

Religie in Hatra

Een sociaal-politieke reconstructie van de godsdienst in een pre-islamitische woestijnstad¹

LUCINDA DIRVEN

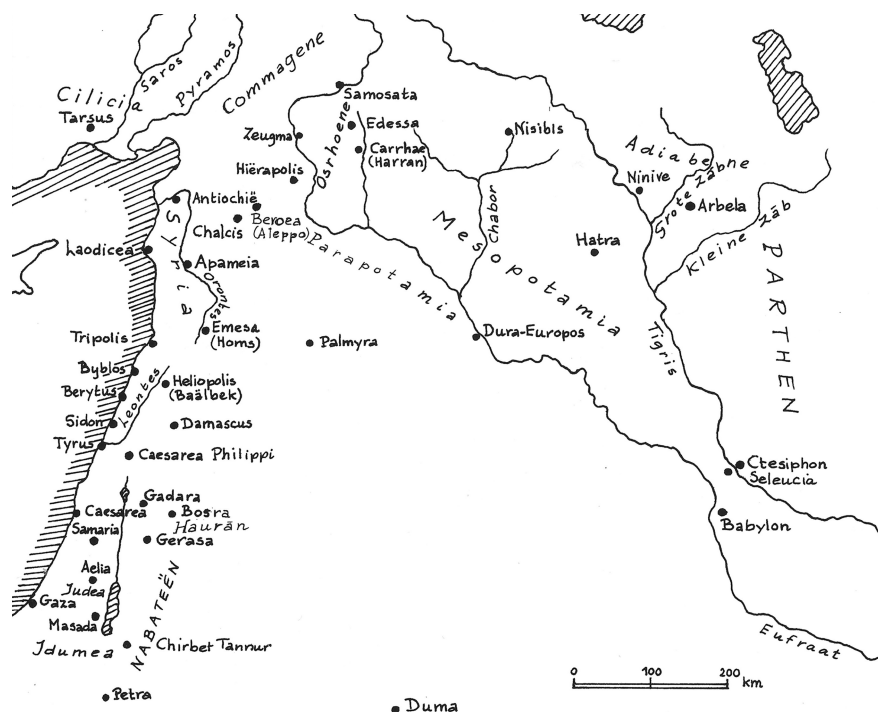
Omstreeks het einde van de eerste eeuw n.C. verrees in de onherbergzame steppe van de oostelijke Jazeera in het huidige Irak plotseling een imposante stad, die gedurende een periode van anderhalve eeuw het politieke en religieuze centrum was voor de bewoners van dit gebied (afbeelding 1). Nadat Hatra in 240 n.C. door de Sassanidische heerser Ardashir was veroverd werd ze door haar bewoners verlaten om nooit meer te worden opgebouwd.²

Voor de reconstructie van Hatra's korte doch zeer rijke geschiedenis, zijn we nagenoeg geheel afhankelijk van de talrijke archeologische vondsten en inscripties die hier werden aangetroffen. Het is uiteraard niet eenvoudig om op basis van dit materiaal te komen tot een idee over deze stad. Veel is tot op de dag van vandaag dan ook onduidelijk. Over de religieuze rol die de stad vervulde kunnen we echter wel het een en ander zeggen en dit artikel beoogt de religieuze situatie in Hatra te reconstrueren. Uitgangspunt bij deze reconstructie is de veronderstelling dat de godsdienstige situatie ten nauwste samenhangt met de sociale en politieke functie die deze woestijnstad vervulde. Omdat de bronnen cruciaal zijn voor het type vragen dat we kunnen stellen, zullen eerst de status quo van het onderzoek en de aard van de bronnen worden besproken. Op basis van deze bronnen zal ik vervolgens beargumenteren dat de religieuze situatie licht werpt op de sociaal-politieke constellatie van de stad en vice versa. In het laatste deel van deze bijdrage komt eerst de religieuze status van de stad ter sprake, waarna de relatie tussen religie en de sociaal-politieke ordening zal worden toegelicht.

¹ Deze bijdrage is een bewerking van het artikel "Hatra, stad van de zonnegod", dat eerder werd gepubliceerd in *Tijdschrift voor Geschiedenis* 126 (2013), 4-15.

² De dynastie van de Sassaniden heerste over het Perzische Rijk (ruwweg Irak, Iran en delen van centraal Azië) van de derde tot en met de zevende eeuw n.C., toen zij door Arabieren werd verslagen. Zij kwam in 224 n.C. aan de macht nadat haar leger tijdens de slag van Hormizdgan sterker was dan dat van de dynastie van de Arsaciden of Parthen, die hetzelfde gebied vanaf de tweede eeuw v.C. had beheerst.

Afbeelding 1: Kaart van de Syrisch-Mesopotamische woestijn met de belangrijkste archeologische vindplaatsen (bron: Lucinda Dirven)



Onderzoek en bronnen

Archeologisch onderzoek begon in Hatra aan het begin van de vorige eeuw, met de Duitse expeditie onder leiding van Walter Andrae, die toentertijd werkzaam was in het nabijgelegen Assur (Andrae 1908, 1917). Sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw wordt de stad opgegraven door Irakese archeologen. Vanaf 1987 werkt daarnaast een Italiaans team onder leiding van professor Roberta Venco Ricciardi met tussenpozen in Hatra (Hauser 1998). De recente politieke gebeurtenissen hebben uiteraard hun weerslag gehad op dit onderzoek. Sinds 2002 liggen de opgravingen in Hatra nagenoeg stil. In februari 2015 postte IS een video op het internet waarop te zien is hoe aanhangers van deze fundamentalistische islamitische beweging een groot aantal beelden stuk slaat in het museum van Mosul. Het merendeel van deze beelden was afkomstig uit Hatra. Op een propagandafilm van een maand later is te zien hoe ze vernielingen aanrichten in Hatra zelf. Aangezien Hatra tijdens het

schrijven van dit artikel nog steeds in handen is van IS, is nog altijd niet duidelijk hoe zwaar de site precies beschadigd is en of er illegaal is opgegraven.

Het archeologisch onderzoek in Hatra heeft een enorme rijkdom aan vondsten opgeleverd, die grotendeels dateren uit de periode tussen het einde van de eerste en het midden van de derde eeuw n.C.³ We weten uit de zogenoemde Keulse Mani-codex dat de Sasanidische heerser Ardashir Hatra in 240 n.C. veroverde (Koenen en Roemer 1988: 10-12). Niet veel later verliet de bevolking massaal de stad. De site zou nooit meer worden bewoond, wat de goede staat en volledigheid van de overblijfselen verklaart. Vondsten bestaan uit architecturale resten zoals stadsmuren, tempels en woonhuizen. Daarnaast werden er sculpturen, schilderijen, keramiek en munten gevonden. Een laatste belangrijke categorie van vondsten wordt gevormd door de Aramese inscripties, waarvan er nu ruim 500 bekend zijn.⁴ Het merendeel van deze teksten is zeer kort en noemt vooral de namen van personen die herinnerd willen worden. Enkele teksten zijn iets langer. Dit zijn overwegend wijdingsinscripties van religieuze bouwwerken of sculpturen. Er zijn ook enkele wetteksten gevonden. Daarnaast zijn er drie Latijnse teksten (Oates 1955) en één Griekse tekst aan het licht gekomen. Die laatste is nog steeds niet gepubliceerd.

Hoewel het archeologisch materiaal dus zeer rijk is, is onze kennis over de sociale, politieke, economische en religieuze geschiedenis van de stad beperkt. Zelfs zeer basale zaken zoals de redenen voor het plotselinge ontstaan van de stad en haar korte bloeiperiode zijn onduidelijk en onderwerp van discussie. Traditioneel worden drie redenen genoemd die tot het ontstaan en de opbloei van de stad leidden: haar strategische ligging voor de beide grootmachten Rome en Parthia, de rol die de stad speelde in het beheersen van de nomadische bevolking van de Jazeera en de karavaanhandel. Het laatste aspect heeft mijns inziens een ondergeschikte rol gespeeld en was een neveneffect van de twee andere factoren.

Onze kennis over deze fundamentele zaken is erg beperkt omdat geschreven bronnen nagenoeg ontbreken. Behalve de inscripties – die over het alge-

³ De meest volledige publicatie van de vondsten is van de hand van de Irakese archeologen F. Safar en M. Mustafa, *Hatra. The City of the Sun God* (Bagdad 1974), dat afgezien van de titel geheel in het Arabisch is gesteld. Daarnaast werden de vondsten gepubliceerd in artikelen die vooral zijn verschenen in de tijdschriften *Sumer, Mesopotamia en Parthica*. Het meest volledige en toegankelijke modern algemene overzichtswerk over de geschiedenis van de stad en de vondsten die hier zijn gedaan is Sommer 2004. De auteur van het onderhavige artikel bereidt een publicatie voor van alle sculpturen uit Hatra (ongeveer 300 stuks) die in hun archeologische context gepresenteerd zullen worden.

⁴ Er zijn inmiddels verscheidene publicaties verschenen waarin deze inscripties zijn verzameld. Ik beperk mij hier tot de meest recente en meest toegankelijke: Aggoula 1991 en Beyer 1998. Omdat er nog steeds nieuwe inscripties aan het licht komen, is geen van deze verzamelingen compleet.

meen zeer kort zijn – hebben we geen geschreven bronnen uit Hatra zelf. Er zijn geen economische documenten, geen rituele, mythologische of theologische teksten, laat staan dat we het werk overgeleverd hebben gekregen van een lokale historicus die zijn licht op de gebeurtenissen van de stad laat schijnen. Het helpt ook niet dat we zo weinig weten over de situatie in het Parthische Rijk, waartoe Hatra nagenoeg zijn gehele bestaan behoorde.⁵

Onze belangrijkste literaire bronnen zijn drie korte passages in het werk van de Romeinse historici Cassius Dio en Herodianus.⁶ Zij vertellen dat Trajanus en Septimius Severus in 117 resp. 198-199 n.C. vergeefs probeerden de stad in te nemen. Interessant is dat Cassius Dio vermeldt dat de stad nog klein en onbetekenend is als Trajanus haar omstreeks 117 aanvalt, maar groot en machtig wanneer Septimius Severus dit zo'n tachtig jaar later weer probeert. De stad dankt die rijkdom volgens deze historicus aan het heiligdom van de zonnegod, die de stad tevens goddelijke bescherming biedt. Klaarblijkelijk is Hatra tussen 120 en 180 n.C. tot grote bloei gekomen, iets wat door de archeologische resten wordt bevestigd (Gawlikowski 2013). Cassius Dio leert ons verder nog dat de eerste Sasanidische heerser Ardashir de stad in 229 n.C. vergeefs belegerde.

Volgens Cassius Dio was Hatra gewijd aan de zonnegod. Ook latere Arabische schrijvers kennen deze traditie (Tubach 1986: 236). Wat voegen de archeologische bronnen toe aan deze summiere informatie? Op basis van de inscripties en eventuele afbeeldingen kunnen we zeggen welke goden er in Hatra werden vereerd en hoe die eruit zagen. Dat leert ons echter bijzonder weinig over wie deze goden nu precies waren. Het feit dat we veel van deze goden kennen uit oudere, Mesopotamische bronnen doet hier weinig aan af. Het karakter van goddelijke wezens wordt immers tot op grote hoogte bepaald door de sociale, historische en religieuze context waarin ze worden vereerd en ze zijn daarmee veel dynamischer dan de bronnen zelf ons willen doen geloven (Kaizer 2000).

⁵ De meest toegankelijke inleiding in de Parthische geschiedenis is nog steeds Schippmann 1980. Hoe we ons de relatie tussen Hatra en het Parthische Rijk precies moeten voorstellen is niet duidelijk, maar nagenoeg alle historici nemen aan dat er sprake was van een afhankelijkheidsrelatie. Gedurende de laatste jaren van haar bestaan, men neemt aan vanaf de ondergang van de Parthische dynastie in 224 n.C., werd de stad gesteund door Rome. In die jaren was er een Romeins legioen in de stad gelegerd.

⁶ Cassius Dio, *Geschiedenis van Rome* 68.31 (de opstand tegen Trajanus en het daarop volgende beleg in 117 n.C.) en 72.11-12 (de – naar alle waarschijnlijkheid twee – belegeringen van Septimius Severus in 198 n.C.). De laatste gebeurtenis wordt ook vermeld (met enige variatie) door de historicus Herodianus, *De geschiedenis van het keizerrijk sinds Marcus Aurelius III.* 9,3-9. Daarnaast vertelt Cassius Dio ons over de belegering van Hatra tijdens de regeerperiode van Ardashir in 229: *Geschiedenis van Rome* 80.3

Hoewel het niet mogelijk is iets te zeggen over de theologische achtergronden van individuele goden en er nauwelijks iets bekend is over de bijbehorende rituelen die men uitvoerde, kunnen we wel iets zeggen over de sociaal-politieke context waarin deze goden functioneerden. Het archeologisch materiaal is namelijk zo rijk dat ons dit in staat stelt tal van aspecten van het dagelijkse leven te reconstrueren en de religie in haar historische en sociale context te plaatsen. Religie gaat immers over veel meer dan alleen goden; de godenwereld is dikwijls een afspiegeling van de wereld van de ver eerders en draagt ertoe bij dat deze sociale wereld in stand wordt gehouden.⁷ Meer dan eens zien we dat de wereld van de mensen weerspiegeld wordt in de wijze waarop de godenwereld wordt voorgesteld. Dit betekent dat informatie over de sociale werkelijkheid licht kan werpen op de religieuze ordening en vice versa.

Het is zeker zo dat aan een dergelijke functionele benadering van godsdienst grote bezwaren kleven. Religie bezit immers een transcendente component en is meer dan een functie van de sociale werkelijkheid – in ieder geval voor de deelnemers. Een functionele benadering levert daarom altijd maar een gedeeltelijke verklaring van het fenomeen dat we bestuderen. Bovendien maakt deze sociale benadering van religie het erg moeilijk om veranderingen in het religieuze systeem te verklaren. Indien het religieuze systeem er vooral op gericht is het sociale systeem in stand te houden, dan is verandering per definitie het gevolg van externe factoren; iets wat in veel gevallen aantoonbaar onjuist is. Toch is dit mijns inziens de enige manier waarop we de religieuze wereld in Hatra kunnen en moeten benaderen. Dit geldt overigens ook voor andere steden in de Syrisch-Mesopotamische woestijn in deze periode, zoals Palmyra en Dura-Europos. Voor al deze steden geldt dat ze in archeologisch opzicht een uitzonderlijk compleet beeld schetsen van een specifieke periode. Dit betekent dat we relatief goed op de hoogte zijn van de context van de religie in deze steden.

De overeenkomsten en verschillen tussen de afzonderlijke steden in en rond het Syrisch-Mesopotamische gebied leveren ook een belangrijke bijdrage aan de sociaal-politieke reconstructie van Hatra's godenwereld. In het verleden zijn de cultuur en de religie uit de afzonderlijke steden in deze gebieden dikwijls onder één noemer gebracht en gekarakteriseerd als een mix van traditioneel Semitische en Grieks-Romeinse elementen; deze zouden zich hebben ontwikkeld tot een cultuur met een geheel eigen karakter die kenmer-

⁷ Binnen de godsdienstwetenschappen is dit een wijdverbreide opvatting, die gestalte kreeg met het werk van Emile Durkheim en die sindsdien op tal van manieren is ingevuld.

kend is voor dit gebied.⁸ Hoewel het zeker zo is dat er belangrijke overeenkomsten bestaan tussen de culturen en de religies van de afzonderlijke steden, is er ook sprake van belangrijke verschillen. Juist die verschillen werpen mogelijk licht op specifiek lokale ontwikkelingen en functies.

Ten slotte kan antropologisch vergelijkingsmateriaal een belangrijke bijdrage leveren aan het reconstrueren van de sociale en politieke situatie in Hatra en andere steden in dit gebied. In de volgende paragraaf zal hierop verder worden ingegaan.

De sociale en politieke situatie

De sociale en politieke situatie zijn cruciaal voor het begrijpen van de religie in Hatra. Deze zijn op hun beurt in grote mate afhankelijk van de geografische locatie van de stad. Hatra is gelegen in de steppe van de oostelijke Jazeera, in een gebied waar zowel in de oudheid als tegenwoordig minder dan 200 mm regen per jaar valt. Dit betekent dat hier zonder irrigatie geen landbouw op permanente basis mogelijk is. Hoewel er in en rondom de stad enkele waterreservoirs te vinden zijn, leveren ook die niet voldoende water voor permanente akkerbouw. Hatra is dus geen oase, zoals bijvoorbeeld Palmyra. We hebben hier te maken met een woestijnstad in de meest letterlijke zin van het woord. Omdat landbouw in dit gebied problematisch is, wordt de regio traditioneel bewoond door nomaden. Zij zijn hier in het voorjaar, wanneer er voldoende vegetatie is om hun kuddes mee te voeden. In de droge periode trekken zij met hun dieren naar de vruchtbare oevers van de Tigris. Waarschijnlijk lieten de nomaden hun kuddes in de lente grazen in het gebied rondom Hatra en zetten zij hun kamp op nabij de waterputten in Hatra. Hiervan zijn echter geen materiële resten teruggevonden.

Aan het einde van de eerste eeuw n.C. vestigde een groot aantal van deze nomaden zich plotseling in Hatra; in korte tijd bouwden zij hier een imposante stad. Enkele van de inscripties die in Hatra zijn gevonden verwijzen naar de heersers van de stad als ‘de koningen van Arab’, wat suggereert dat Hatra’s gebied bekend stond als ‘Arabia’. In dit gebied leefden zowel (semi)nomaden als sedentairen, die door de inwoners van Hatra Arabieren werden genoemd. De term ‘Arab’ is in de eerste plaats een geografische aanduiding en betekent niet noodzakelijk dat de bevolking overwegend uit noma-

⁸ Illustratief in dit opzicht is het artikel van Drijvers 1977, dat nog altijd een zeer duidelijke inleiding biedt in de geschiedenis van deze drie steden. Recenter onderzoek heeft meer oog voor de lokale verschillen. Zie voor een uitleg van deze nieuwe benadering Kaizer 2008. Voor een vergelijking tussen Hatra en Palmyra, Dirven 2011.

den bestond, laat staan dat zij Arabisch sprak. Gezien de moeilijke natuurlijke omstandigheden is het echter waarschijnlijk dat een deel van de bevolking een geheel of gedeeltelijk nomadisch bestaan leidde. Een ander deel vestigde zich in de stad en in de kleine nederzettingen die ontstonden toen Hatra tot bloei kwam. Helaas weten we niet hoe groot dit gebied van Hatra precies was. Uit Hatrese inscripties blijkt dat er een nauwe relatie bleef bestaan tussen de mensen die zich in de stad hadden gevestigd en de mensen die vasthielden aan hun nomadische levenswijze (Dijkstra 1990).⁹ De stad is dan ook het beste te omschrijven als een regionaal centrum voor de inwoners van de oostelijke Jazeera.

De stedelijke maatschappij die we op basis van de inscripties kunnen reconstrueren is het beste te omschrijven als een dimorfe samenleving; een samenleving die wordt gekenmerkt door een nauwe samenwerking tussen de sedentaire bevolking en de (semi)nomaden. De antropoloog Michael B. Rowton heeft laten zien dat de interactie tussen nomaden en sedentaire groepen gedurende meer dan 4000 jaar een belangrijk kenmerk was van de steppegebieden in het Nabije Oosten (Dijkstra 1990: 90-92). Deze wisselwerking kon verschillende vormen aannemen en de relaties konden zowel vijandig als vriendschappelijk zijn. Rowton maakt duidelijk dat politieke en economische factoren grote invloed uitoefenden op de manier waarop de relatie tussen nomaden en stedelingen gestalte kreeg. Nomaden zijn zeer moeilijk te beheersen voor een centrale overheid en de overheden ontwikkelen hiertoe verschillende strategieën. Het stimuleren van sedentarisatie is hier een voorbeeld van, want het is veel eenvoudiger om een sedentaire dan een nomadische bevolking onder de duim te houden. De natuurlijke omstandigheden staan dit echter lang niet altijd toe. Een alternatief is dat de centrale autoriteit contacten onderhoudt met de tribale elite en via hen de nomadische bevolking controleert. Vaak zijn het voornamelijk de leden van de elite die zich settelen. Zij onderhouden banden met hun nomadische stamgenoten en fungeren zo als middelaar tussen de centrale autoriteiten en (semi)nomadische bevolkingsgroepen.

Met het oog op Hatra's plotselinge opkomst en haar korte bestaan, ligt het voor de hand te veronderstellen dat dit sedentarisatieproces samenhangt met voor die periode specifieke politieke en historische omstandigheden. Gedurende de eerste drie eeuwen van de christelijke jaartelling fungeerde het gebied rondom Hatra als een buffer tussen de twee supermachten van die tijd,

⁹ Dit komt met name naar voren in de inscripties met nummers 79 en 336 (in het vervolg afgekort als H79 etc.).

het Romeinse en Parthische Rijk. Dat dit gebied van groot strategisch belang was voor beide partijen, blijkt uit de verwoede pogingen die zowel de Romeinen als de Sassanieden ondernamen om de stad te veroveren. Tot driemaal toe belegerden de Romeinen tevergeefs de stad en ook Ardashir kon in 229 n.C. de stad niet innemen. Toen hem dat in 240 n.C. wel lukte, had hij haar twee volle jaren belegerd (Hauser en Tucker 2009).

Het is zeer aannemelijk dat de heersers van Hatra zich gelieerd hadden met het Parthenrijk en een soort vazalkoningen van de Parthische Koning der Koningen waren. Dit komt tot uiting in de politieke titulatuur van de heersers van Hatra. De oudste Hatrese inscripties verwijzen naar de heersers van Hatra als ‘mry’, ‘heer’. Vanaf omstreeks 170 n.C., krijgen zij echter de titel ‘mlk’, koning. Deze promotie hadden ze zeer waarschijnlijk te danken aan de Parthische koning: dit weerspiegelt het toegenomen strategische belang van Hatra binnen de verdediging van het Parthische Rijk (Hauser 1998: 502).

Een van de manieren waarop de heersers van Hatra de afzonderlijke nomadische groepen in de regio aan elkaar en aan zichzelf konden binden, was door het creëren van een gemeenschappelijk religieus centrum waarin zijzelf een cruciale rol speelden. Maar voor we de rol van Hatra’s machthebbers binnen de religie kunnen bespreken, is het nodig stil te staan bij de centrale rol die religie in de stad speelde.

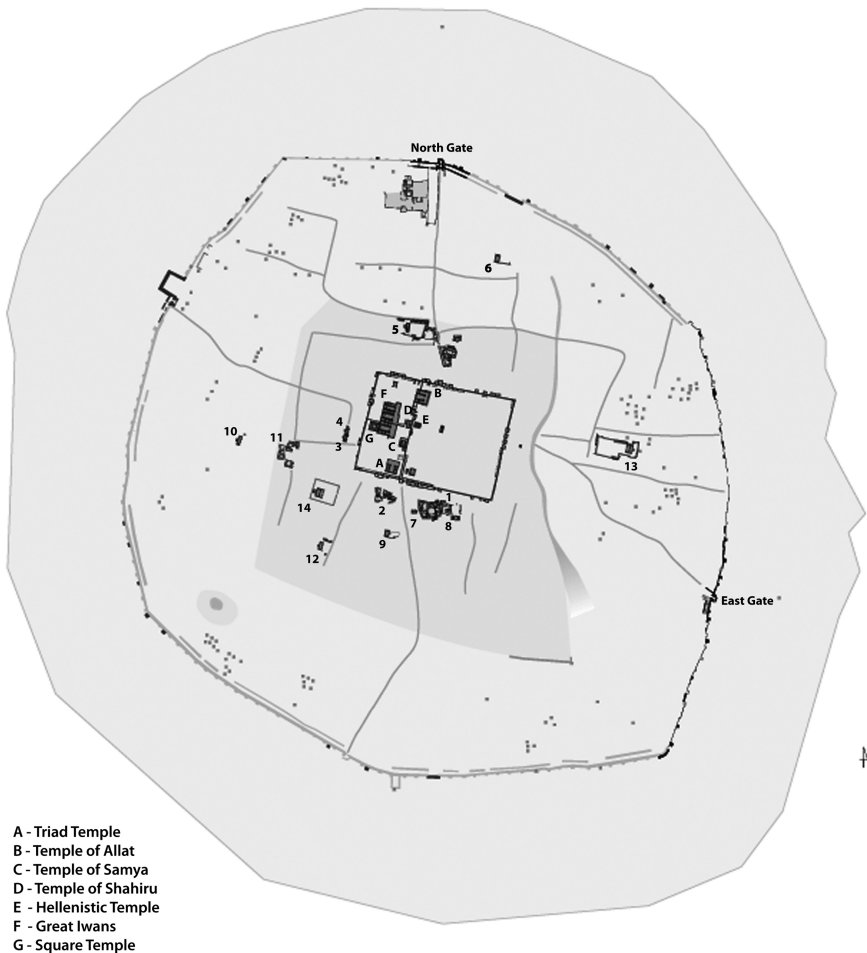
Stad van de zonnegod

Alles wijst erop dat Hatra functioneerde als een heilige stad (Dirven 2006-2007). De cruciale rol die godsdienst speelde in Hatra’s ontwikkeling blijkt uit de naam die we op lokale munten vinden: ‘htr’dšmš’, wat zoveel betekent als ‘omheining van Shamash’. De naam Hatra of ‘omheining’ suggereert dat de stad in zijn geheel aan de zonnegod gewijd was (Walker 1958). Een aantal zaken bevestigt dit. Ten eerste is er het relaas van Cassius Dio, die vertelt dat Trajanus niet in staat was de stad te veroveren omdat de zonnegod haar beschermde. Opmerkelijk is voorts dat Arabische schrijvers eeuwen na de ondergang van de stad nog weten dat zij bescherming van de zonnegod had genoten. Een tweede aanwijzing bestaat uit een tweetal nagenoeg identieke wetteksten die bij de stadspoorten stonden opgesteld. Hierin staat dat in de stad op diefstal de doodstraf stond (Kaizer 2006). Zelfs in de tweede eeuw was dit een uitzonderlijk hoge straf voor een dergelijke misdaad, wat blijkt uit het feit dat de Syrische auteur Bardaisan van Edessa in zijn *Boek over de wetten uit alle landen* expliciet naar deze straf in Hatra verwijst (Drijvers 1967: 47). Deze extreme maatregel is het best te verklaren vanuit het heilige karak-

ter van de stad. Waarschijnlijk werd diefstal uit de stad gezien als diefstal van de goden en was het daarmee een schending van de goddelijke orde. Het feit dat deze wettekst opgesteld stond bij de stadspoorten markeert de grens tussen het heilige en het profane, een begrenzing die typerend is voor heilige plaatsen (Knott 2010).

Ook de plattegrond van de stad is illustratief voor de prominente rol die religie hier speelde (afbeelding 2).

*Afbeelding 2: Plattegrond van de stad met de belangrijkste heiligdommen
(bron: Claudio Fossatti)*



In het centrum van de stad bevindt zich een enorme ommuurde temenos van 440 bij 320 meter. Binnen deze ommuring bevinden zich verscheidene tem-

pels waarin Hatra's belangrijkste goden werden vereerd (Downey 1988: 159-162). Het enorme complex aan de achterzijde van het westelijke hof is het belangrijkste gebouw. Achter de gigantische façade van 110 meter lengte bevinden zich in feite drie afzonderlijke bouwwerken die zijn overdekt met een tongewelf, de zogenoemde iwans (afbeelding 3). Achter de zuidelijke iwan bevindt zich een vierkant bouwwerk. Uit inscripties blijkt dat de zuidelijke en noordelijke iwan het oudste zijn; hun bouw begon waarschijnlijk kort na 117 n.C. De derde iwan en het vierkante bouwwerk werden later toegevoegd, waarschijnlijk rond 160-170 n.C., tijdens de regeringsperiode van koning Sanatruq I. Maar ook in het residentiële gedeelte rondom de temenos was religie belangrijk. Hier zijn tot op heden nog eens veertien kleinere tempels gevonden.

*Afbeelding 3: Façade van de grote iwans in de centrale temenos
(bron: Eric Bonnier)*



Godennamen in inscripties bevestigen de indruk dat de stad in zijn geheel gericht was op de centrale temenos in het centrum. Als we de religieuze wereld die uit deze inscripties opduikt vergelijken met de religieuze situatie zoals we die kennen uit contemporaine steden uit dit gebied, zoals Palmyra, dan blijkt dat er in Hatra opmerkelijk weinig goden worden vereerd (Dirven 2011). In de inscripties uit Hatra worden vijftien verschillende goden bij naam genoemd. Ter vergelijking: uit Palmyra kennen we de namen van meer zestig goden. Bovendien blijkt bij nader inzien dat die vijftien namen verwij-

zen naar een nog kleiner aantal goden.¹⁰ De zonnegod Shamash was de belangrijkste god van Hatra. De zonnegod kennen we echter ook als Maren (onze heer) en Nasra (de adelaar). Zijn vrouwelijke gezelschap Marten wordt ook vereerd als Nanaya en Barmaren, de zoon van onze heren, is ook bekend onder de naam Nabu. Buitengewoon populair in de kleine tempels is een god die eruit ziet als de Griekse god Herakles. Hij wordt in Hatra vereerd onder de naam Nergal maar functioneert ook als de beschermgod van afzonderlijke sociale groepen of plaatsen (Dirven 2009). Deze vier goden worden genoemd in 80% van de inscripties waarin godennamen voorkomen.

Het is duidelijk dat de ordening van de godenwereld en Hatra's sociale wereld op elkaar lijken. Dit biedt de beste verklaring voor het bestaan van de goddelijke triade, waarin drie goden in familieverband worden vereerd (Tubach 1986: 255-335). Hatra's belangrijkste god Shamash verschijnt hier onder de naam Maren. Hij vormt een goddelijke familie met Marten (onze vrouw) en Barmaren (de zoon van onze heren). Opvallend is dat de titel Maren overeenkomt met de oude titel van Hatra's heersers. De idee dat de goddelijke ordening geënt is op de mensenwereld en samenhangt met het belang van bepaalde families in de stad, zou de prominente rol van de god Barmaren en de ondergeschikte cultische rol van de godin Marten in de triade kunnen verklaren. Terwijl Maren en zijn zoon beiden worden vereerd in een eigen gebouw in de grote temenos, lijkt de godin hier geen eigen tempel te hebben. Ook afbeeldingen en wijdingen waarin zij centraal staat zijn zeer zeldzaam. Het heeft er dus alle schijn van dat de triade weinig te maken heeft met een cultische werkelijkheid, maar een reflectie is van de verhoudingen binnen de heersende familie en is gecreëerd om het belang van die familie te benadrukken. Het koningschap in Hatra was erfelijk en evenals Barmaren speelt de kroonprins in de inscripties een vooraanstaande rol.¹¹ Net als de godin Marten komen de echtgenotes van Hatra's heersers nauwelijks aan bod in de beschikbare bronnen. De weinige voorbeelden die we kennen laten zien dat haar identiteit geheel bestaat uit haar rol van vrouw van de koning en moeder van de kroonprins.

¹⁰ Ik bedoel hiermee niet te zeggen dat de goden die onder dezelfde naam werden vereerd feitelijk dezelfde goden waren. Het waren verschillende aspecten van eenzelfde god, die verbonden waren met verschillende sociale groepen of functies. Dit is nog het beste te vergelijken met de verschillende verschijningsvormen van Maria die vandaag de dag binnen de katholieke kerk een rol spelen.

¹¹ Dit komt met name duidelijk naar voren in H74, waarin de leden van eenzelfde stam de koning verzekeren dat zij de kroonprins niet zullen schaden, en in H36, waar Batsimia, de echtgenote van koning Sanatruq II, wordt geïdentificeerd als 'de moeder van de kroonprins'.

Het koningshuis en de centrale cultus

Inscripties en voorstellingen laten zien dat de heersers van Hatra zeer nauw verbonden waren met Hatra's belangrijkste culten. Zij zijn de belangrijkste opdrachtgevers van de cultusgebouwen in de centrale temenos. Het verschil met de situatie in Palmyra, een stad die werd geregeerd door een 'boulè', is wederom opmerkelijk; hier zijn clans en sociale groepen de opdrachtgevers van de belangrijkste tempels van de stad. De heersers van Hatra waren niet alleen de sponsors van Hatra's belangrijkste cultus, maar speelden ook een vooraanstaande rol in de cultische organisatie. Hun religieuze functie blijkt uit een inscriptie waarin een van de machthebbers 'pk1' rb' dšmš 'lh' wordt genoemd, 'hogepriester van de god Shamash' (H345). Shamash was Hatra's belangrijkste god en het ligt voor de hand dat zijn priester het belangrijkste religieuze ambt in de stad vervulde. Nasru's zoon en opvolger koning Sanatruq wordt aangeduid als priester ('kmr') en koning ('mlk') in een inscriptie onder zijn afbeelding als priester-koning op een fries uit de tempel van Allat, een andere belangrijke tempel in de grote temenos (H384). Op dit reliëf wordt de priester-koning Sanatruq afgebeeld met een diadeem waarop een adelaar met uitgespreide vleugels te zien is (al-Salihi 1985: 131-132). De koningen van Hatra worden vaak voorgesteld met een dergelijke diadeem, een attribuut dat voorbehouden is aan hun ambt (afbeelding 4) (Dirven 2008: 220-223). De adelaar was het dier van de god Shamash, en suggereert dan ook dat de koning op speciale wijze verbonden was met deze god.

De speciale relatie tussen het koningshuis en de twee belangrijkste goden uit Hatra, Maren en Barmaren, komt ook duidelijk naar voren in de attributen waarmee een aantal levensgrote standbeelden van Hatrese heersers wordt voorgesteld. Dergelijke beelden van stervelingen zijn een wijdverspreid fenomeen in Hatra, waar we ze vooral opgesteld vinden in tempels (Dirven 2008: 220-231). Er zijn beelden van priesters, priesteressen, hoogwaardigheidsbekleders, militairen, prinsen, prinsessen, koninginnen en koningen. Alleen de koningen worden echter voorgesteld met een klein beeld in hun handen. Dit is ofwel het beeld van een adelaar (i.e. Maren-Shamash), of een beeld van zijn zoon, Barmaren.

Dat de koning een speciale band had met de Shamash blijkt ook uit een inscriptie waarin de oprichting van een beeld van koning Sanatruq II wordt herdacht. De koning wordt hier getypeerd als 'dgndh 'm 'lh', wat zoiets betekent als 'wiens Gad met de God is' (H79). Het feit dat de god hier slechts wordt aangeduid met 'allaha', 'god', duidt erop dat dit de belangrijkste god van Hatra is, Shamash. Klaas Dijkstra suggereert dat het woord Gad (dat ver-

Afbeelding 4: Tekening van een levensgroot standbeeld van Koning Sanatruq I, met diadeem en adelaar (bron: Lucinda Dirven)



gelijkbaar is met het Latijnse ‘genius’) een equivalent is van het Perzische ‘xwarrah’, de goddelijk glans die afstraalt van legitieme Sasanidische heersers (Dijkstra 1990: 82-83 en 89).

Ook het vierkante gebouw achter de zuidelijke iwan in de centrale temenos getuigt van de goddelijke sanctionering van het koningschap. We moeten dit bouwwerk interpreteren als een vuurtempel, waarin naar Perzisch gebruik het heilige vuur van de koninklijke dynastie brandend werd gehouden (Dirven 2011: 169-172). Dit zou in ieder geval de opmerkelijke plattegrond van het bouwwerk verklaren, die met niets in Hatra te vergelijken is, maar wel opvallende gelijkenis vertoont met latere Sasanidische vuurtempels. Het feit dat het werd gebouwd rond 170, op het moment dat de heersers van Hatra intensievere banden aangingen van de Parthische Koning der Koningen en van hen de koningstitel ontvingen, ondersteunt de hypothese dat we hier te maken hebben met Perzische invloed.¹² Opmerkelijk is verder dat er in dit bouwwerk geen godenbeelden maar overwegend levensgrote beelden van de heersers van Hatra zijn gevonden. Dat de vazalkoningen van de Parthische Koning der Koningen inderdaad dynastieke vuren hadden, kunnen we opmaken uit een brief van Tansar, de hogepriester van de eerste Sasanidische heerser Ardashir. Hij vertelt dat Ardashir veel van de dynastieke vuren van voormalige Parthische vazalkoningen doofde (Boyce 1968: 47). Het lijkt erop dat de dynastieke vuren de goddelijke bescherming van de koning vertegenwoordigden en zijn heerschappij goddelijke legitimatie gaven. Dit was voor Ardashir ongetwijfeld de reden om deze vuren te vernietigen en te vervangen door een cultus die gecentreerd was rond zijn persoon en dynastie.

De kleine heiligdommen

De culten in de centrale temenos waren ten nauwste verbonden met het koninklijk huis. De goden die hier werden vereerd waren van belang voor de stad als geheel. Hetzelfde geldt voor de heersers van Hatra. Dit blijkt onder meer uit het feit dat we zowel de goden als de koningen uit de centrale temenos terugvinden in de veertien kleine heiligdommen in het residentieële

¹² Zoals met zoveel zaken uit het Parthische Rijk, is er weinig bekend over de vuurcultus in deze periode. Mary Boyce 1975: 462 heeft beweerd dat de vuurcultus zoals we die uit de later Zoroastriëse praktijk kennen pas volledig tot ontwikkeling kwam in de Sasanidische periode. Voor die tijd bestonden er echter al wel verschillende typen van vuurculten, samen met andere typen van culten. Het zogenoemde dynastieke vuur was hier een vorm van. Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 17.114.4, vertelt dat er met de troonbestijging van de Perzische koning een heilig vuur werd ontstoken, dat pas gedoofd werd op zijn begrafenis (voor deze tekst zie Kuhrt 2007: 571). Het eeuwige vuur in Asaak in Astauene, waar de Parthische koning Arsaces I werd gekroond, was mogelijk zo'n dynastiek vuur: Isidorus Characenus, *Mansiones Parthicae* par. 11.

gedeelte van de stad (Downey 1988: 162-173). Deze kleine tempels hadden een tweeledige functie. Enerzijds verbonden ze verscheidene sociale groepen aan de centrale cultus en de centrale machthebbers en verschafte ze de inwoners van Hatra zo een gemeenschappelijke sociale en religieuze identiteit. Anderzijds zorgden ze voor cohesie binnen kleinere groepen. Zij verzamelden zich in de kleine heiligdommen onder het toezien van een gemeenschappelijke godheid.

Omdat vaak niet duidelijk is aan welke god of goden ze zijn gewijd, worden de kleine heiligdommen traditioneel aangeduid met een nummer dat overeenkomt met de volgorde waarin ze zijn gevonden. De inscripties die in de kleine heiligdommen zijn gevonden, verschaffen informatie over de goden en hun clientèle. Het leidt geen twijfel dat ze werden gebouwd en gebruikt door kleine sociale groepen, die waarschijnlijk merendeels gebaseerd waren op familierelaties (Dijkstra 1995: 205-206). Een van deze inscripties (H79) laat zien dat dergelijke clans of families bestonden uit zowel stedelingen als nomaden.

In de kleine tempels vereerde men ook de goden uit de centrale temenos. Zo werden in Tempel I bijvoorbeeld reliëfs gevonden van Maren en Shamash. De cultus van deze goden verschafte de inwoners van Hatra en het omliggende gebied een gemeenschappelijke religieuze identiteit. Iets soortgelijks geldt voor de koningen van Hatra. We zien dit terug in de meer dan levensgrote beelden die men van ze oprichtte in de kleine tempels. Deze beelden hadden zowel een religieuze als honoraire betekenis. Het feit dat ze stonden opgesteld in de nabijheid van het godenbeeld, maakte dat de persoon in kwestie onder goddelijke bescherming stond. Anderzijds getuigde dit van het respect van de opdrachtgever jegens de afgebeelde persoon en vergrootte het diens sociale prestige (Dirven 2008: 246).

Het religieuze karakter van dergelijke beelden komt duidelijk naar voren in een van de beroemdste inscripties uit Hatra, H79. Deze inscriptie herdenkt de oprichting van een beeld van koning Sanatruq II in Tempel X. Het beeld werd opgericht door twee tribale leiders, die hiermee hun loyaliteit jegens de koning en diens zoon betuigden. De opdrachtgevers sanctioneren hun eed door het aanroepen van de stadsgoden: onze heer de adelaar, de Gad van Arab, de standaards van de grote tempel en de Gad van koning Sanatruq, zijn nageslacht en al zijn zonen. Dit zijn stuk voor stuk goden en objecten die een rol spelen in de cultus in de grote temenos. Opmerkelijk is dat de god Nergal, aan wie Tempel X gewijd was, niet in het rijtje voorkomt.

Behalve dat de gelovigen in de kleine tempels uitdrukking gaven aan een gemeenschappelijke religieuze en sociale identiteit, bevestigden ze er de tri-

bale identiteit van groepen die in elk geval ten dele een gemengd karakter hadden en bestonden uit zowel stedelingen als nomaden. Dit blijkt uit de goden die men in de kleine tempels vereerde, maar ook uit de rituele maaltijd die groepen hier onder het toezicht van deze goden genoten. Hoewel Hatra's stadsgoden ook in de kleine tempels werden vereerd, draaide de cultus in deze tempels niet om hen maar om goden die geen rol speelden binnen de centrale temenos. Opmerkelijk is dat het ook hier weer om een beperkt aantal goden gaat. In acht van de veertien tempels lijkt de cultus te draaien om een god die eruit ziet als de Griekse god Herakles (Dirven: 2009: 57-63). Hoewel deze god er steeds min of meer hetzelfde uitziet, wordt hij vereerd onder verschillende namen, die hem karakteriseren als de beschermgod van verschillende families, stammen of locaties. Waarschijnlijk werden deze verschillende manifestaties op hun beurt geassimileerd met de god Nergal, een van oorsprong Babylonische god die van oudsher in verband werd gebracht met de onderwereld (Wiggerman 1999: 215-226).

Hoe moeten we de populariteit van deze Herakles-Nergal in de kleinere tempels verklaren? Wat was dit voor god en wat voor functie had hij in Hatra's religieuze wereld? Een belangrijke aanwijzing hiervoor wordt gegeven door het feit dat de Hatrese Nergal werd geassocieerd met honden (Dirven 2009). Opmerkelijk is dat dit een vernieuwing is ten opzichte van de Mesopotamische traditie, waar de leeuw het dier is van Nergal. Waarschijnlijk getuigt deze toevoeging van Iraanse invloed. In tegenstelling tot de meeste oude culturen, waar honden een ambivalente status hadden, werd de hond in de Iraanse wereld zeer positief gewaardeerd. Hij fungeerde hier als waakhond van het hiernamaals en begeleidde de zielen van de overledenen naar de onderwereld. Centraal staat de beschermende functie van het dier; als waakhond in dit leven, maar vooral ook in het hiernamaals. Deze functie sluit perfect aan bij Nergals oorspronkelijke functie als god van de onderwereld. Ook de Griekse held Herakles werd in verband gebracht met een hond die gelieerd is aan de onderwereld: Kerberos. Op een van de reliefs die in Hatra is gevonden zien we hoe de god Nergal wordt vergezeld door een hond met drie koppen (afbeelding 5). Dit buitengewone dier lijkt geïnspireerd te zijn door de Griekse Kerberos. Waarschijnlijk ligt Nergals identificatie met Herakles ten grondslag aan de associatie met dit dier.

De relatie van Nergal met de onderwereld verklaart mijns inziens zijn populariteit in de kleine tempels. Dit sluit namelijk aan bij wat in mijn ogen een van de belangrijkste functies van deze heiligdommen was: het nuttigen van rituele maaltijden waarop men de voorouders herdacht. Het was precies deze functie die cruciaal was voor het creëren en bevestigen van de identiteit

Afbeelding 5: Stele met een voorstelling van Nergal in relief, vergezeld door een driekoppige hond. Tweede eeuw n.C., uit tempel I (bron: Eric Bonnier)



van de kleine groepen die zich hier verzamelden. Dat men rituele maaltijden hield in de kleine heiligdommen kunnen we afleiden uit een aantal inscripties, de architecturale kenmerken van ruimten binnen de heiligdommen, afbeeldingen en voorwerpen zoals mengvaten voor water en wijn (Dirven: 2005: 62-66). Het gebruiken van gezamenlijke maaltijden in aanwezigheid van de godheid was in de Semitische wereld een wijdverbreid verschijnsel. Dat een deel van deze maaltijden in de kleine tempels in Hatra werd genuttigd ter nagedachtenis van de doden, kunnen we afleiden uit enkele beeltenissen van over-

ledenen die in deze kleine tempels zijn gevonden. Het bekendste voorbeeld is het beeld van de jonge vrouw Abu, dat na haar overlijden op 18-jarige leeftijd voor haar werd opgericht door haar echtgenoot in Tempel IV (afbeelding 6).

Afbeelding 6: Beeld van Abu (H30) uit tempel IV (bron: Lucinda Dirven)



Het meest veelzeggend is echter een voorstelling van een aanliggende persoon die is gevonden in Tempel XIII. Uit de begeleidende inscriptie kunnen we afleiden dat dit een overledene voorstelt (Dirven, 2005: 63-64, fig. 2). In Romeins Syrië is het gebruikelijk de overledene voor te stellen met een drinkbeker in de hand, aanliggend aan het banket. Ook de figuur van Herakles-Nergal wordt in Hatra dikwijls voorgesteld met een drinkbeker. Bovendien is hij de enige god die liggend wordt afgebeeld. De traditionele connectie van deze god met de onderwereld staat waarschijnlijk aan de basis van deze associatie en verklaart zijn prominente rol in de kleine tempels.

Conclusie

Religie speelde in Hatra een cruciale rol in het verenigen van de stedelingen en nomaden. Hatra was niet alleen een politiek, maar ook een religieus centrum voor de woestijnbewoners in en rondom Hatra. De heersers van Hatra dankten hun autoriteit ten dele aan de belangrijke religieuze functie die zij vervulden. Goden en heersers samen verschaften de inwoners van de jonge stad een gemeenschappelijke politieke en religieuze identiteit, die andere identiteiten zoals de tribale oversteeg. Opmerkelijk is echter dat de tribale identiteit in Hatra niet verloren gaat, maar een plaats krijgt en wordt bevestigd in de kleine heiligdommen. Op deze manier droeg de godsdienst van Hatra in belangrijke mate bij aan de korte, maar glorieuze geschiedenis van de stad.

Bibliografie

- Aggoula, B. 1991. *Inventaire des inscriptions hatréennes*. Paris: Geuthner.
- Andrae, W. 1908. *Hatra. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft I. Allgemeine Beschreibung der Ruinen*. WVDOG 9. Leipzig (Herdruk Osnabrück 1984).
- Andrae, W. 1912. *Hatra. Nach Aufnahmen von Mitgliedern der Assur-Expedition der Deutschen Orient Gesellschaft II. Einzelbeschreibung der Ruinen*, WVDOG 21. Leipzig (Herdruk Osnabrück 1975).
- Beyer, K. 1998. *Aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boyce, M. 1968. *The Letter of Tansar*. Rome: istituto italiano per il medio e estremo oriente.
- Boyce, M. 1975. "On the Zoroastrian temple cult of fire", in *JAOS* 95.3: 454-465.
- Dirven, L. 2005. "Banquet scenes from Hatra", in *ARAM* 1: 61-82.

- Dirven, L. 2006-2007. "Hatra: a "pre-Islamic Mecca" in the eastern Jazirah", in *ARAM* 18-19: 363-380.
- Dirven, L. 2008. "Aspects of Hatrene religion. A note on the statues of kings and nobles from Hatra", in T. Kaizer (ed.), *The variety of local religious life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden – Boston: Brill, 209-246.
- Dirven, L. 2009. "My Lord with his dogs. Continuity and change in the cult of Nergal in Parthian Mesopotamia", in L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (eds) m.m.v. D. Haas, *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur, und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*. Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 47-68.
- Dirven, L. 2011. "Religious frontiers in the Syrian-Mesopotamian desert", in O. Hekster & T. Kaizer (eds), *Frontiers in the Roman world. Proceedings of the ninth workshop of the international network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*. Leiden: Brill, 157-174.
- Downey, S.B. 1988. *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians*. Princeton: Princeton University Press.
- Drijvers, H.J.W. 1965. *The book of the laws of countries. Dialogue of faith of Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum & comp. (Herdruk Piscataway 2007).
- Drijvers, H.J.W. 1977. "Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.8, 799-906.
- Dijkstra, K. 1990. "State and steppe. The socio-political implications of Hatra Inscription no. 79", in *Journal of Semitic Studies* 35: 81-98.
- Gawlikowski, M. 2013. "The development of the city of Hatra", in L. Dirven (ed.), *Hatra. Politics, culture and religion between Parthia and Rome*. Oriens et Occidens 21, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 73-80.
- Hauser, S.R. 1998. "Hatra und das Königreich der Araber", in J. Wiesehöfer (ed.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 493-528.
- Hauser S.R. & D.J. Tucker 2009. "The final onslaught. The Sasanian siege of Hatra", in *Zeitschrift für Orientarchäologie* 2: 106-139.
- Kaizer, T. 2000. "Some remarks on the religious life of Hatra", in *Topoi* 10, 229-252.
- Kaizer, T. 2006. "Capital punishment at Hatra. Gods, magistrates and laws in the Roman-Parthian period", in *Iraq* 68: 139-153.
- Kaizer, T. 2008. "Introduction", in id. (ed.), *The variety of local religious life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden: Brill, 1-36.
- Knott, K. 2010. "Geography, space and the sacred", in: J. Hinnells (ed.), *The Routledge companion to the study of religion*. Oxford: Oxford University Press, 476-491.
- Koenen L., & C. Roemer (eds) 1988. *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kuhrt, A. 2007. *The Persian Empire. A corpus of sources from the Achaemenid period*. London: Routledge.

- Oates, D. 1955. "A note on three Latin inscriptions from Hatra", in *Sumer* 11: 39-43.
- Safar F. & M. Mustafa 1974. *Hatra. The City of the Sun God*. Bagdad (in het Arabisch).
- al-Salihi, W. 1985. "Allat Nemesis. Iconographical analysis of two reliefs from Hatra", in *Mesopotamia* 20: 131-146.
- Schippmann, K. 1980. *Grundzüge der Parthischen Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sommer, M. 2004. *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Sommer, M. 2005. *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diokletian*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Walker, J. 1958. "The coins of Hatra", in *The Numismatic Chronicle* series 6, 18: 167-172.
- Wiggerman, F.A.M. 1999. "Nergal", in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* IX. Berlin, 215-226.