feiten, maar geeft geen systeem. In de omenteksten b.v. worden tallooze gevallen, die zich bij de leverschouw kunnen voordoen, opgesteld en van een verklaring voorzien; nimmer heeft men er echter naar het schijnt aan gedacht, om uit de groote menigte van gegevens enkele principes af te lezen en de toepassing daarvan, ook op nieuwe gevallen, aan de wijsheid van den *bârû* over te laten. Evenzoo bemoeit men zich in de tot ons gekomen teksten, hoezeer men zijn best doet om alle termen voor zonde op te noemen, nooit met de vraag, wat nu eigenlijk het wezen van de zonde uitmaakt.

De Babylonische religieuze literatuur is van zuiver practischen aard. Men had geen belangstelling voor een kennis, waarvan men geen zichtbaar resultaat verwachten kon. De hymnen en gebeden, die de voornaamste bron voor onze kennis van het Babylonisch zondebesef zijn, zijn geen beschouwingen over de verhouding tusschen goden en menschen, maar pogingen van den mensch, om op de godheid invloed uit te oefenen. Ze hebben niet tot doel, ons in te lichten over de religieuze overtuigingen van den auteur, maar worden gebruikt om de godheid te bewegen tot ingrijpen in het beklagenswaardig lot van den bidder. Wanneer in een tekst de eigenschappen van een god worden geschilderd, dan

geschiedt dit met een zeer speciale bedoeling: men wil den god door vleierij tegenover de straks volgende bede in gunstige stemming brengen, of hem aan vroeger door hem verrichte daden, die met de thans van hem gevraagde overeenkomst bezitten, herinneren. Men zegt als het ware tot den god, dat een daad als de gevraagde in zijn lijn ligt, en hij het aan zijn verleden en wezen verplicht is, om de bede van den smeekeling te verhooren. Ook de pathetische schilderingen van de ellende, waarin de boeteling is verzonken, hebben een concreet doel: hij is er op uit om zoodoende het medelijden van de godheid op te wekken. In de teekening van de zonde en haar gevolgen hebben we dus te doen met beschrijvingen, waarin een concreet, practisch doel wordt nagestreefd.

Van een zondeleer der Babyloniërs kan men dus niet spreken. Een dogmatiek in den zin van een samenhangende beschrijving van de in een bepaalde religieuze omgeving geldende overtuigingen heeft Babylon niet geleverd. De onsystematische, concreet-practische geestesrichting bracht mede, dat aan het opstellen van een locus de peccato, waarin de kenmerkende eigenschappen van zonde in het algemeen en van de door de afzonderlijke termen aangeduide aparte groepen werden besproken, nimmer is gedacht. Dat wil echter nog niet zeggen, dat wij daarom ook moeten afzien van een beschrijving van het Babylonische zondebesef. Ook al heeft de Babyloniër den samenhang zijner gedachten niet onder woorden gebracht, toch mag men aannemen, dat achter de door hem gebezigde woorden wel degelijk, hoewel hemzelf waarschijnlijk onbewust gebleven, samenhangende gedachten — of nog liever gevoelscomplexen — aanwezig waren. Zonder dat hij het zelf zoo bedoeld heeft, verraden zijn woorden toch een zekere instelling tegenover God en wereld.

Deze instelling willen wij op het gebied van de zonde aanduiden met het woord zondebesef. Dit woord valt in dit verband te verkiezen boven zondebewustzijn. Een besef is minder gereflecteerd, kan duistere, niet doordachte inhouden bevatten, terwijl een bewustzijn, zooals het woord al aangeeft, een veel sterker intellectueel moment omspant. Wij spreken bij de Babyloniërs van een besef en bedoelen daarmede een gevoelscomplex, dat onmiddellijk reageert, zonder door het abstracte denken gecontroleerd te worden. Zulk een complex mist, al is het niet op logische

gronden opgebouwd, niettemin geenszins een zekere structuur. Integendeel, juist omdat het buiten de verstandelijke werkzaamheid omgaat, blijft het gespaard voor de sophismen, die het gevaar van alle theologie zijn en onderworpen aan de in de natuur van den mensch, zonder dat hij daar iets aan af of toe kan doen, gegeven wetten.

§ 2. Groepeering der termen; bespreking der groepen

Wij hadden reeds in Hoofdstuk III § 2 de gelegenheid, er op te wijzen, dat er tusschen sommige termen een zekere affiniteit bestaat, die terug gaat op een overeenkomst in beteekenis. Inderdaad is het mogelijk, de door ons in Hoofdstuk II gevonden en besproken termen in eenige groepen samen te vatten. De door ons gevonden beteekenissen vormen daarbij het inwendig, de eventueele affiniteit het uitwendig criterium. Wanneer we aldus de termen voor zonde en zondigen bijeenvoegen, kunnen we drie groepen samenstellen, die we achtereenvolgens zullen bespreken.

A. Tot de taboe-groep moeten gerekend worden: *ikkibu*, *anzillu* en *asakku*. Het is bekend, dat de door dit woord aangeduide voorstellingen en gebruiken over de geheele wereld voorkomen en ook in verder ontwikkelde religies zich, zij het gedeeltelijk en vermomd, blijven handhaven. De taboe voorstelling is inhaerent aan de menschelijke natuur[1]. Dat wordt duidelijk, als we ons indachtig maken, wat taboe eigenlijk is, nl. de gevaarlijke kant van het heilige[2]. Door taboe wordt het gewone, alledaagsche en het bijzondere, andere van elkaar gescheiden. Wat taboe is, is voor gewone menschen verboden, ongenaakbaar. Het terrein van het taboe omvat twee soorten van ongenaakbaarheden, het heilige en het onreine[3]. Die dubbele beteekenis van het taboe, „bovengewoon" en „benedengewoon", komt ook in de taal tot uitdrukking: sacer is zoowel heilig als vervloekt[4]. Dat tweevoudig karakter vinden we in *ikkibu* terug. Het nega-

---

[1] Verg. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig, 1916, p. 210: Ich glaube nicht, dass der Tabubegriff in seinem Kern geschwunden ist, wenn auch die Formen bis zur Unkenntlichkeit wechseln.

[2] Obbink, Godsdienst, p. 36.

[3] T.z.p., p. 38.

[4] T.z.p., p. 38.

tieve element overweegt. Wel worden bepaalde heilige handelingen *ikkibu* genoemd, en geldt de deelname daaraan als een voorrecht, maar dit beteekent toch vooral, dat de niet-ingewijden, het profanum vulgus, ze niet aanschouwen mogen. Anders zullen hun dagen verkort worden[1]. Door aanraking met het heilige wordt de onbevoegde onrein. Het sterkst positief wordt *ikkibu* wel gebruikt, als de koningen zichzelven roemen als houders der *ikkibu*'s der verschillende goden[2], maar ook hierin ligt nog iets van de negatieve beteekenis, nl. een dreiging tegen ieder, die zich tegen den aldus gewapenden koning zou willen verzetten. Het feit, dat *ikkibu akâlu*, een taboe eten, altijd een handeling, die beter ongedaan was gebleven, en nimmer een sacrale rite aanduidt, bewijst hoezeer het negatieve overheerscht. *anzillu* en *asakku* worden steeds in malam partem gebruikt.

In de terminologie van Otto gesproken: in het Babylonisch taboe-begrip overweegt het tremendum, en is het fascinans vrijwel geheel op den achtergrond geschoven. Dit verschijnsel geeft ons een blik op de gevoelswaarde, die om de termen voor taboe hangt: er is iets gevaarlijks. Er zijn dingen in de wereld waar men beter afblijven kan. Men zij op zijn hoede! Men kan immers nooit weten, wat er gebeurt. Den een zal „het" geen kwaad doen, maar den ander wel. Men voelt zich tegenover die dingen als een vreemde, en weet niet, hoe men ze hanteeren moet. Zooals wij in onze eeuw, als we niet zeer goed technisch onderlegd zijn, verstandig doen door nooit aan de electrische leidingen te gaan knoeien, zoo is het voor den mensch, die in een door taboeregels beheerscht milieu leeft het „verstandigste" en dus ook het „beste" om zich zooveel mogelijk buiten een beroering van die ongewone macht te houden. Als zij zich „ontlaadt" wordt degene, die ze te na gekomen was, getroffen, gelijk het met Uzza geschiedde[3].

In Babylonië vinden we twee manieren, waarop een taboeregel overtreden kan worden: men heeft de uitdrukking *ikkibu akâlu*, „een taboe eten" en de daarmee nog al eens parallel staande *anzillu kubbušu*, „een taboe betreden". De overtuiging van de zeer oude tijden, waarin deze termen zijn ontstaan, was derhalve

[1] Zie boven, p. 15.
[2] Zie boven, p. 17, n. 6.
[3] 2 Sam. 6 : 6, 7.

ongeveer als volgt te omschrijven: aan bepaalde spijzen zit iets onzegbaar huiveringwekkends — eet ze niet! Om bepaalde plaatsen hangt iets spookachtigs — betreed ze niet!

In de tot ons gekomen teksten vinden we niet meer het zuivere taboe-begrip. Het is vermengd met de voorstelling, dat het gehandhaafd wordt door een god, die als garant optreedt. Deze gedachte is een vrucht van de vermenging van twee oorspronkelijk geheel verschillende voorstellingswerelden, nl. die waarin mana en taboe de voornaamste woorden zijn, èn de wereld van geesten en goden. Dezelfde vermenging, leidend tot hetzelfde resultaat, nl. dat de goden als garanten van het taboe optreden, vindt men ook op Nieuw-Zeeland en Samoa[1]. Daardoor wordt voor den mensch iets van het hoogst griezelige, dat aan het taboe verbonden is, weggenomen: ook deze macht, zoo leert hij, wordt bestuurd door een wezen, dat hij, hoe hij het zich ook mag voorstellen, toch altijd min of meer menschelijk denken moet. Niettemin blijft de mensch, ook in een milieu waar de goden als garanten van het taboe worden gezien, een schuwe, negatieve houding tegenover dit heilige bewaren. Het gevoel, dat het taboe eigenlijk per se werkt, ook buiten den wil van de Godheid om zou kunnen reageeren, verlaat hem nimmer geheel. Heelemaal aan den wil van den garant onderworpen is het toch niet.

Om de uitdrukking *ikkibu akâlu* in haar volle gevoelswaarde te verstaan, moet men sommige bevindelijke kringen in ons land over het „onwaardig eten en drinken aan de tafel des Heeren" hooren spreken. De parallel gaat vrij nauwkeurig op: in beide gevallen gaat het om een eigenlijk heilige spijze, die echter alleen voor de bevoegden (goden of „ingewijden") genaakbaar is. Voor alle anderen is het zonde, om er deel aan te hebben. „Die onwaardig eet en drinkt, die eet en drinkt zich zelven een oordeel" beteekent voor het gevoel van deze menschen, dat de gegeten spijs en gedronken drank zelf tot onheil doorwerkt, haast als een soort van vergif. Als men op nadere verklaring aandringt, wordt ongetwijfeld over een door God gewild en gezonden oordeel gesproken, maar dat is een „rationaliseering" van den angst, dien men feitelijk voor de verboden spijs zelf gevoelt.

---

[1] Archiv für Religionswissenschaft, 1907, p. 552 & 528, n. 1 (W. Foy).

In de taboe-voorstellingen, die door de Babylonische teksten tot ons komen, gaat het dus om wat niet mag, om verboden. Van geboden is feitelijk geen sprake. De zonde is hier een te veel, de gehoorzaamheid bestaat in een zich onthouden[1]. Dat is een kenmerk van primitieve ethiek. Het eerste onderscheid tusschen goed en kwaad wordt aangeduid door hetgeen men niet mag; eerst later volgt een aanduiding van wat men dan wel moet doen. „Van den boom der kennis des goeds en des kwaads, daarvan zult gij niet eten." De categorische imperatief luidt in deze geestelijke omgeving niet: „du sollst", maar: „du sollst nicht". Ligt in dit negatief karakter van de door taboe-regels beheerschte religieuze ethiek een moment, dat tot lagere waardeering leiden moet? Het is gebruik, de positieve vulling van het gebod hooger te achten. Het verdient echter de aandacht, dat de positieve vulling gemakkelijk tot een rationeel ethicisme leidt, waarin godsdienst wordt „zijn plichten te erkennen als Goddelijke geboden", terwijl daarentegen, waar God als God en souverein erkend blijft, het negatieve element nooit geheel uit de ethiek uitgeschakeld zal worden. Juist waar de religie zich weer als echte religie gelden laat, daar herleeft dikwijls ook de negatieve moraal weder. Op het hoogtepunt van het godsdienstig leven wordt de zonde wederom als een „werken" gezien, en geldt als hoogste gebod wederom: niet ingrijpen in het goddelijk werk, God alleen aan het werk laten. Zoo vinden we het bij Paulus, bij Luther, en eenigermate ook in de vergeestelijking van het vierde gebod. In het negatieve ligt een belangrijk stuk erkenning van Gods actieve majesteit. Een flauwen weerschijn daarvan vinden we ook in de taboe-regels, die zoodoende een stuk religie belichamen, dat van alle tijden en plaatsen is.

B. Een tweede door ons gevonden groep wordt gevormd door een paar van de meest voorkomende termen, nl. *annu* (*arnu*, *ennîtu*), *ḫaṭû* (met derivata) en *egû* (met *egîtu*). We vonden voor *annu* de beteekenis „cultische fout", voor *ḫiṭṭu* e.d. die van „vergissing", terwijl *egîtu* een „verzuim" bleek aan te duiden[2]. Het gemeenschappelijke in deze groep is, dat alle drie de termen in

[1] Verg. E. Lehman in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925[4], dl. I, p. 122.

[2] Zie boven Hoofdstuk II, resp. § 4, 5, 6.

de zonde een bepaalde verkeerde daad, met name op cultisch terrein, zien[1]. Bij de bespreking der afzonderlijke termen zagen we reeds, dat deze woorden niet beperkt bleven tot hun oorspronkelijk, ritueel-cultisch gebied, doch ook daarbuiten gebruikt kunnen worden, hoewel eenig verband met strict-religieuze grootheden toch altijd bewaard bleef[2]. Zoodra de Babyloniër deze termen gebruikte, dacht hij aan een daad, die tegen het godsdienstig-verplichte, dus tegen de eischen van zijn god indruischte. Anders staat het natuurlijk met die gevallen, waar *annu* en *ḫiṭṭu* (evenals ook *šêrtu*) in de beteekenis van straf gebezigd worden, gelijk dat in de rechtsliteratuur het geval is. Daar is, als overal in het Babylonisch recht, het religieus element volkomen verdwenen[3]. De woorden *annu* enz. duiden in de juridische literatuur niet, zooals men misschien verwachten zou, een misdaad aan, doch de schuld, die gekweten, de straf, die gedragen moet worden. De overgang is dus niet die van zondige overtreding der goddelijke rechtsorde naar misdadige schending der menschelijke wetten; ware dit zoo, dan zou men zich nog kunnen afvragen, of *annu* enz. toch misschien van huis uit „wetsovertreding" zou beteekend hebben. We zien echter, dat in de juridische teksten deze woorden een zeer ver van hun oorspronkelijk gebruik afliggende beteekenis hebben, en dat geeft ons, gezien het feit, dat deze beteekenis-verschuiving reeds op religieus terrein voorbereid is[4], het recht, om aan de oorspronkelijke waarde van deze woorden alle juridische elementen te ontzeggen en ze als allereerst cultische termen te verstaan.

Door vast te stellen, dat *annu*, *ḫiṭṭu* en *egîtu* zonden op cultisch

---

[1] Langdon, ERE vol. 11, p. 531–533, construeert een tegenstelling tusschen *annu* en *ḫiṭṭu*. *annu* duidt volgens hem een overtreding van de burgerlijke wet of de maatschappelijke gewoonte aan, terwijl *ḫiṭṭu* een meer geestelijk en religieus besef van zonde zou vertolken. Hij illustreert deze stelling met den tekst uit Zimmern, Busspsalmen, IV, 37:

bêlum annûa ma'dû rûbû ḫiṭûa

„Heer, veel zijn mijn overtredingen, groot mijn zonden."

Hieruit kan ik echter niet opmaken, dat er verschil tusschen beide termen zou zijn, want het parallelisme wijst op een gelijkheid, en het verschil tusschen de gebezigde adjectieven („veel" en „groot") is niet sprekend genoeg, om tot een beteekenis-verschil der gebezigde termen te doen besluiten, te meer waar het Sumerisch in beide gevallen *maḫ* heeft.

[2] Zie boven, p. 29, 38.

[3] Zie boven, p. 66–68.

[4] Zie boven, p. 30, 31 en 39, 40.

terrein aanduiden, spreken we geenszins een waarde-oordeel over de Babylonische religie, waarin deze termen meer dan alle andere woorden voor zonde voorkomen, uit. Dikwijls wordt, vooral in de oudere godsdiensthistorische literatuur, eenigszins deprecieerend over cultische vroomheid gesproken. Men ging daarbij uit van een vooropgezet schema, volgens hetwelk het eigen cultuurprotestantisme natuurlijk op den top van de pyramide een plaats moest vinden; al wat daar niet mee in overeenstemming was, moest lager op naar ruimte zoeken. Het spreekt van zelf, dat de cultische vroomheid dan zeer laag geschat wordt. Er is echter weinig wetenschappelijke grond om aan te nemen, dat het cultuurprotestantisme het summum van religie zou bevatten; minstens evengoed zou men het tegendeel kunnen verdedigen, en het cultuurprotestantisme schilderen als een levenshouding, waarin een minimum aan religie op te merken valt.

Tegen een op den cultus gerichte vroomheid wordt gewoonlijk als bezwaar geldend gemaakt, dat ze het zedelijk bewustzijn verzwakt. In zooverre als dit juist is, is deze verzwakking van het ethisch besef eerder een gevolg van de met cultus vaak onscheidbaar verbonden magie. Waar aan den cultus magische kracht wordt toegeschreven, waar het heil automatisch, ex opere operato, wordt verkregen, daar beseft men het gewicht van de zonde niet meer ten volle. Dat kunnen we ook in Babylon herhaaldelijk opmerken[1].

Daar staat echter tegenover, dat een godsdienst, die geheel en al in ethiek opgaat, geen godsdienst meer is. Een oordeel omtrent de innerlijke waarde van een godsdienst mag het zedelijk gehalte niet tot eenig criterium stellen. Men laat, als men dat toch doet, een begeleidend verschijnsel als hoofdtrek gelden en komt zoo tot een onzuiver beeld. De slotsom zou dan kunnen zijn, dat een atheïstische moraal de hoogste vorm van godsdienstig leven is. Wil men een billijke rangschikking der godsdienstvormen beproeven, dan moet men zijn oordeel laten bepalen door normen, die aan de religieuze grootheden zelf ontleend zijn. Tegenover zulke normen zal cultische vroomheid niet gering worden geacht. De cultus brengt hem die er aan deel neemt in de directe tegenwoordigheid Gods. Het heil is hier presente werkelijkheid

[1] De deelname aan het *akîtu*-feest redt den koning van het verderf in de onderwereld, zie EBELING, Tod und Leben, I, p. 7, r. 24.

en wordt in een zaligen schrik ervaren. In den cultus voelt de geloovige, dat God en mensch werkelijk iets met elkander te doen hebben; er is ontmoeting, wederzijdsche betrekking tusschen die beiden.

Cultische fouten werden bij vergissing begaan. Niemand zal opzettelijk een heilige handeling anders, dan het behoort, uitrichten. De voorgeschreven riten groeiden echter in den loop des tijds uit tot zulk een gecompliceerd geheel, dat de mogelijkheid van een vergissing zeer voor de hand lag. Men kon een verkeerd gebaar maken, een verkeerd woord spreken, ja zelfs was het mogelijk, dat men het goede woord verkeerd uitsprak[1]. Ook zou men iets kunnen vergeten uit onachtzaamheid (*egû*), of iets te veel doen. Een dergelijke fout, schoon onopzettelijk begaan, legde nochtans een schuld op den mensch, waarvoor straf of boete geëischt mocht worden. De godheid had immers recht op de door hem voorgeschreven riten, en de mensch had niet onbedachtzaam mogen wezen. Voortdurend had hij zich bewust moeten wezen, welke „de grenzen van den god"[2] waren, en daar niet buiten moeten gaan. Zonde is zonde voor den Babyloniër, ook al wordt ze onopzettelijk bedreven. Hij let, althans in de teksten, waar de thans besproken woorden worden gebruikt, boven alles op de bedreven daad, die hij objectief, geïsoleerd van de geestesgesteldheid van den dader, wil zien. Zeer zwaar schijnen deze zonden hem overigens niet gedrukt te hebben. Hij dorst althans de termini van deze groep in eigennamen te gebruiken[3]. De goden waren barmhartig en mild in het schuldvergeven. Was eenmaal het tekort, door de cultische nalatigheid ontstaan, door een extra-prestatie aangevuld, dan stond er niets meer aan het herstel van de oude relatie in den weg.

C. *ḳullulu, salû, šêṭu* en hunne derivata vormen een derde groep. Deze termen duiden, gelijk we in Hoofdstuk II gezien hebben, een minachtend, geringschattend optreden tegenover de heilige verplichtingen aan. Waar deze termen in hun eigenlijke

[1] Daarom heet het in een gebed aan Marduk (KING, Magic, nr. 9, r. 20, verg. DELITZSCH, Lesestücke[5], p. 85):
âmat aḳabbû kîma aḳabbû lû magrat,
„Het woord dat ik spreek, zooals ik het spreek, zij welgevallig."

[2] Zie boven, p. 37.

[3] Zie boven, p. 75.

beteekenis gebruikt worden, daar wordt dus op de gezindheid van den zondaar gelet. Dat maakt het verschil tusschen deze termen en die van de vorige groep uit. *annu* enz. zijn aanduidingen van een objectieve fout; de thans te bespreken groep vereenigt termen, die de zonde zien als een uiting van de gezindheid. In beide gevallen gaat het om iets dat op cultisch terrein ligt, maar de zonden die door deze groep worden aangeduid gelden als zwaarder dan die van de vorige. *ḳillatu* enz. zijn bewuste zonden; er is hier sprake van een opzettelijk verwaarloozen en geringschatten van de heilige handelingen.

Met dat al blijven ook deze termen telkens een afzonderlijke daad aanwijzen. Het is steeds „zonde", nimmer „zondigheid", waarvan men spreekt. De gezindheid, waarvan deze daden het uitvloeisel zijn, wordt in deze zonden aanwezig geacht, maar nimmer als abstracte macht in de ziel van den zondaar geïsoleerd. Zonde buiten de actueele zondige daad kon men zich niet voorstellen. Nimmer is er sprake van „zondigheid". Continuïteit in het zieleleven was onbekend. Het Babylonisch bezit geen woord, waarmee men ons „karakter" zou kunnen weergeven. Iedere daad werd afzonderlijk beoordeeld. Een mensch kon naar Babylonische beschouwing heel zijn leven plichtsgetrouw wezen, en dan op eens een daad van minachting jegens de aloude gebruiken begaan[1]. Van een blijvende gezindheid is dus geen sprake. Men kent slechts aparte daden, die met gevoelens van onverschilligheid e.d. gepaard gaan.

In juridische teksten vindt men de tot deze groep behoorende termen nimmer. Dat is, gezien het voorafgaande, zeer wel te begrijpen. Men had in de rechtspleging der Babyloniërs uitsluitend met het constateeren van feiten te doen. Over de begeleidende gezindheid en gevoelens werd nimmer gesproken. De objectief te weeg gebrachte schade werd opgenomen en op den bedrijver verhaald; naar zijn beweegredenen werd niet gevraagd. Woorden, die, gelijk *ḳillatu*, den subjectieven kant van een overtreding aanduiden, waren in dit verband niet op hun plaats.

Met deze termen zijn we in een geheel ander geestelijk klimaat dan dat, waarin de taboe-groep ons bracht. Daar was een voor-

[1] In dit verband is het opmerkenswaardig, dat in Babylonisch milieu een passage als Ezechiël 18:24–28, waar we hetzelfde gebrek aan continuiteit in het zieleleven opmerken, is ontstaan; zie verder § 4 van dit hoofdstuk.

zichtige, zich zooveel mogelijk onthoudende, houding de beste. Zonde was daar iets doen (door eten of betreden), wat verboden was. De woorden, die thans onze aandacht hebben, duiden juist het tegendeel aan, namelijk dat de zondaar iets naliet, wat geboden was. Hij had allerlei ceremoniën in acht moeten nemen, maar nam ze niet „gewichtig" genoeg, liet ze na. Zonde is hier een te weinig doen. In de sfeer, waaruit deze woorden stammen, heeft de mensch zekere verplichtingen, hij staat in een geregelde verhouding tot de bovenzinnelijke machten, en kan weten, wat voor eischen voor hem daaruit voortvloeien. Het angstige, onzekere van de sfeer der taboe-groep ontbreekt hier. De wereld van het „gansch andere" is hier veel veiliger, meer vermenschelijkt. Men weet, behoort in ieder geval te weten, welke taak men daar tegenover heeft. Die taak niet met de noodige zorg te volbrengen is zonde. In plaats van de sombere atmosfeer van de taboe-wereld, waar een vage angst voor het „gevaarlijke" het leven beheerscht, is een religieuze ethiek getreden, waaraan een zeker optimisme niet vreemd is. Men zat immers, naar Babylonische beschouwing, niet vast aan zijn zondige gezindheid. Wie zijn godheid wilde dienen, die kon het. De gedachte van een gebondenheid van den wil, van een slaafsche onderwerping aan de zonde, vindt men in Babel niet[1].

We vonden aldus drie groepen: taboe, cultische fout, neglectio. De laatste der in Hoofdstuk II besproken termen, *šêrtu*, is bij geen dezer groepen in te deelen. Dit woord staat geheel apart. We zagen[2], dat het wellicht een toestand aanduidt, die nu eens als zonde, dan weer als toorn geschematiseerd wordt. Men denke aan den toorn Gods bij Paulus en Luther; ook bij hen is deze niet zonder een verkeerd-handelen aan den kant des menschen te denken, terwijl toch deze beide begrippen niet volkomen in elkander opgaan.

Men kan in de godsdienstgeschiedenis onderscheiden de zonde als daad, die als toestand, en die als gezindheid[3]. Het is zeer verleidelijk, dit schema ook op de Babylonische voorstellingen van

---

[1] Zoo Langdon, ERE, vol. 11, p. 531: free will was completely assumed by both Sumerians and Semites in Babylonia.

[2] Zie boven, p. 52.

[3] Obbink, Godsdienst, p. 95–102.

zonde toe te passen. De overtreding van taboeregels of cultische voorschriften vertegenwoordigt dan dat besef, dat de zonde voornamelijk als daad ziet; de neglectio-groep bevat ongetwijfeld een element, dat van aandacht voor de (zij het dan ook niet als blijvende grootheid opgevatte) gezindheid getuigt; *šêrtu* zou dan in het bijzonder den toestand van verlorenheid, waarin de mensch zich bevindt, kunnen aanduiden. De Babylonische teksten verbinden dikwijls met de vermelding van zonden een klacht over de onwetendheid, waarin de menschheid leeft[1], dus over een toestand, die met de daadzonden verband houdt. Zou *šêrtu* dien toestand, en nu van den kant der godheid uit gezien, kunnen aanduiden? Het feit dat de verbinding **šêrtu epêšu* niet schijnt voor te komen, althans zeer zeldzaam is, wijst er wel op, dat er geen daadzonde mee bedoeld wordt. Een definitief oordeel zou ik echter over deze mogelijkheid nog niet gaarne uitspreken.

§ 3. Het sacramenteel karakter van het Babylonische religieuze leven

De Christelijke ethiek wordt gewoonlijk in drie hoofddeelen onderverdeeld: er zijn plichten jegens God, jegens den naaste en jegens den eigen persoon. In overeenstemming daarmede kan men de zonden in drie hoofdgroepen onderbrengen, nl. in die tegen God, tegen den naaste en tegen den mensch die zondigt zelf. Een dergelijke indeeling zou men onmogelijk op het Babylonisch materiaal kunnen toepassen. Het begrip „zonde tegen zichzelf" was den bewoners van het Tweestroomenland volkomen onbekend[2]. Aleer men komen kan tot het besef, dat men ook tegenover zichzelf, gelijk men als geschapen wezen is, kan zondigen, moet men een zeker abstraheerend vermogen hebben, waardoor men zichzelf als een objectief gegeven kan zien. Dat vermogen ontbrak in Babel.

In het verkeer met den naaste zag de Babyloniër de mogelijkheid om onrecht te begaan. Onrecht is echter als zoodanig nog geen zonde. Een tegen menschen gepleegd onrecht wordt dan ook niet met termen voor zonde aangeduid, maar met de in Hoofdstuk II § 11 besproken woorden *riggatu*, *zaliptu*, e.d.

[1] Verg. Edelkoort, Zondebesef, p. 73–75.
[2] Zoo Jean, Péché, p. 117–119.

Zulk een daad was pas zonde te noemen, wanneer ze menschen trof, die onder een bijzondere goddelijke bescherming stonden[1], met andere woorden, wanneer ze in wezen tegen de godheid was gericht. Zonde was in de Babylonische religie uitsluitend een tegen de godheid zelf gerichte daad. Tegenover een mensch, die met geen god in verband stond, of die door een vloek van zijn God gescheiden was (een vogelvrij verklaarde), kon men zich van alles veroorloven, zonder dat men daarbij de wraak der goddelijke machten te duchten had.

De goddelijke machten, als zoodanig het eenig mogelijk voorwerp van de handeling, die wij „zondigen" noemde, ontmoette de Babyloniër in den cultus. Daarbuiten was voor hem haast geen ontmoeting met de goden denkbaar. Deze cultus bestond vooral in den regelmatigen cyclus van jaarlijks, maandelijks en dagelijks wederkeerende plechtigheden. Men zou deze den cultus in den eigenlijken zin des woords, het verzorgen en onderhouden van het godsbeeld[2], kunnen noemen. Daarnaast bestaan er incidenteele handelingen: de enkeling hernieuwde het door de een of andere reden verbroken contact met de bovenzinnelijke wereld door de private ceremoniën in het *bît rimki*[3], waarbij de den titel *âšipu* dragende priester de leiding had.

De teksten, die bij de laatstgenoemde ceremoniën gereciteerd werden, spreken, in treffende tegenstelling met de tempelhymnen, onophoudelijk van zonden. Zij begeleiden de handelingen, waardoor een mensch, die zonde op zich geladen had, weer in normale verhouding tot zijn godheid werd gebracht[4]. Hetgeen in het *bît rimki* gebeurde, kan men, in tegenstelling tot den voor allen geldenden tempelcultus, een sacramenteele handeling noemen, die alleen hem, die ze onderging tot heil strekte. Officieel bleef de openbare eeredienst het voornaamste; het lijdt echter geen twijfel, of voor het religieuze leven was het sacrament, waarin wezenlijk wat gebeurde, waarin het heil geschonken werd, van veel meer beteekenis. Het is niet toevallig, dat de goden, die in het reinigingsritueel een groote rol speelden, zooals behalve

---

[1] Verg. boven, p. 38.
[2] Obbink, Godsdienst, p. 137.
[3] Verg. boven, p. 71.
[4] Uitvoerig zijn deze handelingen beschreven en onderzocht in Schrank, Sühnriten.

Marduk ook diens vader Ea, zoo populair zijn geweest.

De twee soorten van heilige handelingen, die we aldus in het Babylonische religieuze leven hebben onderscheiden, hebben verschillende wortels. Ze gaan terug op twee verschillende voorstellingsreeksen. De cultus in engeren zin concentreert zich om het godsbeeld, en veronderstelt dus een voorstellingswereld, waarin de godheid min of meer als een persoonlijk wezen wordt gedacht. De sacramenteele handelingen daarentegen worden beheerscht door mana-voorstellingen, die op zich zelf zeer goed zonder eenige voorstelling van een als persoon gedachte god kunnen voorkomen. Men moet echter niet denken, dat de werkelijkheid een zoo eenvoudig beeld vertoont als we op het oogenblik gemakshalve ontwerpen. In alle teksten, die we hebben, vinden we de twee voorstellingsreeksen door elkander heen geslingerd. Nergens in de Babylonische religie is de godheid zuiver persoonlijk gedacht: dan waren al de riten overbodig en had men alleen om vergeving gevraagd, iets wat we in onze teksten betrekkelijk zelden aantreffen[1]. Nergens echter vinden we, aan den anderen kant, een „rein-cultuur" van mana-voorstellingen. De goden gelden als de garanten van de taboe-regels.

Dat is een rationaliseering van de angstige schuwheid, die men tegenover het taboe koesterde. Het beteekent tevens een verzachting daarvan. Eigenlijk werkte het taboe per se, zonder bemiddelende machten, enkel door de tot ontlading gebrachte krachten. Als de noodlottige macht eenmaal ontketend is, valt ze niet meer te stuiten. Wie zich er door een onjuiste daad aan blootgesteld heeft, zal nergens er meer veilig voor zijn. Wat hij ook doet, de macht zal hem achterhalen. Een taboe kan niet „verzoend" worden. Maar waar de goden als garanten aan de taboe's verbonden worden, daar wordt de mogelijkheid tot verzoening geopend. Zulks is in Babylonië geschied. Daardoor werd de religie als het ware menschelijker. De taboeregels werken volgens wetten van ijzeren noodwendigheid. Ze prediken met onbuigzame gestrengheid: „God is rechtvaardig". De cultus met zijn meer menschelijke voorstelling der goden stelt daar tegenover: „God is ook barmhartig". Die beide brandpunten van de ellips, de rechtvaardigheid en de barmhartigheid, worden bijeen

[1] Zie beneden, p. 91.

gehouden in de sacramenteele handeling, waarin taboeregels en godsvoorstellingen met elkander verbonden zijn, en waarin de mensch verzoening kan vinden, zij het dan ook niet zonder moeite, in casu niet zonder offers, gebeden en andere te volbrengen riten, zoodat hij niet hoeft te vergeten, quanti ponderis sit peccatum. Door het sacrament worden ook de onpersoonlijke, aan het taboe ontleende gedachtenreeksen binnen den kring van het cultische (in wijderen zin) getrokken, en dat strekt, of dit gevolg nu bedoeld is of niet, tot troost van het ontrust gemoed van hem, die zonde bedreef.

Het cultisch-sacramenteel karakter van de Babylonische religie is dus allereerst te waardeeren, namelijk als een overwinning van het bloot-mechanische taboe-besef. De mogelijkheid tot verzoening werd daardoor geopend. De religie kreeg kleur en warmte. Er kwam plaats voor gebed en smeeking, voor zelfvernedering en godsverheerlijking, voor dankbaarheid en getuigenis. De verzoeningsriten bevrijdden den mensch uit de troostelooze wereldbeschouwing, die achter het taboe als een somber levensgevoel verborgen ligt, tot de religie der barmhartige goden, bij wie veel verlossing was. Door de wending tot cultisch-sacramenteele vroomheid werd de religie van een starre wet tot een persoonlijken band tusschen goden en menschen. Er was nu een mogelijkheid om het fatalisme, dat de onder taboe-regels levende volkeren zoo sterk beheerscht, te overwinnen. In de sacramenteele handelingen wordt de mensch bevrijd van zijn noodlot. De boetelíng, die tot ons spreekt in het lofdicht op Marduk als verlossenden god, dat we naar de aanvangswoorden „*ludlul bêl nimêḳi*" plegen te noemen, heeft die verzoenende kracht van de sacramenteele handelingen ondervonden en prijst sindsdien den Heer der Wijsheid, den god die de kennis bezat om den mensch te bevrijden van den ban, die door de een of andere reden op hem gevallen was. Het is cultisch-sacramenteele vroomheid, die den dichter, nadat hij in de verschillende poorten van de op hem rustende jammeren is bevrijd, een ontroerenden lofzang op de lippen legt:

„...Wie toch heeft het bevolen, dat hij zijn godheid mocht
[aanschouwen?
In wiens hart is het opgekomen, hem vrij te laten gaan?
Wie behalve Marduk heeft hem uit den dood in het leven
[geroepen?

Welke godin behalve Sarpanitu heeft hem het leven geschonken?
Marduk kan uit het graf in het leven terugroepen!
Sarpanitu is bedacht op redding uit het verderf!"[1]

Hier hebben we de Babylonische religie op haar best, en worden we aan sommige van de schoonste bijbelsche psalmen herinnerd, die eveneens dikwijls een cultisch-sacramenteelen achtergrond verraden[2].

Het kan echter niet ontkend worden, dat aan het cultisch karakter der Babylonische religie evenzeer schaduwzijden op te merken zijn. De taboe-voorstellingen zijn niet wezenlijk overwonnen. Zij bleven als achtergrond van vele riten bestaan. Zoodoende werd in de heilige handelingen een element gehandhaafd, dat zich feitelijk met de voorstelling van een persoonlijk god niet kan verdragen. Dat element overheerschte zelfs. In de „reiniging" kwam het in de praktijk als regel niet zoozeer op de gunst van de godheid als wel op de juiste handeling aan. Het magische overwoekerde het religieuze. Het oordeel van de desbetreffende godheid werd op den achtergrond gedrongen. Betrekkelijk zelden treffen we in de literatuur de uitdrukking „de zonden vergeven", *mešû*, aan[3]. In een zuiver religieuze houding tegenover als personen gedachte goden is de beslissing van de godheid het een en al. God verdoemt en God rechtvaardigt. Hij rekent de zonde toe en Hij vergeeft. Ook in de Babylonische teksten wordt wel over die beslissing gesproken. Het ontbreekt niet aan beden om een *annû kînu*, „een betrouwbare toestemming"[4]. Maar de gedachte aan vergeving is toch op den achtergrond gedrongen. Dat is te meer opmerkelijk, waar juist bij *mešû*, „vergeven en vergeten", zeer goed zonde als object past. In de plaats van dit werkwoord vinden we echter veelal woorden als *paṭâru*, *pašâru* e.d., die, zooals we gezien hebben[5], feitelijk als object een ban zouden moeten hebben. Wat den boeteling benauwde was derhalve niet zoozeer de gedachte aan zijn zonde, alswel de ten gevolge daarvan op hem rustende ban, die zich in algemeene ellende openbaarde.

[1] *ludlul bêl nimêḳi*, slothymne; vertaling naar F. M. Th. Böhl, Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylonië en in Israel, p. 31 en 32.
[2] Zie Mowinckel, Psalmenstudien I–III, Kristiania, 1921–1923.
[3] Zie boven, p. 46.
[4] B.v. KAR 92, rev. 30.
[5] Zie boven, p. 33.

Als de zonde die ellende niet met zich mee had gebracht, dan had ze hem in het geheel geen zorgen gebaard. De zonde wordt zeer zeker ook bij deze beschouwing als een verkeerde daad gezien; dat we met een — cultisch-religieus bepaalde — ethiek te doen hebben, spreekt van zelf; maar die verkeerde daad had physieke gevolgen, en op die physieke gevolgen concentreerde zich veelal de aandacht.

In de verbinding van *mešû*, vergeven, met de termen van de groep, die de zonde als neglectio ziet, lag een uitgangspunt voor een zeer zuivere, geestelijke beschouwing van zonde en verlossing, waarin oordeel en genade de hoofdmomenten waren geweest. Dat uitgangspunt is echter niet voldoende benut. De met *paṭâru* en *pašâru*, met *annu* en *ḫiṭṭu* aangeduide, veel meer physisch georiënteerde en door de magie beïnvloede voorstellingen zijn in de Babylonische geesteswereld te sterk geweest, dan dat een zuiver geestelijk Gods- en zondebesef had kunnen doorbreken.

Dikwijls wordt *šurpu* II aangehaald als een bewijs, dat in Babylonië ook andere dan cultisch-religieuze overtredingen als zonde gelden. *šurpu* II is een soort „zondencatalogus" in vragenden vorm. De priester tracht al vragende te weten te komen, wat eigenlijk de oorzaak van het over den „boeteling" uitgestorte lijden is. Immers eerst als hij de oorzaak van de kwaal kent, kan hij aan de genezing beginnen. We vinden derhalve in *šurpu* II een optelling van allerlei feiten, die ongeluk voor een mensch kunnen te weeg brengen. Daaronder bevinden zich ook verschillende soorten van zonde[1], maar dat geeft nog geen recht, om al de in *šurpu* II genoemde mogelijkheden als zonde te beschouwen. Dat kan men slechts denken, als men het doel van *šurpu* II uit het oog verliest. Het doel van de optelling is niet, ons mede te deelen, wat bij de Babyloniërs als zonde gold, maar, gelijk altijd bij de Babylonische religieuze literatuur te verwachten is, gaat het ook hier om een practisch oogmerk: de reden van de ellende moet gevonden worden. Vandaar al de vragen: is het hierdoor? is het daardoor?, die gesteld worden in de hoop, dat de geraadpleegde godheid op één daarvan bevestigend zal antwoorden[2]. Er was dus veel aan gelegen, alle oorzaken, die tot een ban zouden

[1] *šurpu* II, 5, 11, 32–34, enz.

[2] Over een mogelijke wijze van beantwoording zie boven, p. 74.

kunnen leiden op te noemen. Een van die oorzaken was besmetting door een ander mensch, op wien een ban, b.v. ten gevolge van een door hem begane zonde, rustte[1]. Uit het feit, dat zulk een besmetting in één adem met wezenlijke zonden werd genoemd, mag men niet opmaken, dat besmetting zonde was. De gelijkheid ligt niet in het wezen, maar in het gevolg der naast elkander geplaatste grootheden, nl. in den ban, die er op volgde.

Zulk een ban kan ook het gevolg van geheel andere daden zijn, nl. van daden, die tegen de sociale rechtsorde en gevestigde verhoudingen gericht zijn. Het meerendeel van de in *šurpu* II opgenoemde mogelijkheden behoort tot deze klasse. Een ban kan op iemand komen, doordat hij tweedracht gesticht heeft tusschen vader en zoon, moeder en dochter, zwager en schoonzuster, tusschen broeders, vrienden en metgezellen[2]. Door het losmaken van de vaste banden, die tusschen zulke personen bestaan, wordt een magisch gedachte „kracht" vrijgemaakt, die hem, die de tweedracht stichtte, treft en zich in een ban openbaart. Ook deze handelingen behooren dus feitelijk niet tot het gebied dat de Babyloniër als zondig kenschetste. Zoo goed als men de Babylonische religie onderschat, door te meenen, dat besmetting en zonde op haar terrein hetzelfde is, evenzeer overschat men ze door de aangeduide vergrijpen tegen de sociale orde als zonde te beschouwen. We hebben hier te doen met een belangwekkend stuk primitieve zedelijkheid. Men kan niet zeggen, dat deze moraal religieus gefundeerd is. Het fundament, waarop ze rust, nl. mana-voorstellingen, was in de Babylonische wereld grootendeels overwonnen, al bleef het op den achtergrond van menige rite nog merkbaar. Met de levende religie der barmhartige goden had het geen innerlijken band. De op het fundament van mana-voorstellingen opgebouwde moraal verloor zoodoende haar religieuzen grondslag in de zielen der Babyloniërs. Het was mogelijk geweest, ze als religieuze ethiek te redden, door het zoo voor te stellen, dat de goden de garanten van deze bepalingen waren, gelijk dat bij de taboeregels is gedaan. Dat is echter bij de in *šurpu* II voorkomende opvattingen niet geschied. Als erratische blokken liggen dit en dergelijke complexen van ethische voorschriften midden in een wereld, waar ze eigenlijk niet thuis hooren. Reli-

[1] *šurpu* II, 99–104.
[2] *šurpu* II, 20–28.

gieuze plichtenleer en ethiek vallen in Babylon niet samen. Dikwijls is reeds opgemerkt, dat de rechtsliteratuur vrijwel geheel buiten het godsdienstig leven staat. De religie heeft het terrein van recht en moraal niet kunnen beheerschen. Een wezenlijke verbinding tusschen de maatschappelijke verplichtingen en de religie is door de Babyloniërs niet tot stand gebracht. Het verband ligt enkel in het gevolg van de overtreding, beide van de religieuze eischen en van de maatschappelijke normen, nl. het door ellende, die als een ban beschouwd wordt, getroffen worden, en in de mogelijkheid, om van dezen ban, op welke wijze hij ook over den mensch gekomen mocht zijn, langs den weg van de sacramenteele handelingen verlost te worden.

In *šurpu* wordt het kwade gevreesd om de gevolgen, die het voor den boosdoener met zich mede brengt. Dat is een voor het zedelijke zeer bedenkelijk motief. Een krachtige ethiek moet zelfstandig wezen. Niettemin moet erkend worden, dat bij de erkenning van wat goed en wat kwaad is, klanken gehoord worden, die aan de hoogste normen herinneren:

„Heeft hij een gevangene niet vrijgelaten, een gebondene niet losgemaakt?
Een in den kerker beslotene het daglicht niet laten zien?
Ten aanzien van een gevangene „Neem hem gevangen", ten aanzien van een gebondene „Bind hem" gezegd?"[1]

De gedachte, dat deze daden echter tevens, ja voor alle dingen, een zonde tegen de goddelijke machten beteekenen, vinden we nergens in Babylon. Het „ik heb gezondigd tegen den hemel en voor u" ontbreekt hier volkomen. Was tegen een bepaalden beschermeling van een bepaalde godheid misdreven, dan was het misdrijf tevens zonde geweest. Maar beschermeling van een godheid waren alleen bepaalde, door ceremoniën aan haar verbonden personen. Voor de overige had de god weinig interesse. De goden waren niet universeel; daarom kon de ethiek ook niet in haar geheel religieuze ethiek wezen. Een zondebesef, dat alle verkeerdheid als zonde doet voelen, is alleen mogelijk bij een geestelijk, universeel godsbesef.

---

[1] *šurpu* II, 29–31.

§ 4. Het atomisme

In de inleiding tot dit hoofdstuk wezen we op het merkwaardige verschijnsel, dat de Babyloniër sterk in het verzamelen, doch zwak in het systematiseeren was. Het vermogen, om algemeene wetten aan te wijzen wordt bij hem slechts in zeer geringe mate gevonden. Diezelfde eigenaardigheid openbaart zich ook in het feit, dat de Babylonisch-Assyrische taal geen woord voor „zondigheid" kent. Woorden voor zonde zijn er in overvloed, maar het begrip „zonde als habitus" is den Babyloniër vreemd. Dat de zonden als aparte daden moeten voortvloeien uit een zondigen gemoedstoestand, die de bron van alle zonden is, heeft hij niet verstaan. Voor zijn gevoel was de mensch als zoodanig goed, maar deed hij af en toe verkeerde dingen. Bij diepere doordenking van de gevoelswaarde, die aan de neglectio-groep (*ḳillatu* e.d.) verbonden is, had hij ongetwijfeld tot het besef van een zondigen gemoedstoestand moeten komen. In deze termen is inderdaad een uitgangspunt voor een veel diepere beschouwing van het wezen der zonde te vinden, dan we als regel achter het Babylonisch woordgebruik kunnen vermoeden. Die lijn is echter door de Babyloniërs niet verder gevolgd. Voor hen bleef tot het laatste toe de zonde een afzonderlijke daad, geen gesteldheid van het hart.

Daarmede hangt een atomistische beschouwing van het menschelijke leven samen. Het heeft niet één richting, maar is onberekenbaar. Men kent geen zondige menschen, menschen wier bestaan door de zonde gekenmerkt wordt en wier levensuitingen het stempel van de zonde dragen. Een leven in de zonde is een onbekende voorstelling. Een woord voor „zondaar" bezit het Babylonisch feitelijk niet. Wel treft men de uitdrukkingen *bêl arni* en *bêl ḫiṭṭi* aan[1], maar de vertaling „zondaar" raakt hier het wezenlijke niet. Een *bêl arni* is iemand, die een of meer zonden begaan heeft, en ten gevolge daarvan met een schuld tegenover den betrokken god is bezwaard. Het is een schuldenaar. De uitdrukking ziet op het verleden. Het Christelijk begrip zondaar, d.w.z. een mensch van wien ook in de toekomst niet anders dan zonde te verwachten is, moet men in de uitdrukking *bêl arni*

[1] Verg. boven, p. 28 en 39.

niet zoeken. Met *bêl ḫiṭṭi* staat het evenzoo. Beide uitdrukkingen duiden, evenals *bêl šipṭi*, aan, dat de mensch, over wien het gaat, een zekere schuld met zijn god nog niet vereffend heeft. In het verleden heeft deze mensch een paar verkeerde dingen gedaan, en over die daden, niet over zijn persoon en wezen, valt het oordeel „zonde". De uitdrukking **bêl ḳillati* vindt men nergens, terwijl toch juist *ḳillatu* het meest geëigende woord ware geweest, om zonde als blijvenden gemoedstoestand te teekenen, waaruit volgt, dat het in de verbindingen van *arnu* of *ḫiṭṭu* met *bêl* niet de bedoeling is geweest, om een zondig mensch te kenschetsen, maar om vast te stellen, dat de bedoelde persoon een objectieve schade aan de godheid had toegebracht, en verwachten moest dat die op hem verhaald zou worden.

Met dit gebrek aan continuïteit in de beschouwing der afzonderlijke menschenlevens komt overeen een atomistische miskenning van de eenheid van het menschelijke geslacht. Collectief zondebewustzijn kent de Babylonische religie niet[1]. De gedachte van solidariteit in de schuld treft men er nérgens aan. Integendeel, waar verwezen wordt naar het feit, dat alle menschen zondigen, daar is dat een motief, dat de godheid er toe brengen moet, om de zonde, die de boeteling gedaan heeft, niet al te zwaar aan te rekenen. De algemeenheid der zonde wordt zoo tot een excuus voor de individueele daad, in plaats van dat ze het gewicht van die daad verzwaart door die in het geheele complex der menschelijke verlorenheid te doen zien. Tevergeefs zal men dan ook in de Babylonische religie naar de Bijbelsche voorstelling „erfzonde" zoeken. Er zijn wel plaatsen aan te wijzen, waar aangeduid wordt, dat er iets van vader op zoon overgeërfd wordt: „De zonde (*annu*) van mijn vader, grootvader, moeder, grootmoeder, huisgenooten, familie, geslacht moge niet tot mij naderen[2], maar in wezen gaat het hier toch niet over de zonde die door de geboorte reeds het levenselement van den mensch is, doch veel meer over een ban, die tengevolge van een zonde opgelegd kan zijn, maar ook door een ander, die niet gezondigd heeft, kan worden overgeërfd. Het is trouwens de vraag, of men in deze en dergelijke teksten wel met een overerven te doen heeft. Het feit, dat na de voorouders ook nog de huisgenooten worden genoemd, wijst er op, dat hier

[1] Verg. boven, p. 72.

[2] King, Magic, nr. 11, obv. 22–24; verg. KAR 39, rev. 11.

waarschijnlijk eerder aan besmetting dan aan overerving moet worden gedacht. Hoe het ook zij, ook al zijn er voorstellingen, die aan een in letterlijken zin overgeërfde zonde herinneren, het wezen van 't geen met erfzonde aangeduid wordt, treft men in Babylon niet aan. De leer der erfzonde is, naar een woord van BRUNNER[1], een „poging, om het schrikken over de zonde, het schrikbarende en vreeselijke van de zonde tot uitdrukking te brengen." Van dat huiveren voor het feit der zonde zelf, voor den geestelijken toestand, waarin de menschheid zich geplaatst ziet door eigen schuld, daarvan vindt men bij de Babyloniërs geen spoor. Zij vreesden voor de gevolgen van hun particuliere daden, niet voor het gewicht van de zonde als zoodanig. De cultus was er overigens voor om die gevolgen van hun daden door de sacramenteele handelingen onschadelijk te maken. Volkomen ernst hoefde er nooit met de zonde gemaakt te worden.

Met een atomistische beschouwing van menschenleven en menschheid correspondeert weer een dergelijke beschouwing van de goden en hun wil[2]. Ook hier ontbreekt alle continuïteit. De goden konden dezelfde daad, al naar het hun inviel, nu eens goed, en dan weer slecht noemen. Ze waren grillige despoten, die naar willekeur heerschten en onberekenbaar waren: „Wie kan den weg der godheid leeren kennen?"[3] Nooit wist men vooruit met volkomen zekerheid, hoe ze op een bepaalde daad reageeren zouden. Vandaar dat MORGENSTERN zonde kon definieeren als „datgene, wat den toorn der goden opwekt"[4]. Hoewel DHORME op deze uitspraak, die in haar algemeenheid onjuist is, gerechtvaardigde kritiek heeft geoefend[5], moet toch erkend worden, dat ze goed het onloochenbare feit, dat de wil der goden en daarmee de inhoud van het woord zonde ieder oogenblik veranderen kon, tot uitdrukking brengt. „Zonde en vroomheid verschilden dus niet in wezen; het hing er slechts van af, hoe de goden toevallig op een daad van den mensch reageerden"[6]. Vandaar dat de mensch met het vleien van de goden veel dacht te kunnen bereiken. Men

[1] E. BRUNNER, Der Mittler, Tübingen, 1927, p. 115/116.
[2] Verg. EDELKOORT, Zondebesef, p. 71–73.
[3] KING, Magic, nr. 11, obv. 11.
[4] MORGENSTERN, Sin, p. 1.
[5] DHORME, Religion, p. 232/233.
[6] EDELKOORT, Zondebesef, p. 71/72.

stapelde lofprijzingen op, schreef den god, tot wien men zich op dat oogenblik richtte, alle mogelijke functies toe, verheerlijkte hem ten koste van alle andere goden, — alles met de bedoeling, hem zoodoende in zulk een goede stemming te brengen, dat het verzoek: „Beschouw mijn zonden als welgevallige daden"[1] een gunstig onthaal zou kunnen vinden. Het is duidelijk, dat zulk een tactiek tegenover de goden slechts slaafsche kruiperigheid, nimmer waarachtigen eerbied met zich mede bracht.

Daar de wil der goden zichzelf niet gelijk bleef, maar niet veel meer dan willekeur was, vinden we in Babylonië ook geen wet als vaste openbaring van den goddelijken wil. Dat beteekent eenerzijds, dat de menschen op het onverwachtst voor het feit, dat ze gezondigd hebben, kunnen komen te staan. Ze zijn zich hun vroomheid geen oogenblik zeker. Tegen dezen achtergrond van volstrekte onzekerheid omtrent den wil der goden verstaan we den jubel, die Israëlitische psalmen als de 19de en de 119de over de aan Israël bekend gemaakte wet aanheffen. Daarin lag levenszekerheid. — Anderzijds ontbreekt met de vaste wet ook de diepte van het zondebesef, dat onder de wet gevonden kan worden, want „zonder de wet is de zonde dood". Volkomen ernst behoefde men met de zonde niet te maken; wellicht dacht de beleedigde godheid er reeds morgen anders over.

In het dilemma van Socrates[2]: „Wordt de vroomheid, omdat ze vroomheid is, door de goden bemind, of is zij vroomheid, omdat ze door de goden bemind wordt?" zou de Babyloniër ongetwijfeld de tweede mogelijkheid hebben gekozen: vroomheid is vroomheid krachtens het welgevallen der godheid. Dat is ook wel het antwoord, dat ieder sterk levend religieus gevoel geeft. Het „Hij gebiedt en het staat er" geldt niet alleen op stoffelijk, maar evenzeer op geestelijk terrein: God schept ook de zedelijk-religieuze waarden. In deze zaak staat Duns Scotus sterker dan Thomas van Aquino. Het welgevallen of mishagen der godheid kan echter alleen dan criterium voor het leven van den mensch zijn, als er in de goddelijke sfeer slechts één wil, en wel een aan zich zelf gelijk blijvende, voorhanden is[3]. Anders moet de opvatting, dat de zedelijk-religieuze waarden geen apart bestaan

[1] Craig, Rel. Texts II, p. 6, r. 11.
[2] In Plato's Eutyphron.
[3] Daarop wijst reeds Plato in bovenvermelden dialoog.

hebben, tot de bedenkelijkste gevolgen leiden. In de Babylonische religie vinden we vele goden; ze zijn niet steeds eenswillend, en bovendien zijn de goden, zooals we zagen, elk voor zich ook in hun wilsuitingen sterk veranderlijk. Bij zulke vooronderstellingen is een religieuze ethiek niet goed mogelijk, en wordt de weg tot waarachtigen eerbied en liefde jegens de godheid versperd.

Een uitzondering op de algemeene willekeur vormt het optreden van Šamaš, den zonnegod. Zooals bekend is, worden hem rechterlijke functies toegekend. Hij is het, die aan HAMMURABI zijn wetten gaf, zooals inleiding en slot van den codex van HAMMURABI ons mededeelen en het beeldhouwwerk aan den top van de zuil laat zien. Talrijke hymnen verheerlijken Šamaš als rechter en bestraffer van den boosdoener. Tot in het gedichtje van CHAMISSO „Die Sonne bringt es an den Tag" leeft de herinnering aan de rechterlijke en straffende functie van den zonnegod voort. Hij is het, die recht en billijkheid[1] handhaaft. Het is hier niet de plaats, om te onderzoeken, hoe de verbinding tusschen Šamaš' natuur-karakter als zonnegod en zijn ethische werkzaamheid als rechter gelegd moet worden[2]. Dit is echter zeer opmerkelijk, dat in de Šamaš-hymnen[3] de woorden voor zonde betrekkelijk zelden, minder dan b.v. in de aan Marduk gerichte teksten[4] voorkomen. Er is een woord, dat den Šamaš-teksten eigen is en de regelrechte tegenstelling tot het wezen van Šamaš uitdrukt: *zaliptu*. Dit woord beteekent echter, gelijk we gezien hebben[5], „onrecht", en niet zonde. Onrecht is voor Šamaš zonde, omdat hij de god van het recht is. Het is echter geen technische term voor zonde. Het eigenaardig psychisch accompagnement, dat werkelijke termen voor zonde bij ons oproepen, het onbepaalde van den inhoud tegelijk met het oneindig gequalificeerde van de ge-

[1] *kittu û mešâru*, verg. Actes du XVIII Congrès International des Orientalistes, Leiden, 1932, p. 42 (P. KOSCHAKER).

[2] De overgang van „licht" tot „gerechtigheid" is wellicht niet zoo eenvoudig als veelal wordt aangenomen. Met de voorstelling van een gericht hangen doodsvoorstellingen samen. Misschien is Šamaš als god die iederen avond de onderwereld betreedt aan zijn rechterlijke functies gekomen.

[3] Zie SCHOLLMEYER, Šamaš.

[4] Zie HEHN, Marduk (BA V, 1906, p. 279–400).

[5] Zie boven, p. 55.

voelsnuance, wordt bij *zaliptu* niet aangetroffen. Dat dit woord geen term voor zonde is, blijkt trouwens ook uit het feit, dat de dichters nooit klagen over een *zaliptu*, die ze begaan zouden hebben, maar ook in de aan Šamaš gerichte teksten bij de beschrijving van hun staat en de formuleering van hun bede de gewone door ons besproken termen bezigen.

De vastere lijn van de Šamaš-religie heeft geen invloed gehad op den cultus der overige goden. Wel heeft men gaarne attributen van Šamaš ook aan andere goden toegekend, in het bijzonder aan de vuurgoden Gibil en Nusku[1], maar de voorstelling, dat onrecht qua talis zonde was heeft in den cultus der overige goden geen sporen achtergelaten. Men kan dit voor de Babylonische religie betreurenswaardig achten. Men kan ook oordeelen, dat het feit, dat de burgerlijke moraal eenvoudig met den wil van Šamaš vereenzelvigd werd, en al wat in den loop der geschiedenis aan nieuwe rechtsvorming optrad terstond onder Šamaš' garantie werd geplaatst, tot religieus bedenkelijke consequenties voeren moest. Gods souvereiniteit wordt aangetast, als zijn functie opgaat in het handhaven van menschelijke wetten. Door de fictie, dat elke nieuwe wet een nieuwe openbaring van Šamaš was, werd deze aantasting kwalijk verhuld.

§ 5. Het juridisch moralisme

Met de laatste opmerking van de voorafgaande paragraaf zijn we tot een volgend punt genaderd: het juridisch moralisme in de Babylonische religie. Het hangt ten nauwste samen met de atomistische levensbeschouwing. Iedere daad van den mensch wordt als afzonderlijke grootheid gezien en gewaardeerd. Men stelt de daden der menschen niet in het eene groote verband van een menschelijk bestaan, dat als geheel onder Gods oordeel en genade ligt, maar beschouwt elke handeling afzonderlijk. Er zijn goede handelingen en slechte. De goede verdienen beloond, de slechte bestraft te worden. Ook de goden, zoo rekent men, zijn aan dezen regel onderworpen[2]. Het is een soort natuurwet. De

[1] Verg. F. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925⁴, dl. I, p. 567–569.

[2] Hier ligt een tegenspraak van de in de vorige paragraaf behandelde atomistische beschouwing in verborgen, wat naar het schijnt den Babyloniër verborgen is gebleven.

godheid moet vroomheid beloonen, moet zonde bestraffen. Dat is zoo zeer van zelfsprekend, dat de godheid als zelfstandig handelende en beslissende persoonlijkheid vrijwel uitgeschakeld wordt:

„Vreeze baart welgevallen,
Drankoffer vermeerdert leven,
En gebed verzoent zonde."[1]

De mensch, die vroom is en dat door het vervullen van zijn religieuze plichten toont, heeft een rechtsaanspraak tegenover de goden. Wie daarentegen zondigde, verkeerd of te weinig deed, die staat tegenover de godheid in een schuldverhouding. Hij is dan een schuldenaar, een *bêl arni* of *bêl ḫiṭṭi*, een die nog het een en ander met zijn god te vereffenen heeft[2]. Er staan onbetaalde rekeningen op zijn naam uit.

Inderdaad vinden we de uitdrukking „onbetaalde rekening" letterlijk zoo in de Babylonische ritueele teksten. Eenige malen toch is er sprake van een *ṭuppu arnî*[3], letterlijk een „tablet der zonden", dus blijkbaar een tablet, waarop was aangeteekend, waarin de betrokken mensch te kort was geschoten. Men wenscht, dat deze tablet gebroken[4], of in het water geworpen wordt[5]. Het volle licht op deze voorstellingen wordt door enkele rechterlijke beslissingen uit oud-Babylonischen tijd geworpen. In een gerechtelijke uitspraak heet het b.v.[6]: „Wat het geld betreft, dat Zikru en Sabitu bij Sini-Ištar in depôt gegeven hebben, zij hebben het opgenomen. Ze zijn quitte. Als het depôt-bewijs voor den dag mocht komen, moet het gebroken worden." Hieruit blijkt, dat het breken van zulk een ontvangbewijs gelijk stond met de nietigverklaring ervan. In een andere uitspraak wordt de volgende verklaring opgenomen[7]: „De rechters beslisten, dat de tablet met de vordering, die Erib-Sin op Mâr-irṣiti zou hebben, reeds gebroken was." (D.w.z. de schuld was reeds betaald[8].) Hieruit

[1] Macmillan, Cuneiform tablets, nr. II, obv. 20–22.
[2] Verg. boven, p. 28 en 39.
[3] Zie b.v. Zimmern, Ritualtafeln, nr. 26, III, 5; *šurpu* IV, 58; *ludlul bêl nimêḳi* III, 48.
[4] Zimmern, Ritualftafeln, nr. 26, III, 5.
[5] *šurpu* IV, 58.
[6] B. Meissner, Aus dem altbabylonischen Recht, AO, VII, 1, Leipzig. 1905, p. 17.
[7] B. Meissner, t.z.p., p. 10.
[8] Zoo Meissner, t.z.p.

zien we, dat het bewijs van een vordering, die A op B had, door A bewaard en bij betaling van de schuld gebroken werd. Evenzoo dacht men nu het verloop van zaken in de verhouding van God en mensch. Iedere zonde is oorzaak van een schuld, die de mensch bij zijn godheid krijgt, en door de godheid opgeteekend werd.

Men stelde zich waarschijnlijk voor, dat al deze schuldbewijzen door de godheid in een aarden vaas[1] bewaard werden. Mogelijk geschiedde hetzelfde met hetgeen de mensch als credit-posten op zijn naam kon laten stellen. Dat kan men tenminste opmaken uit de volgende regels uit het tweegesprek van Heer en Slaaf[2]:

„De man die zijn land hulp bewijst,
Diens hulp wordt gedeponeerd in de *kippat* (variant: *ḳappat*) van Marduk."

Zooveel is zeker, dat de goden in ieder geval de debet-posten van 's menschen rekening opteekenden. Wanneer een mensch extra offers bracht, zich aan de buitengewone ceremoniën van het „reinigingshuis" onderwierp, extra gebeden verrichtte, dan wrocht hij als het ware „opera supererogatoria", waardoor hij de gemaakte schulden terugbetaalde en aanspraak op de verbreking van de tablet van zijn schulden maken mocht.

Een vraag van secundair belang is, of in de desbetreffende ceremoniën een reëel bestaande, met des menschen zonden beschreven, tablet verbroken werd[3]. In de ons ten dienste staande teksten zijn geen gegevens, die ons het recht geven, deze vraag met een beslist ja of neen te beantwoorden. De uitdrukking „de tablet verbreken" is wellicht een vaststaande term voor „de schuld als voldaan erkennen". In het tweede van de door ons hierboven geciteerde voorbeelden uit de rechtsliteratuur schijnt dit het geval te zijn. Is dit juist, dan is er geen grond, om aan te nemen, dat de zonden van den boeteling werkelijk op een tablet geschreven werden.

Veel belangrijker is echter, dat we hier in ieder geval te doen hebben met een juridische beschouwing van de verhouding tusschen goden en menschen. De religieuze opvattingen krijgen hier hun stempel vanuit een aan het burgerlijk recht ontleende beschouwing omtrent schuld en schuldbetaling. Daarbij is nog van

---

[1] Verg. Ebeling, Quellen, II, p. 69.
[2] Ebeling, Quellen, II, nr. 6, rev. 22/23.
[3] Morgenstern neemt dit aan (Sin, p. 129).

belang, dat ANSELMUS, bij wien men het zelfde verschijnsel kan waarnemen, de religieuze waardebepaling herwint door de gedachte, dat schuld tegenover den eeuwigen God ook een eeuwig gewicht moet hebben. Deze gedachte ontbreekt bij den Babyloniër. Voor hem is de godheid „groot" (*rabû*); men kan daarom ook „grootelijks" (*rabîš*) tegen haar zondigen. Dat zonde echter een eeuwige schuld zou kunnen veroorzaken is een gedachte, die bij hem nimmer is opgeklommen. Het gevolg was, dat bij hem niet, zooals bij ANSELMUS, een verzoenend optreden van de godheid zelf noodwendig is, maar het de mensch is, die door verschillende handelingen zijn schuld betalen kan. Volkomen ernst wordt er door hem met de zonde niet gemaakt. De mensch kan ze immers ongedaan maken door extra prestaties. Men kan de godheid tevreden stellen. De goden zijn immers bijzonder gesteld op die extra offers. Als vliegen ziet de dichter van de elfde tablet van het Gilgameš-epos ze zich verzamelen rondom het offer, dat Utnapištim na zijn redding uit den zondvloed hun brengt. Is een lichte toon van spot met de offers-honger der goden reeds op deze plaats onmiskenbaar, tot grof cynisme komt de dichter van het tweegesprek tusschen Heer en Slaaf, als hij den laatste laat zeggen, dat de goden hem die niet offert als honden achterna loopen.

Zulke tegen de borst stuitende uitingen zijn geen toevallige uitspraken van enkele verharde cynici, doch het natuurlijk gevolg van het juridisch moralisme, dat in Babylonië de verhouding tusschen goden en menschen beheerschte. In de betrekking van de menschen met de goden was een element van koophandel getreden, en zoodra dit het geval is, is de ontwikkeling niet meer te stuiten. God en mensch komen dan als gelijkwaardige grootheden tegenover elkander te staan; de mensch verliest den eerbied voor de godheid, die de eerste vooronderstelling van iedere religieuze verhouding is; de liefde wordt door de idee van contract, schuld en compensatie uitgeschakeld; het einde moet wel zijn een cynische minachting voor de hebzuchtige goden, wier cultus men blijft waarnemen, maar met haat in het hart[1].

Het reeds eerder[2] besproken feit, dat in de juridische literatuur

[1] Verg. ook nog E. EBELING, Ein babylonischer Koheleth, Berlin, 1922, vooral r. 20, 21 en 49–54.

[2] Zie boven, p. 66, 67.

verschillende in de religieuze teksten door ons als termen voor zonde onderkende woorden voorkomen, niet in de beteekenis van misdaad, doch in die van toegebrachte schade, wijst erop, dat men in de zonde niet zoozeer een tegen den wil der godheid gerichte houding des menschen, als wel een door een bepaalde daad veroorzaakt tekort, een objectieve schade, zag. Die schade kon door een andere prestatie van den mensch gecompenseerd worden. Ook dit verschijnsel verraadt derhalve het juridisch moralisme, dat de verhouding tusschen godheid en menschen in Babylon regeerde, en dat, als zoo menige andere trek in de Babylonische religie, aan de in de Roomsch-Katholieke kerk geldende boete-praktijken herinnert[1]. Het is er zeer ver vandaan, dat de grondgedachte, die achter de woorden die wij met zonde vertalen schuilt, die van „opstand tegen de goden" zou zijn. Opstand veronderstelt een vaste, tegen den goddelijken wil botsende, wilsrichting. De Babyloniërs echter beschouwden de zonde als iets incidenteels. De aandacht viel niet op den zondigen mensch, maar op de zondige daad, en op de vraag, hoe de mensch, die immers van nature van goeden wille was, de door zijn dwaasheid begane schade weer zou kunnen goedmaken, en zoodoende den ban, waarin het kwaad zich wreekte, of, bij een meer persoonlijke godsvoorstelling, de straf, waarmede de goden hun eischen kracht bij zetten, zou kunnen afweren. Zoo handhaafde zich de optimistische waardeering van het innerlijk des menschen[2].

§ 6. Slot

„Kennis van zonde en kennis van God bepalen elkander wederkeerig," zoo schrijft een hedendaagsch dogmaticus, hierin Calvijn navolgende[3]. De godsdienstpsychologie leert het zelfde: „Zeg mij, hoe gij over de zonde denkt, en ik zal U zeggen, wat

---

[1] Op overeenkomst in de uiterlijke gebruiken wijst SCHRANK, Sühnriten, p. VIII en passim. JEAN, Péché, p. 10, meent, dat dergelijke vergelijkingen in een studie van dezen aard misplaatst zijn — waarom, is mij niet duidelijk, — en verklaart, dat SCHRANK er mede bewezen heeft, het Katholicisme niet te kennen — zonder echter nader toe te lichten, welke fouten door SCHRANK op dit punt gemaakt zouden zijn.

[2] Verg. EDELKOORT, Zondebesef, p. 75, over het optimisme in den Babylonischen kijk op den wil des menschen.

[3] E. BRUNNER, Der Mittler, Tübingen, 1927, p. 115; verg. CALVIJN, Institutie, I, 1.

voor theoloog gij zijt"[1]. Dat is echter niet alleen een dogmatische en psychologische waarheid, maar geldt evenzeer op godsdienst-historisch terrein. Vele malen vonden we in de voorafgaande paragrafen de gelegenheid, om er op te wijzen, hoe bepaalde opvattingen over de zonde, die wij achter de gebezigde termen vonden, in rechtstreekschen samenhang met de bij de Babyloniërs levende voorstellingen omtrent de wereld van het „gansch andere" staan. Men zou kunnen vragen, aan welken kant nu de afhankelijkheid is, met andere woorden, wat in deze verhouding het bepalende element is, het zondebesef of de godskennis. Calvijn[2] acht de beantwoording van deze vraag „niet gemakkelijk", wat, als vaker bij den schrijver van de Institutie, een andere uitdrukking voor „onmogelijk" is. De vraag kan niet beantwoord worden. We hebben hier met correlaten te doen, en moeten afzien van pogingen, om de prioriteit uit te maken.

We hebben gevonden, dat, hoe verschillende termen er voor zonde ook gebruikt worden, en hoe verschillende voorstellingen van het verschijnsel, dat wij zonde noemen, ook achter die termen schuilen mogen, er toch in de Babylonische godsdienstige literatuur op het gebied van „zonde" bepaalde trekken op den voorgrond treden, die over de geheele linie van de Babylonische religie gelden. Als zoodanig noemden we het ritueel karakter der te bedrijven zonden, de atomistische beschouwing van het menschelijke leven, en de juridische opvattingen aangaande schuld en verzoening. Deze karakteristieke kenmerken zullen wij wellicht als schaduwzijden van de Babylonische religie aanmerken. Telkens moesten wij constateeren, dat door die eigenaardigheden het zondebesef zijn laatsten ernst miste. Niettemin mogen wij niet de oogen sluiten voor het feit, dat wij in den Babylonischen godsdienst wel degelijk ethische elementen aantreffen. Hoezeer het gevolg van de zonde ook op het terrein van het lichamelijk lijden werd gezocht, en de strijd met dit gevolg ook overeen kwam met dien tegen een door andere oorzaak opgelegden ban of tegen demonen, het leed nochtans voor den Babyloniër geen twijfel, of dat gevolg sproot voort uit een daad van den mensch, en wel uit een, die hij niet had moeten verrichten. Wel wordt in

---

[1] P. D. Tjalsma, Zondebesef en Zondeleer, Assen, z.j. (1931), p. 9.
[2] Institutie, I, 1, 1.

de teksten, die ons ten dienste staan, het terrein van dergelijke daden vrijwel geheel beperkt tot het cultisch-ritueele, maar dat neemt niet weg, dat er op dit gebied dan toch sprake is van verplichtingen, en dus van een ethiek. Men mag geen volstrekte tegenstelling tusschen cultische en ethische religie maken. Hoezeer ook het element van het menschelijk-ethische in een bepaalden godsdienst is doorgewerkt, zoolang godsdienst werkelijk godsdienst blijft, zal er ook een zekere cultus, een afgebakend gebied van godsdienstige, uit de sociale ethiek niet verklaarbare, handelingen mee verbonden zijn. Aan den anderen kant bevat iedere „cultische" religie een ethisch element, n.l. de verplichting tot deelname aan dezen cultus zelf, en gehoorzaamheid aan de daarvoor geldende regels. Er kan dus alleen gesproken worden van een meer of minder; dan moet echter opgemerkt worden, dat belangrijke ethische waarden in Babylon buiten de religie stonden en er slechts in zooverre verband mede hadden, als het gevolg van een zonde zoo goed als van een overtreding van die maatschappelijke regels een ban was, waartegen men de religie te hulp riep[1].

Ongetwijfeld liggen er dus ethische elementen in de Babylonische religie. Ze zijn er echter nimmer tot volle ontplooiing gebracht. Het zondebesef had breeder en dieper kunnen zijn, dan het was. Breeder: want niet alle ethische waarden zijn door de religie geassimileerd. Dieper: want tot de ontdekking van de zonde als wilsrichting is het niet gekomen.

Van hieruit zou men kunnen overgaan tot een waardeering van het Babylonisch zondebesef, en, in samenhang daarmede, van het geheel der Babylonische religie. Zulk een waardeering behoort uit te gaan van criteria, die aan het onderhavige religieuze leven zelf ontleend zijn. Daarbij is het zoo even opgemerkte beslissend: de in het Babylonische zondebesef aanwezige mogelijkheden zijn niet tot volle ontwikkeling gebracht[2]. Er zijn tendenzen — in het bijzonder verwijzen we nog eenmaal naar de neglectio-groep — die tot een diepere opvatting van het wezen der zonde, tot de ontdekking van het zondige karakter, dat zich

---

[1] Zie boven, p. 92–94.
[2] Verg. EDELKOORT, Zondebesef, p. 155.

op alle terreinen des levens openbaart, hadden kunnen leiden. Deze wegen zijn echter niet ten einde toe bewandeld. Het Babylonische religieuze denken bezat daartoe blijkbaar niet de energie, het religieuze voelen niet de intensiteit. De gestelde taak is niet te Babylon, doch te Jeruzalem volbracht.

DIE BABYLONISCHEN AUSDRÜCKE FÜR SÜNDE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR UNSERE KENNTNIS DES BABYLONISCHEN SÜNDEGEFÜHLS

ZUSAMMENFASSUNG

KAPITEL I. EINLEITUNG

Im Anschluss an die Arbeiten von OBBINK und OTTO wird Sünde als religionsgeschichtlicher Begriff charakterisirt als der Widerwert zu — und innerhalb des Kreises von — jeder einzelnen Religion, ein Widerwert, auf welchen der Mensch bezogen ist. Sünde ist das genaue Gegenstück der Religion. Das Sündegefühl hängt seiner Art nach eng zusammen mit der Struktur der bezüglichen Religion.

Die Folge der Sünde, der zugerichtete Schaden, wofür die göttlichen Mächte sich bei dem Sünder entschädigen können, wird in der vorliegenden Arbeit Schuld genannt. Wo aber der Sünder als in Freiheit sich entschliessender Sünder bezeichnet werden müsste verwenden wir das Wort „Verantwörtlichkeit".

Als Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist der Wortgebrauch der religiösen Texte gewählt; die juristische und historische Literatur ist als Quelle zweiten Ranges benutzt.

KAPITEL II. DIE AUSDRÜCKE FÜR SÜNDE

§ 1. *ikkibu* = Tabu. *ikkibu akâlu* (*niggigga kù*) = ein Tabu essen, sündigen. Daneben *ikkibu epêšu* (*niggigga ag*) = sündigen. *ikkibu* ohne Zeitwort ist oft gleichbedeutend mit *mâmît* Bann.
Ungewisse Etymologie: *n-ḳ-b*, durchboren? Eher ein Lehnwort aus sum. *niggig* (eme-sal *aggib*).

§ 2. *anzillu* ist eng mit *ikkibu* verwandt. Es wird verbunden mit *kubbusu*, betreten, vergl. sum. *aggig giruš*. *anzillu* ohne Zeitwort hat die Bedeutungen Sünde, Bann und, in hist. Texten, Aufstand.

Zu erklären aus Präfix *an-* und ein Form von *z-l-l*, verächtlich sein. Vielleicht Volksetymologie für *anṣillu*, Schutz.

§ 3. *asakku* akalu ist mit den beiden vorher besprochenen Ausdrücken verwandt. Lehnwort, vergl. sum. AZAG-AN.

§ 4. *annu*, dissimuliert *arnu*, deutet ursprünglich eine rituelle Unregelmässigkeit an. Oft ist es Sünde im allgemeinen. Häufig gleichbedeutend mit *mâmît*. In der Rechtsliteratur bedeutet es Schuld und Strafe, in den Annalen Aufstand. Die Etymologie ist unsicher. Sum. Aequivalent ist *namtagga* Infektion (?). *ennîtu* ist von gleicher Wurzel wie *annu*. Rätselhaft ist *DUN-A-LUM* und *enun*.

§ 5. *ḫaṭû*, gegen die Riten verstossen, [sich verfehlen in den Riten] sündigen. *ḫiṭṭu*, *ḫaṭîtu*, *ḫiṭîtu*, Fehlgriff, Sünde. Daneben finden sich die Bedeutungen Schaden, Schuld, Bann, Strafe, Aufstand. Sum. *šebida* bleibt unerklärt.

§ 6. *egû* deutet mit den Derivaten *egû* und *egîtu* eine Unterlassungssünde an. Sünden dieser Art waren nicht besonders schwer, weshalb man *egû* häufig in Eigennamen findet.

§ 7. *ḳullulu*, sich geringschätzend benehmen (dem Kult gegenüber). Vergl. lateinisch neglegere als Gegensatz von religio. Mehr als die anderen Wörter für Sünde wird *ḳillatu* mit *mešû* = vergeben verbunden. Man findet *ḳillatu* nicht in der juristischen Literatur. Sum. aequivalent ist *PA-GÁ* (*-GÁ*), zu lesen *sigga* = *miḫṣu*, Schlag, Krankheit.

§ 8. *sil'atu* ist semasiologisch mit *ḳillatu* verwandt und mit Respektlosigkeit zu übersetzen. Wurzel *s-l-w*.

§ 9. *šêṭu*, nachlässig sein; *šiṭṭu*, *šeṭûtu*, Nachlässigkeit. Sehr oft werden diese Wörter mit der Wurzel *ḳ-l-l* verbunden.

§ 10. *šêrtu*, Sünde, Bann, Strafe, Zorn. Bezeichnet weder Tatsünde noch Zorn, sondern eine Störung in dem Verhältniss zwischen Gottheit und Mensch. Die Vergleichung mit hebr. *šô'âr* ist nicht ganz einwandfrei.

§ 11. Anhang. *limnu*, *raggu*, *zalpu* u.s.w. sind keine Ausdrücke für Sünde.

KAPITEL III. DER WORTGEBRACH IM ALLGEMEINEN

Es gibt kein inneres Band zwischen den babylonischen Ausdrücken und ihren sumerischen Aequivalenten.

Die Wörter werden fast immer promiscue gebraucht. Die Wortwahl wird von vier Prinzipien beherrscht: innere Affinität, Vermeidung von Parallelität zwischen Wörtern von derselben Wurzel, metrische Ueberlegungen, Wortfolgeprinzip.

In der Rechtsliteratur findet man *annu*, *ḫiṭṭu* und *šêrtu* in der Bedeutung von Schuld oder Strafe, niemals in der Verbrechen.

Fast alle genannten Ausdrücke können in den politischen Texten den Sinn von Aufstand haben. Aufstand war Eidbruch, also Sünde.

In den Epen sind Wörter für Sünde selten, ebenso in den *iršemma*-liedern. Die Busspsalmen sind sehr reich an Wörtern für Sünde. So auch *šurpu*. Arm ist *maḳlû*, *utukki lumnûti* und dergleichen. Die Götter haben, mit Ausnahme von Šamaš, gleichen Sprachschatz.

In den Eigennamen kommen vor *arnu*, *ḫaṭû*, und besonders *egû*.

KAPITEL IV. DAS BABYLONISCHE SÜNDEGEFÜHL AUF GRUND DER AUS DEN AUSDRÜCKEN GEWONNENEN RESULTATEN

Man kann die Ausdrücke zu einigen Gruppen zusammenfassen:
Tabu-gruppe: *ikkibu*, *anzillu*, *asakku*.
Gruppe der kultischen Fehler: *annu*, *ḫaṭû*, *egû*.
Neglectio-gruppe: *ḳullulu*, *salû*, *šêṭu*.
šêrtu ist vielleicht Sünde als heilloser Zustand.

Auf Grund der aus den Ausdrücken gewonnenen Resultate wird die babylonische Religion nun, unter Vergleichung von anderswoher gewonnenen Daten, als eine sakramentalistische Religion gezeichnet; erfreuliche und unerfreuliche Seiten werden gezeigt. Die Ethik ist nicht ganz von der Religion beherrscht.

Daneben fällt die Aufmerksamkeit auf den „Atomismus": den Mangel an Kontinuität, weshalb der sündige Charakter unbekannt bleibt, und die Sprache keinen Ausdruck für Sündigkeit hat. Damit hängt zusammen, dass man keine Erbsünde und keine Solidarität in der Schuld kennt. Auf der anderen Seite ist auch der Wille der Götter unbeständig.

Ein drittes ist der juridische Moralismus, wodurch das Verhältniss des Menschen zu den Göttern kontraktmässig wird, und Sünden durch opera supererogatoria getilgt werden.

Gezeigt wird, wie als Folge dieser Züge das babylonische Sündegefühl des letzten Ernstes entbehrte. In der babylonischen Religion liegen Potenzen, die nicht zu voller Entwicklung gelangt sind.

REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN

(Teksten zijn slechts in dit register opgenomen, wanneer ze in de voorafgaande studie nader gekarakteriseerd zijn, niet als ze slechts bij wijze van voorbeelden aangehaald zijn.)

abâku (obj. *ḫiṭîtu*) 42
(obj. *šêrtu*) ..... 51[9]
Adapa 71
adû 69
affiniteit tusschen termen.... 62–63
aggig 21
akîtu ..... 37 v, 83[1]
Akkad 59
algemeenheid der zonde 72
amanamtagga 34
Amorieten 59
anantu, anuntu 34
annu 25–34
ident met *arnu*..... 25–26
etymologie ..... 33 v
amât arni 30
amêl arni..... 32
šasî arnimma 31
ṣubat arni 31
annu egû..... 44
annu ḳullulu 46
lâ arnâku 32
annu kînu 91
Anu ..... 9[1], 16
anzillu 22–24
anzillu epêšu 23
anzillu kubbusu 22, 24
etymologie ..... 23 v
arnu verg. onder *annu* .....
asakku 24–25
asakku akâlu 24
etymologie 25
âšipu 88
Assur (God) ..... 9[2], 41, 50, 69, 70
(stad)..... 9[2], 15
azag 25

Babel..... 38, 60
„Babel en Bijbel" 8, 98, 107
ban ..... 19[3], 69, 73, 91–94
(*ikkibu*) 19, 22
(*asakku*) 25
(*annu*) 30
(*ḫiṭṭu*) 39
(*egîtu*) 44
(*ḳillatu*) 47
(*šêrtu*) 51
bârû 17–76
Bêl (God, = Ellil)..... 39, 47
bêl arni 28, 95, 101
bêl ḫiṭṭi 39, 95–96, 101
bêl šipṭi 28, 96
beschermgod 29
bît rimki ..... 71, 74[1], 88

collectief zonde bewustzijn 72
continuïteit (gebrek aan –) 85, 95–99
cultus 81–84, 87–92
cynisme..... 103

Dagan 16
damâḳu ..... 41, 42, 45[1]
demon.... 17, 18, 22, 24, 33, 72, 73
DUN-A-LUM
ideogram v. *enmîtu* 35
„ „ *enun* 35
duppuru (obj. *ikkibu*) 19, 22
(obj. *ḫiṭṭu*) 41

Ea 28, 39, 47, 89
egû 42–44
etymologie 43
egîtu 43, 44
egû (subst.) ..... 43[3]
eed ..... 19[3], 69, 70
eigennamen ..... 43[3], 60, 75
El-Amarna-teksten 32
Ellil 70
enênu 34
Enkidu..... 52
Enmešarra 17
enmîtu..... 34, 35
enûma êlis 26, 42, 70
enun 35
erfzonde 96–97
Esagila 38
Etana 71
ethische religie 2, 106
etymologie (principieel) 12
Zie verder onder de termen.

gamâlu (obj. *ḫîṭu*) 41
geschiedenis v. d. Bab. religie is nog niet te geven 8–10
gezindheid 84–86
Gibil 100
Gilgameš 70, 103
Girru ..... 55[3]
goden (invloed der g. op de woordkeuze) 74

**ḫablatu* 56
ḫablu, ḫibiltu 56
ḫadânu ..... 41[3]
Hammurabi 13, 67, 68, 99
ḫaṭû 35–42
ḫaṭîtu 37, 38
ḫiṭîtu ..... 36[3], 39
ḫiṭṭu 38–42
laššu ḫiṭṭu 40
mînu ḫiṭṭu 40
ḫaṭṭânu zie *ḫadânu* .....
etymologie 35–37
ḫubur 56

ikkibu 15–22
ikkibu akâlu 18
ikkibu epêšu 19
etymologie 20–21
Ira 70
iršaḫunga 71
iršemma 71
itâ ša ili 37, 84
kidinnu ..... 16, 38[4], 88
kittu 51
kittu û mêšâru ..... 99[1]
ḳullulu 44–47
ḳillatu 45, 47
ḳululṭu 45
etymologie 44–45

lâ bânâti ..... 55 v
Lamastu 17, 18
lapâtu liptu 34
laššu 40
limnu, lumnu, lemênu ..... 54 v
lumun ša zumri 55
lumun parṣi 27
ludlul bêl nimêḳi ..... 90 v
luga 47

magie ..... 83, 91 v
maḫaṣu, miḫṣu 42, 47
maḳlû 73
mâmît ..... 19[3]
Zie verder onder ban.
mana 89
Marduk 8[2] 17, 26, 28, 38, 41, 44, 52, 88, 90, 91.
mešû (obj. *ḫiṭîtu*) 41
(obj. *ḳillatu*) 46
(obj. *sil' atu*) 48
nevenvorm: *mêšu* ..... 46[3]
metriek 64–65
mînu 40
misdaad 20, 23, 32, 40, 67, 82

nakâru II (obj. *šêrtu*) 52
namtagga (Sum. aeq. v. *annu*). 26 ,34
(Sum. aeq. v. *šêrtu*) 51, 54
amanamtagga 34
nasâḫu (obj. *annu*) 33
Nebo 17, 41, 66
negatieve moraal 81
neglectio 44–50, 84–86, 95
niggig (Sum. aeq. v. *ikkibu*) ... 21
(Sum. aeq. v. *anzillu*) ... 22
niggigga ku 19
niggigga ag 19
Ninurta 17
Nippur 58
niš ḳâti 9, 72
Nusku 100

onbekende zonden 22, 27 v, 34, 45 50, 51, 75, 97 v.
onsystematisch karakter der Bab. literatuur 76–78
opstand 13, 68–70
(*ikkibu*) 23
(*annu*) 32
(*ḫaṭû*) 41
(*ḳillatu*) 47
(*šêṭu*) 50
(*zaliptu*) ..... 55[4]

PA-GÁ(-GÁ)
ideogram v. *ḫîṭu* 42
„ „ *ḳillatu* 47
parallelie 63–64
parṣi 27
pašâḫu III[2] (obj. *šêrtu*) 52, 53
pašâru (obj. *arnu*) 33
(obj. *kišpu*) 39
(obj. *šêrtu*) 51

u (obj. *annu*) 33
(obj. *ḫiṭṭu*) 41
(obj. *ḳillatu*) ..... 46 v
paṭâru (obj. *ikkibu*) 22
(obj. *annu*) 33
(obj. *ennîtu*) 35
(obj. *ḫiṭṭu*) 41
Polynesië 74, 80
profeten (in Bab. geen p.) ..... 9 v

raggu, riggatu 55
renaissance van ouden cultus .. 9
rijkdom aan termen in het Bab. 57

sacrament 88–91
salû, sullû ..... 48 v
sil'atu 48
šalamu II (obj. *ḫiṭṭu*) 41
Šamaš 23, 24, 28, 31, 41, 55, 75, 99 v
Sarpanitu 52, 91
schuld 6, 7, 67
(*annu*) 28, 31
(*ḫiṭṭu*) 39
šebida (Sum. aeq. v. *ḫiṭṭu*) 42
(Sum. aeq. v. *egû*) 43
(Sum. aeq. v. *šêṭu*) 49
šêrtu 51–54, 86–87
etymologie ..... 53 v
sigga(ga) ..... 42, 47 v
šillatum pî 47
sociale ethiek 93
straf 67
(*annu*) 31
(*ḫiṭṭu*) 39, 41
(*ḳillatu*) 47
(*šêrtu*) 52
šuḫurruru, šaḫurratu, šaḫrurtu . 53
Sumerisch 57–59
šurpu 73, 92–94

tabâku (obj. *šêrtu*) 51
taboe 16–25, 78–81, 89, 90
tebû III (obj. *annu*) 32, 33
(obj. *šêrtu*) 53
toorn (*šêrtu*) 51–53
ṭuppu arnî ..... 101 v

Uruk 9
utukki limnûti 72

verantwoordelijkheid 6, 7, 67
vergoddelijking der koningen 68 v
„verzoenen" 88–92
(obj. *ikkibu*) ..... 21 v
(obj. *annu*) ..... 32 v
(obj. *ennîtu*) 35
(obj. *ḫiṭṭu*) ..... 41 v
(obj. *egîtu*) 44
(obj. *ḳillatu*) ..... 46 v
(obj. *šêrtu*) ..... 52 v

wet (religieuze) 98
(staatswet) 13, 66–68, 82
Wortfolgeprinzip 65

zalpu, zaliptu ..... 55, 99 v
ziekte 19, 24, 29, 39, 73
zondaar 95
zonde als godsdiensthistorisch begrip 3–6
z. bij de Babyloniërs, literatuuropgave ..... 7^3, 8^1
z. als daad, toestand, gezindheid 86–87
z. als habitus 95
zondebesef 4
z. tegenover zondebewustzijn 10, 77–78
zondeleer 77

J 9971.

STELLINGEN

I

In het geheel der Babylonische religie neemt de Šamaš-dienst een zeer afzonderlijke plaats in.

II

Ten onrechte wordt cultische religie qua talis minderwaardig geacht.

III

De onderscheiding tusschen identiteitsmystiek en persoonlijkheidsmystiek dient te worden afgewezen.

IV

De ethnologie kan wel gegevens voor onze kennis van de godsdienstige gebruiken en voorstellingen der volkeren verstrekken; de verklarende beschrijving en de waardeering dier gegevens is echter taak van de godsdienstgeschiedenis.

V

De altaarhorens in Israel zijn, evenals die in Kreta en Assyrië, oorspronkelijk als afbeeldingen van bergtoppen bedoeld.

VI

De periode van zeven dagen in Lev. 8 : 33 en 14 : 9 hangt samen met de besnijdenis ten achtste dage.

VII

Ten onrechte meent Woolley te Ur de bewijzen van den zondvloed gevonden te hebben.

VIII

Terecht merkt Prof. A. Noordtzij (De Profeet Ezechiel, Kampen, 1932, p. 233) op, dat het „zwaardlied" van Ez. 20 :

9—17 het zwaard doet geboren worden; een dergelijke, effectieve kracht hebben, naar antieke beschouwing, ook vele andere handelingen van Ezechiel en andere profeten.

IX

Klaagliederen 4 : 10 maakt geen melding van een Babylonische demon Labartu; de Statenvertaling is juist.

X

Ten onrechte vat GEMSER (Persoonsnamen, p. 84) *paṭâru* in eigennamen als *Sin-pâṭir* op als een aanduiding, dat de hulp van de desbetreffende godheid bij de bevalling werd ervaren; *paṭâru* heeft in dergelijke namen de religieuze beteekenis van verlossen.

XI

Met de stilistische eigenaardigheden van het Assyrisch kunstproza is bij het verstaan en vertalen van de Koningsinscripties tot nog toe niet genoeg rekening gehouden.

XII

De naam Barabbas duidt zijn drager aan als iemand van onechte geboorte.

XIII

Terecht betoogt G. DEHN, Der Gottessohn, Berlin, z.j. (1929)^2, p. 91, dat aan de gelijkenis van het mostaardzaad geen argumenten ontleend kunnen worden tegen een eschatologische opvatting van het Koninkrijk Gods.

XIV

E. BRUNNER, Die Mystik und Das Wort, Tübingen, 1924, doet aan SCHLEIERMACHER geen recht wedervaren.

XV

De afscheiding van 1834 in de provincie Groningen wordt niet gedragen door de beginselen van de Reformatie, doch is een erfenis der „nadere Reformatie".

XVI

Als verzet tegen den militairen dienstplicht voortkomt uit instinctieven afkeer van gezag in het algemeen, moet het door den Christen onvoorwaardelijk worden afgekeurd.

XVII

De verwaarloozing van de historische en literaire studie in de kringen van de aanhangers der dialectische theologie is niet in overeenstemming met deze theologie zelf en kan haar enkel schade berokkenen.

XVIII

Op opportunistische gronden ware het gewenscht, de organisatie der Ned. Herv. Kerk in episcopale richting uit te bouwen.

Boekbinderij
Oellers
Valkenburg