

# Kerbogha's moeder

*Het beeld van moslims als vijand in ooggetuigenverslagen  
van de Eerste Kruistocht*



Bachelorscriptie Geschiedenis  
Bart Holterman  
340069

# Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Bepalingen: stereotypen en vijandbeelden.....	8
<i>Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum</i> .....	11
Raymond van Aguilers' <i>Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem</i> .....	16
Verklaring: de vijandbeelden in context.....	21
Het beeld van moslims in Europa voorafgaand aan de kruistochten.....	21
Raymond van Aguilers en de <i>Vitae Machometi</i> .....	23
De <i>Gesta Francorum</i> en de <i>Chansons de geste</i> .....	24
De weerbarstige praktijk: diplomatieke relaties met de vijand.....	26
Conclusie.....	29
Geraadpleegde literatuur.....	31

# Inleiding

Antiochië, 4 juni 1098. Na een belegering van vele maanden, hongersnood en aanvallen van vijandelijke troepen, was het christelijke leger dat vanaf 1095 uit Europa op weg was gegaan om Jeruzalem te veroveren er eindelijk in geslaagd om de schijnbaar onneembare stad Antiochië in te nemen. De stad werd geplunderd, de inwoners afgeslacht. Nauwelijks bekomen van de overwinning wachtte ze echter een vervelende verrassing. Binnen enkele dagen stond Kerbogha, atabeg van Mosoel, voor de poorten van de stad met een enorm leger van goed bewapende Turkse soldaten. De belegeraars waren belegerden geworden, sterk verzwakt en schijnbaar kansloos tegen een zo grote overmacht.

In zijn relaas van deze gebeurtenissen beschrijft de anonieme auteur van de *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* een wonderlijke gebeurtenis. Kerbogha (*Curbaram*) krijgt in zijn kamp bezoek van zijn moeder, die hem in een variant op 'zou je dat nou wel doen, jongen?' probeert over te halen vooral niet tegen de christenen ten strijde te trekken. Kerbogha verklaart haar voor gek: zijn leger is immers in de meerderheid.

“Zijn moeder antwoordde hem: 'O allerliefste zoon, de christenen zijn niet in staat met je te vechten, ik weet inderdaad dat ze niet waardig zijn om je in de strijd tegemoet te treden, maar hun god vecht dagelijks voor hen, en verdedigt ze dag en nacht door zijn bescherming, en waakt over ze zoals een herder over zijn kudde waakt; en hij staat niet toe dat ze worden verwond noch ontmoedigd door welk volk dan ook, en eenieder die hen weerstand wil bieden, deze zelfde god van hen zal ze verslaan.’”<sup>1</sup>

Ze zet haar verhaal kracht bij met Bijbelse citaten, zegt dat in de Koran en in de sterren staat te lezen dat de christenen de moslims zullen overheersen, maar Kerbogha is onvermurwbaar. Zijn moeder keert onverrichter zake terug, maar krijgt wel gelijk: de kruisvaarders vallen plotseling uit en overrompelen Kerbogha's leger.

Deze passage is om meerdere redenen opvallend. Ten eerste is het zeer onwaarschijnlijk dat een kruisvaarder, die zich ten tijde van dit gesprek in de belegerde stad bevond, zo gedetailleerde informatie had over wat zich in het kamp van de tegenstander afspeelde. De passage is dan ook waarschijnlijk compleet verzonnen. Ten tweede erkent Kerbogha's moeder de religieuze superioriteit van de christenen en is ze blijkbaar zeer bekend met de Bijbel, getuige haar Bijbelcitaten, maar er wordt nergens gezegd dat ze zelf christelijk is. Tenslotte weet ze de uitkomst van de slag juist te voorspellen, maar dat is op zich niet zo vreemd als je bedenkt dat de schrijver dit schreef na afloop van de slag, en dus al wist hoe het af ging lopen. Toch vraag ik me af met welk doel de auteur dit schreef. Waarom koos hij ervoor om een fictief personage als Kerbogha's moeder de triomf van de kruisvaarders te laten voorspellen in plaats van bijvoorbeeld een geestelijke in het christelijke kamp? Was dit misschien een manier om Kerbogha zwart te maken, omdat hij zelfs de raad van zijn moeder, die niet eens christelijk is, in de wind slaat?

Tekstfragmenten als bovenstaande zeggen veel over het beeld dat de eerste kruisvaarders hadden van hun islamitische tegenstander. Om dergelijke passages echter goed te kunnen begrijpen, moeten ze in hun context worden bekeken om te zien welke functie ze binnen een tekst vervullen. Dit onderzoek zal zich dan ook richten op het vijandbeeld van moslims dat uit bronnen over de Eerste Kruistocht naar voren komt, om zodoende dergelijke fragmenten te kunnen verklaren. Het is

---

1 Anoniem, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum / The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*, Rosalind Hill ed. en vert. (Londen 1962) 53-54. *Respondit ei mater sua: 'O dulcissime fili, Christiani nequeunt uobiscum bellare, scio namque quod non ualent uobis pugnam inferre, sed deus eorum pro ipsis cotidie pugnat, eosque die noctuque sua protectione defendit, et uigilat super eos sicut pastor uigilat super gregem suam; et non permittit eos laudi nec conturbari ab ulla gente, et quicumque uolunt eis obsistere, idem eorum deus conturbat illos.'*

echter eerst nuttig om een overzicht te geven van de religieuze achtergrond van de Eerste Kruistocht. De opvattingen over de eigen christelijke religie bepaalden immers waarschijnlijk ook sterk het beeld dat de kruisvaarders hadden van tegenstanders met een 'vijandige' religie, vooral in een situatie die zo sterk religieus gemotiveerd was als de Eerste Kruistocht.

De kruistochten waren in veel opzichten de culminatie van een aantal ontwikkelingen die in de vroege middeleeuwen plaatsvonden op het gebied van oorlog en religie. Vanaf keizer Constantijns bekering en de daaropvolgende verweving van het christendom met de wereldlijke macht, moest de kerk ook onvermijdelijk een positie bepalen ten opzichte van oorlog. Het doden van andere mensen wordt in de Bijbel immers als een doodzonde gezien, maar ook in de christelijke rijken werd nog steeds oorlog gevoerd. Op een aantal gebieden vonden dan ook ontwikkelingen plaats die oorlog en de christelijke religie met elkaar verenigden. Deze ontwikkelingen waren ten eerste de veranderende christelijke opvatting over het doden van mensen, ten tweede een steeds grotere aandacht voor het religieuze leven van soldaten, ten derde de groeiende rol van geestelijken in de oorlogvoering, en tenslotte een steeds groter belang voor de religieuze legitimatie van de strijd.

Wat betreft de christelijke opvatting over het doden van mensen vond er in de vroege middeleeuwen een complete omslag plaats. Het doden van een mens werd zoals gezegd in de christelijke leer als een zware zonde gezien, wat voor de christelijke soldaten nogal een probleem vormde. Vergeving van de zonden door berouw te tonen en boete te doen was mogelijk, maar dit kon maar één keer in een leven en was daarom geen optie voor een beroepssoldaat. Als antwoord op dit probleem ontstond de mogelijkheid van hernieuwbare boetedoening. Daarnaast werd de zwaarte van de zonde afhankelijk van de situatie waarin gedood werd, waarbij doden in een oorlog aanzienlijk minder erg werd dan in een andere situatie.<sup>2</sup>

De radicale omslag in het denken over doden kwam echter in de decennia voor de Eerste Kruistocht. Paus Alexander II en bisschop Anselmus II van Lucca stelden toen dat het juist zondenvergevend kon werken om tegen vijanden van de kerk te vechten. Doden voor een goede zaak was volgens hen niet langer zondig, maar een vorm van boetedoening. Het is deze opvatting die onder andere tot het bijzondere karakter van de kruistochten leidde: op weg gaan om Jeruzalem te bevrijden uit handen van de moslims leidde tot vergeving van je zonden. Sterker nog, wie stierf tijdens de gevechten werd gezien als martelaar.<sup>3</sup>

De introductie van de hernieuwbare boetedoening had ook te maken met de tweede ontwikkeling, de groeiende aandacht voor het zielenheil van de individuele soldaat. Waar het eerst vooral gezamenlijke rituelen waren die de goddelijke gunst afsmeekten, werd het belangrijk dat soldaten zich zuiver in de strijd begaven, en werden daarom geacht voor de strijd te biechten en boete te doen. Priesters werden in het leger aangesteld om hiervoor te zorgen. Deze aandacht voor het individuele zielenheil van de soldaat werd een standaard praktijk in de legers na de achtste eeuw.<sup>4</sup>

Met deze grotere aandacht voor het persoonlijke zielenheil van soldaten staat ook een grotere rol voor clerici in militaire zaken in verband. Zoals gezegd werden priesters aangesteld die met het leger meetrokken om ervoor te zorgen dat elke soldaat netjes kon biechten. Bovendien is vanaf de elfde eeuw te zien dat de steun van de paus steeds belangrijker werd. Deze beide ontwikkelingen (een grotere rol van geestelijken op het slagveld én van de paus) culmineerden in de Eerste Kruistocht: hier is het de paus die het initiatief lijkt te nemen voor de oorlog (hoewel de precieze woorden van Urbanus tijdens zijn preek in Clermont-Ferrand in 1095 niet bekend zijn) en in ieder geval een officiële pauselijke gezant meestuurd. Op het slagveld speelden geestelijken vervolgens een rol als nooit te voren. Ze liepen zelfs op het slagveld rond in liturgische gewaden.<sup>5</sup>

De laatste ontwikkeling is de steeds grotere nadruk op religieuze legitimatie van de oorlog.

2 David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215* (Woodbridge 2003) 190.

3 Ibid., 192.

4 Ibid., 191.

5 Ibid., 192-193.

Deze werd onder andere steeds belangrijker omdat er niet langer alleen door christelijke legers tegen heidenen werd gevochten, maar ook tegen andere christenen. Er moesten dus manieren worden gezocht om de strijd tussen christenen onderling religieus te rechtvaardigen. Een veel gebruikte oplossing was bijvoorbeeld het voorstellen van een slag als Godsoordeel: de uitkomst van de slag was een teken van God om te tonen welke partij het in zijn ogen goed deed en wie niet. De goddelijke steun raakte zo onlosmakelijk verbonden met de uitkomst van oorlogen.<sup>6</sup>

Hoewel er in de kruistochten niet tegen christenen werd gestreden, werden ook deze opvattingen over de rol van religie in oorlogssituaties meegenomen in de kruistochten: Het lot van de kruisvaarders was hier innig verbonden met de goddelijke steun. Een overwinning kwam doordat God aan de kant van de kruisvaarders stond en gesneuvelden werden gezien als martelaars. Als het leger in moeilijkheden zat, kwam dat doordat God verontwaardigd was over de zondigheid van de soldaten en moest het tij gekeerd worden door vasten en andere religieuze ceremonies als boetedoening. De relik van de Heilige Lans, die door de belegerde kruisvaarders in Antiochië werd gevonden, werd door velen gezien als een teken van hernieuwde goddelijke steun. En tenslotte speelde God in de kruistochten zelfs een actieve rol tijdens de slag in de vorm van witte legers, aangevoerd door heiligen, die volgens de christelijke bronnen op het slagveld werden gezien.<sup>7</sup>

Een oorlog die in zo grote mate religieus gemotiveerd was, waarvoor door een paus opgeroepen was, waarbij het doden van tegenstanders ter vergeving van je zonden werkte, zelf sterven op het slagveld tot martelaarschap leidde en waarin God te allen tijde aanwezig was en zijn goed- of afkeuring liet blijken, voorspelt weinig goeds voor hoe de vijand werd afgeschilderd. Ik zou verwachten dat de islamitische tegenstanders van de kruisvaarders ongenueanceerd zwart worden afgeschilderd in de literatuur over de Eerste Kruistocht, in de trant van: 'de enige goede moslim is een dode moslim'.

Bij het lezen van kruistochtkronieken wordt dit beeld inderdaad grotendeels bevestigd. De islamitische inwoners van Antiochië en Jeruzalem worden op zeer brute wijze afgeslacht na de inname van beide steden. Dit lijkt het beeld te bevestigen van moslims als absoluut verderfelijke tegenstanders van God, die over de kling gejaagd moesten worden. Christopher Tyerman ziet dit optreden als de gewone gang van zaken in de middeleeuwse oorlogvoering.<sup>8</sup> Maar vergelijkbare wreedheden lijken toch nauwelijks in bronnen over oorlogen in de voorafgaande periode terug te komen. Slechts in de laat-Romeinse tijd komen gruweldaden als het op spiesen ronddragen van afgehakte hoofden van de vijand voor.<sup>9</sup> Het ligt dus voor de hand te vermoeden dat zulke wreedheden wel degelijk werden begaan omdat de kruistochten werden voorgesteld als een oorlog om de Heilige Stad terug te veroveren op de vijanden van God.

Aan de andere kant vallen er een aantal dingen op die dit beeld juist ontkrachten. Zo bewondert de auteur van de *Gesta Francorum* bijvoorbeeld de militaire kwaliteiten van de islamitische tegenstanders. Ook kwam het regelmatig voor dat er onderhandelingen werden gehouden met moslims, bijvoorbeeld met de Fatimiden uit Egypte. Daarnaast schrijft Raymond van Aguilers over een christelijke geestelijke die vrijelijk door vijandig gebied kon reizen tijdens het beleg van Antiochië. Deze gebeurtenissen worden in redelijk neutrale termen beschreven alsof ze de normaalste zaak van de wereld zijn. Er lijkt dan ook een verschil te bestaan tussen de ideologische lading van de kruistochten, waarin moslims vijanden van God waren die bestreden moeten worden, en de praktische uitvoering, waarin er ook plaats was voor bewondering voor of vriendschappelijke banden met moslims.

Ik vraag me dan ook af hoe deze discrepantie te verklaren is. Om deze vraag te beantwoorden zal ik kijken naar hoe de islamitische vijand in verslagen van de Eerste Kruistocht wordt

---

6 Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 191.

7 Thomas S. Asbridge, *The First Crusade. A new History. The Roots of Conflict between Christianity and Islam* (Oxford 2004) 233, 239.

8 Christopher Tyerman, *God's War. A New History of the Crusades* (Cambridge 2006) 158-159.

9 Michael McCormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late antiquity. Byzantium and the early medieval West* (Cambridge 1986) 40.

afgeschilderd. Ik zal me hierbij beperken tot twee verslagen: de al genoemde anonieme *Gesta Francorum* en de *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* van Raymond van Aguilers. De keuze voor deze twee werken uit het relatief grote corpus aan verslagen van de Eerste Kruistocht is om twee redenen. Ten eerste waren beide auteurs ooggetuigen van de gehele tocht naar Jeruzalem en zijn ook bij nagenoeg alle belangrijke slagen aanwezig geweest. Ten tweede zijn deze twee ooggetuigenverslagen waarschijnlijk het meest direct na de kruistocht geschreven: de *Gesta Francorum* rond 1100, Raymond van Aguilers voor 1105.<sup>10</sup>

Dit betekent dat deze boeken waarschijnlijk de meest directe weerslag vormen van de ervaringen van deelnemers aan de Eerste Kruistocht, en zodoende ook van de relatie met en het beeld van de moslims in de kruistocht. De gebeurtenissen zijn immers zo direct mogelijk opgeschreven, waarschijnlijk gebaseerd op eigen ervaringen en niet van horen zeggen, nog niet beïnvloed door eerdere werken of literaire conventies over de kruistochten. De twee andere ooggetuigenverslagen, Fulcher van Chartres en Petrus Tudebodus, hebben wat dit betreft nadelen. Petrus Tudebodus ontleende bijvoorbeeld vele elementen aan de *Gesta Francorum*. Zo heeft hij de passage over Kerbogha's moeder bijna letterlijk overgenomen.<sup>11</sup> Fulcher was op het moment van de belegering van Antiochië in Edessa en heeft zijn beschrijving van dit beleg waarschijnlijk gebaseerd op Raymond van Aguilers.<sup>12</sup> Deze gebeurtenis was van een ongekend belang voor zowel de religieuze als militaire ontwikkeling van de kruistocht (de Heilige Lans werd gevonden, meerdere islamitische legers werd verslagen), en dus waarschijnlijk ook voor het beeld van de tegenstander. Voor een goed beeld van hoe moslims werden gezien in de ogen van deelnemers aan de Eerste Kruistocht zijn Raymond van Aguilers en de *Gesta Francorum* dus van fundamenteel belang.

Hierbij moet opgemerkt worden dat, hoewel ik de term 'ooggetuigenverslagen' gebruik, ik hier geen ooggetuigenverslagen in de moderne zin van het woord mee bedoel. Deze werken zijn geen pogingen om objectief te beschrijven wat er volgens de auteur gebeurd is, maar bewuste literaire constructies die enige tijd na de beschreven gebeurtenissen tot stand zijn gekomen. Toch gebruik ik deze term voor deze twee verslagen, omdat ze zich voor zover bekend niet baseren op andere bronnen. Dichter bij wat de kruisvaarders werkelijk over hun vijand dachten kunnen we eenvoudigweg niet komen.

Van verder nut zijn deze verslagen juist omdat ze vanuit een bepaald perspectief geschreven zijn. Beide auteurs vertegenwoordigen namelijk verschillende sociale groepen. Raymond van Aguilers is een geestelijke, de auteur van de *Gesta Francorum* waarschijnlijk een ridder die zelf meevocht. Zodoende geven zij een beeld van de vijanden van de kruisvaarders vanuit verschillende perspectieven.

Het is opvallend dat deze differentiatie tussen verschillende kruistochtkronieken in de literatuur over het beeld van de moslims in de Eerste Kruistocht nauwelijks wordt aangebracht. Svetlana Louchitskaya, die al eerder het beeld van moslims in bronnen over de Eerste Kruistocht onderzocht, lijkt geen onderscheid te maken tussen enerzijds de 'ooggetuigenverslagen' en bronnen die daar duidelijk (soms zelfs in Europa geschreven) bewerkingen van zijn. Ze gebruikt alle kronieken zonder onderscheid, alsof daar een coherent vijandbeeld van moslims uit te destilleren zou zijn.<sup>13</sup> Ik vind dit vreemd, want naar mijn mening kun je niet simpelweg alle kronieken gelijkschakelen zonder naar de context te kijken waarin ze zijn ontstaan. Er moet rekening gehouden worden met de mogelijkheid dat latere bewerkingen van ooggetuigenverslagen het beeld

---

10 Rosalind Hill, 'Introduction', in: *Gesta Francorum*, ix. John Hugh Hill en Laurita L. Hill, 'Introduction', in: Raymond van Aguilers, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers. Documents relatifs a l'histoire des croisades IX*, John Hugh Hill en Laurita L. Hill eds. (Parijs 1969) 11.

11 Vgl. John V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination* (New York 2002) 114-115 en *Gesta Francorum*, 53-56.

12 Natascha Hodgson, 'The Role of Kerbogha's Mother in the *Gesta Francorum* and Selected Chronicles of the First Crusade', in: Susan B. Edgington en Sarah Lambert (eds.), *Gendering the Crusades* (Cardiff 2001) 163-176, 171.

13 Svetlana Louchitskaya, 'L'image des musulmans dans les chroniques des croisades', *Le Moyen Age* 105 (1999) 717-735.

van de moslims aangepast kunnen hebben aan literaire conventies en gangbare opvattingen over moslims in Europa in de twaalfde eeuw. Ik zal dan ook trachten aan een beter begrip van de representatie van moslims bij te dragen door hierin nuancering aan te brengen.

Voordat echter zal worden ingegaan op het vijandbeeld dat uit beide verslagen naar voren komt, zal eerst aandacht worden besteed aan de meer algemene functie van vijandbeelden. Wat zijn de kenmerken van vijandbeelden? Welke sociale rol vervullen vijandbeelden en welke technieken worden voor de creatie hiervan gebruikt? Hierbij zal worden gekeken naar concepten en theorieën uit de sociale psychologie, die de constructie van het beeld van de moslims als vijand in de Eerste Kruistocht mogelijk in een breder conceptueel kader kunnen plaatsen. Hierna komt een grondige analyse van beide boeken aan bod, waarin ik zal trachten het vijandbeeld dat daaruit naar voren komt te reconstrueren.

Tenslotte zal getracht worden deze vijandbeelden te verklaren door, met de sociaalpsychologische concepten uit het eerste deel in het achterhoofd, het beeld van moslims in hun context te plaatsen. Hoe keek men in West-Europa in de eeuwen voor de kruistochten tegen moslims aan en is hier een ontwikkeling in te bespeuren? Zo ja, welke plaats nemen de *Gesta Francorum* en Raymond van Aguilers hierin in? De beide werken zijn immers niet geschreven, net zomin als de kruistochten plaatsvonden, in een historisch vacuüm. De kruistochten kwamen voort uit verschillende politieke, sociale en religieuze ontwikkelingen met een lange voorgeschiedenis in Europa. Zo waren ook de kruisvaarders zelf onvermijdelijk beïnvloed door de ideologie van de kruistochten en ideeën over de wereld, die ze meebrachten vanuit Europa. Deze ideeën zullen onvermijdelijk hun weerslag hebben gevonden in de geschriften die de kruisvaarders achterlieten. Ook eindigt deze ontwikkeling niet bij hen: hun geschriften hebben anderen weer beïnvloed en zo mede de ideeënwereld van hun tijdgenoten bepaald. Mijn doel in deze zal zijn deze verschillende invloeden te ontrafelen en proberen te duiden wat betreft het beeld van moslims in de Eerste Kruistocht. *Incipit historia imaginis Saracenorum.*

## Bepalingen: stereotypen en vijandbeelden

In het schrijven over oorlogvoering in de middeleeuwen is er lange tijd vooral aandacht geweest voor de militair-strategische kanten en de sociale gevolgen van oorlog. Oorlog is echter ook iets dat in de hoofden van mensen gevormd wordt, een plaats krijgt toebedeeld in denkbeelden en in de maatschappij en een bepaalde betekenis krijgt in sociaal perspectief. Zodoende maakt oorlog onlosmakelijk deel uit van de culturele belevingswereld van mensen, ook in de middeleeuwen. De cultuurhistorische studie naar oorlog in de middeleeuwen is echter pas de laatste decennia op gang gekomen. Hans-Henning Kortüm wijt dit aan te enge definities van zowel oorlog als cultuur. Oorlog is te lang uitgegaan van het concept van staten die elkaar de oorlog verklaren, allerlei andere gewapende conflicten daarbuiten houdend. Cultuur is daarnaast te lang gezien als hoge cultuur: de cultuur van elites in plaats van cultuur als gedeelde wereldbeelden en uitingen daarvan in een breder sociaal perspectief.<sup>14</sup>

Een cultuurhistorische studie naar oorlog in de middeleeuwen zou dus een studie naar de achterliggende ideeënwereld die oorlog mede vormgaf moeten zijn. Hierin speelden zodoende religieuze opvattingen, maar ook de manier waarop het beeld van een tegenstander werd bepaald een grote rol. Een oorlog werd immers niet zomaar gevoerd zonder dat degenen die aan die oorlog deelnamen zich een beeld hadden gevormd van tegen wie ze aan het vechten waren en waarom. Een dergelijk beeld komt niet zomaar uit de lucht vallen. Het is een culturele constructie die, al dan niet bewust, is ontstaan binnen een bepaald wereldbeeld waarin de tegenstander een bepaalde plaats inneemt en waar een betekenis aan toegekend wordt die het makkelijker maakt de ander te doden.<sup>15</sup> Bovendien vervullen vijandbeelden ook een sociaal-culturele functie, niet alleen in het definiëren van de tegenstander, maar ook in het definiëren van de eigen groep.<sup>16</sup>

Om deze reden is het nuttig eens te rade gaan bij de sociaal-psychologische opvattingen over de functie van vijandbeelden en de technieken waarmee deze gecreëerd worden. Allereerst moet echter gezegd worden dat het niet mijn bedoeling is om sociaal-psychologische concepten op een directe manier toe te passen op het vijandbeeld dat uit de kruistochtverslagen naar voren komt. Het gevaar voor anachronismen bestaat wanneer twintigste-eeuwse concepten in de mond van personen worden gelegd die eeuwen eerder leefden, simpelweg omdat zij deze concepten nog niet kenden en zich er dus ook niet bewust van waren in hun handelen of denken, laat staan in hun geschriften.<sup>17</sup> Ik ben echter van mening dat hedendaagse inzichten wel degelijk verhelderend kunnen zijn in het analyseren van historische teksten, mits ze niet zozeer worden gebruikt als vaststaande patronen om de tekst te ontleden, maar om ons de teksten vanuit een andere invalshoek te laten bekijken.

Onderzoek naar vijandbeelden in sociaal-psychologisch opzicht is onderdeel van onderzoek naar stereotypen. Stereotypen zijn als het ware 'onschuldige' vereenvoudigingen van de werkelijkheid door het bewustzijn, die de mens in staat stellen om grip te krijgen op en zin te geven aan zijn chaotische omgeving. Het vereenvoudigen van de werkelijkheid begint met het categoriseren van de wereld: dingen in groepen indelen op basis van gedeelde kenmerken. Aan die groepen worden vervolgens bepaalde karakteristieken toegekend die op alle onderdelen van die groep van toepassing worden geacht, ongeacht of dit waar is of niet. Tot zover de grove karakterisering van stereotypen. Volgens Henri Tajfel bestaat er echter een verschil tussen de algemene definitie van stereotypen en stereotypen in *sociaal* opzicht. Sociale stereotypen zijn namelijk over-gesimplificeerde mentale

---

14 Hans-Henning Kortüm, 'Der Krieg im Mittelalter als Gegenstand der Historischen Kulturwissenschaften. Versuch einer Annäherung', in: idem (ed.), *Krieg im Mittelalter* (Berlijn 2001) 13-43, 17-20, 27.

15 Ibid., 28.

16 Ibid., 38.

17 Lynn Hunt, 'Psychology, Psychoanalysis, and Historical Thought', in: Lloyd Kramer en Sarah Maza (eds.), *A companion to Western historical thought* (Malden 2002) 337-356, 338-339.



beelden, waarmee bepaalde eigenschappen worden toegekend aan bepaalde groepen, die *gedeeld worden* door een grote groep mensen. Deze sociaal gedeelde functie van stereotypen is zeer belangrijk voor de ontwikkeling van vijandbeelden. Een sociaal stereotype is immers niet slechts een beeld dat door een individu in het hoofd gecreëerd wordt om de werkelijkheid te begrijpen, maar het komt in interactie met anderen tot stand.<sup>18</sup> Doordat deze stereotypen gedeeld zijn, worden ze sneller vanuit de groep bevestigd en zijn ze dus minder gehecht aan de werkelijke situatie. Hierdoor zijn ze ook moeilijker door observatie van de werkelijkheid te veranderen.<sup>19</sup>

Sociale stereotypen zijn simplificaties van de werkelijkheid, maar in principe neutraal en rationeel. Tajfel onderscheidt grofweg drie situaties waarin er vanuit een groep behoefte ontstaat aan de creatie van deze sociale stereotypen. Dit is ten eerste vanuit een behoefte om complexe en verwarrende sociale gebeurtenissen die op grote schaal plaatsvinden te begrijpen. Ten tweede in situaties die vragen om rechtvaardiging van acties tegen buitenstaanders. Ten derde in tijden waarin men het gevoel heeft dat de differentiatie tussen de eigen groep en de anderen onzeker is of wegvalt.<sup>20</sup> Vaak gaan sociale stereotypen hierbij vergezeld door vooroordelen, waarbij aan de eigenschappen van bepaalde groepen een (vaak negatief) waardeoordeel wordt gehecht dat niet meer op de werkelijkheid is gebaseerd. Dit oordeel is zeer moeilijk te doorbreken door mensen die bij de 'in-group' behoren, omdat het voor een groot deel ook de identiteit en samenhang van de eigen groep definieert. Door de andere groep negatieve kenmerken toe te dichten, komt de eigen groep in een beter daglicht te staan. Vooroordelen zeggen niet wat de eigen groep is, maar wel wat het níet is. Hierdoor wordt een saamhorigheid en een homogeniteit gecreëerd die niet reëel is, maar wel als zodanig gevoeld en beredeneerd wordt.<sup>21</sup> Opvallend hierbij is ook dat, hoe meer overtuiging achter deze vooroordelen zit, hoe eerder randgevallen (individuen die zowel karakteristieken van 'ons' als van de 'ander' hebben) worden buitengesloten. Op deze manier zorgen vooroordelen ervoor dat het eigen waardesysteem van een groep wordt beschermd.<sup>22</sup>

In conflictsituaties krijgen deze vooroordelen over de tegenstander vervolgens een zeer agressief karakter. Vooroordelen worden als het ware gebundeld tot een vijandbeeld, waarin de nuanceringen die nog in stereotypen en vooroordelen kunnen worden aangebracht verdwijnen en er een permanente scheiding tussen 'zij' en 'wij' ontstaat, met een grote nadruk op de noodzaak tot handelen over te gaan. Dit vijandbeeld kent volgens Günther Wagenlehner zeven karakteristieken:<sup>23</sup>

1. Over het algemeen wordt alles wat van de vijand komt gewantrouwd.
2. De vijand krijgt de schuld van alle onaangename omstandigheden.
3. Er wordt vanuit gegaan dat de vijand alles zal doen om de eigen groep te schaden.
4. De vijand wordt geïdentificeerd met het kwaad en gezien als een vernietigende bedreiging voor de eigen groep.
5. Er wordt aangenomen dat alles wat de eigen groep goed zal doen, de tegenstander zal schaden.
6. De-individualisering van de vijand. Er wordt geen rekening meer gehouden met individuele tegenstanders. Mensen die bij de tegenstander horen worden niet meer als individu gezien, maar slechts als onderdeel van een collectief. Aan de andere kant slaat dit ook terug op de eigen groep, waardoor wordt gedacht dat alles wat individuele leden ondernemen voor- of nadelig zal zijn voor de eigen groep.<sup>24</sup>
7. De vijand wordt empathie geweigerd. Dit leidt ertoe dat ethische criteria die worden gehanteerd in het omgaan met anderen onder normale omstandigheden niet meer van

---

18 Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories, Studies in social psychology* (Cambridge 1981) 143.

19 Ibid., 152.

20 Ibid., 156.

21 Ingrid Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik. Das Aufeinandertreffen von Christen und Muslimen* (Bern 2009) 15.

22 Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, 154.

23 Günther Wagenlehner, *Feindbild. Geschichte – Dokumentation – Problematik* (Frankfurt am Main 1989) 7, geparafraseerd in: Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik*, 17.

24 Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik*, 17-18.

toepassing worden geacht op de vijand.

Vijandbeelden staan zodoende mijlenver af van de categorisering die alle mensen aanbrengen in hun ervaring van de werkelijkheid om in het dagelijks leven om te kunnen gaan met een complexe en chaotische wereld. Het zijn in feite zeer negatief geladen sociale stereotypen van een andere groep die bovendien een agressief en op handelen gericht karakter bezitten. Ze dienen ter versteviging van de eigen identiteit door contrastwerking. Alles wat verkeerdt is aan de tegenstander zet de eigen groep in een beter daglicht. De karakteristieken die aan de vijand worden toegedicht, houden bovendien nauwelijks meer verband met de werkelijkheid. De toegeschreven eigenschappen en negatieve waardering van de tegenstander zijn niet op eigen ervaring gebaseerd, maar worden aangereikt en bevestigd door de eigen sociale groep. Bovendien zijn deze beelden hierdoor statisch van karakter en moeilijk te doorbreken door ervaringen die het vijandbeeld tegenspreken. Dit leidt uiteindelijk tot een de-humanisering van de tegenstander, waardoor het makkelijker, en zelfs gerechtvaardigd wordt, geweld te gebruiken tegen de vijand en deze te doden.

Wagenlehner noemt overigens ook nog een ander beeld van andere groepen, dat op een heel andere manier wordt gecreëerd. Dit is het *Fremdbild*, het beeld van de vreemde. In tegenstelling tot het vijandbeeld is dit een vorm van stereotype dat een individueel karakter heeft en nauwer aansluit op de werkelijke situatie. Het is het beeld dat automatisch ontstaat door de eigen ervaring met leden van de andere groep. Dit beeld ontstaat los van het vijandbeeld over de ander, en kan daardoor de sociale stereotypen, vooroordelen en vijandbeelden die over de ander aanwezig zijn – op individueel niveau – enigszins bijstellen.<sup>25</sup>

Het is de vraag of er in de ooggetuigenverslagen van de Eerste Kruistocht ook sporen van individuele *Fremdbilder* te vinden zijn. Als er überhaupt kronieken van de kruistocht zijn die een individuele kijk van een auteur op de gang van zaken geven, dan zijn het de *Gesta Francorum* en het werk van Raymond van Aguilers. De overige kronieken zijn immers te lang naderhand geschreven of zijn duidelijk bewerkingen van andere geschriften. Vooral de werken die in Europa geschreven zijn zullen waarschijnlijk het Europese vijandbeeld van de moslims reflecteren zonder dat dit mogelijk is bijgesteld door ervaringen met moslims. Dit wil echter niet zeggen dat ik verwacht dat de twee geselecteerde werken een getrouw beeld geven van de individuele opvattingen van de auteurs over moslims. Zoals de sociale psychologie ons namelijk laat zien, zijn vijandbeelden vooral een sociale constructie, en zijn de kruistochten ook met een gecreëerd vijandbeeld aangevangen. De beide auteurs zullen dus wel degelijk het gangbare vijandbeeld representeren. Voordat ik zal nagaan hoe het vijandbeeld van de beide auteurs gecreëerd is, is het echter goed om eerst te weten hoe dat vijandbeeld bij beiden er precies uitziet.

---

25 Hartl, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik*, 19.

## ***Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum***

Over de auteur van de *Gesta Francorum* is niets bekend dan wat hij over zichzelf schrijft, en dat is niet veel. Zijn naam noemt hij bijvoorbeeld niet. Toch zijn er wel een aantal aannames te doen over zijn identiteit uit de manier waarop hij zijn verhaal vertelt en de nadruk die hij op bepaalde zaken legt. Zo is zijn herkomst vrij duidelijk: hij trekt mee met het Zuid-Italiaanse Normandische leger van Bohemond van Taranto (wiens tocht hij in detail beschrijft en die nogal eens verheerlijkt wordt) en is waarschijnlijk ook zelf afkomstig uit Italië, en wel uit Puglia, dat hij opvallend genoeg beschrijft als een van de gebieden die Kerbogha van plan is te veroveren. Op het moment dat Bohemond zichzelf echter politiek manoeuvreert tot heerser van Antiochië en van plan lijkt daar te blijven, sluit de auteur zich aan bij het leger van Raymond van Toulouse, die zich aan het hoofd stelt van hen die doorgaan om Jeruzalem te veroveren.<sup>26</sup> Dat hij zijn heer Bohemond daarbij in de steek laat, toont aan dat hij waarschijnlijk echt gedreven werd door het ideaal waarmee de kruistocht was begonnen: de herovering van Jeruzalem op de moslims.

Wat betreft de rol die hij in het leger vervulde, valt op dat hij in tegenstelling tot bijvoorbeeld Fulcher van Chartres en Raymond van Aguilers een leek was met een aardige kennis van de Bijbel. Hij citeert zo nu en dan de Bijbel, maar vaak net niet correct, en zijn Latijn is vrij eenvoudig, anders dan de verhevener stijl van goed opgeleide clerici. Bovendien besteedt hij veel minder aandacht aan religieuze zaken dan Fulcher en Raymond. De auteur was waarschijnlijk een ridder, althans bij aanvang, want het zou kunnen dat hij zijn paard was verloren in Antiochië. De tekst is hier echter niet helemaal duidelijk over.<sup>27</sup>

Van de *Gesta Francorum* is niet precies bekend wanneer het geschreven is, maar aangenomen wordt dat het het eerste verslag is dat over de kruistocht werd geschreven, waarschijnlijk niet lang na de slag bij Ashkelon (1099). De reden om dit aan te nemen is dat er in 1101 door abt Ekkehard van Aura een 'klein boekje' werd gezien waarin de Eerste Kruistocht beschreven stond. Latere auteurs als Robert van Reims schreven in het eerste decennium van de twaalfde eeuw dat hun eigen verslagen herschrijvingen waren van een klein boekje, dat in een ruwe stijl geschreven was. Waarschijnlijk wordt hier de *Gesta Francorum* mee bedoeld, vanwege de stijl en de anonimiteit van de schrijver (Raymond van Aguilers, een ander vroeg verslag, valt af: zijn Latijn is hoogdravender en zijn verslag is bovendien niet anoniem). Ook valt het op dat vele latere kruistochtkronieken passages bevatten die ook in de *Gesta Francorum* zijn terug te vinden, zoals het verhaal van Kerbogha's moeder.<sup>28</sup> De *Gesta Francorum* kan dus beschouwd worden als de bron voor vele andere verslagen, hoewel hier onder wetenschappers geen volledige consensus over bestaat.<sup>29</sup>

Een eerste ingang voor het verkennen van het beeld van de moslims dat de *Gesta Francorum* creëert, is eens te kijken welke termen de auteur gebruikt om zijn tegenstanders te beschrijven. Opvallend is, naast het regelmatige gebruik van de neutrale omschrijving 'onze vijanden' (*inimici nostri*, 13 maal) dat dit overwegend in etnische termen gebeurt: 'Turken' (*Turci*) zonder verdere toevoeging wordt zeker 114 keer genoemd. Hij maakt daarnaast een duidelijk onderscheid tussen Turken, Arabieren (*Arabes*) en andere volkeren. Rosalind Hill, die het werk uitgegeven en vertaald heeft, presenteert dit als teken dat de auteur verschillende volkeren door elkaar haalt,<sup>30</sup> maar het lijkt mij eerder getuigen van het feit dat de auteur heel goed op de hoogte was van de etnische verschillen binnen de islamitische wereld. De aanduiding *Saraceni* (37 maal) komt na 'Turken' het meest voor. De herkomst van de term is onduidelijk en zorgde dan ook voor enige verwarring onder

---

26 Hill, 'Introduction', *Gesta Francorum*, xi-xii.

27 Ibid., xiii-xiv.

28 Ibid., ix-x.

29 Hodgson, 'The Role of Kerbogha's Mother', 172.

30 Hill, 'Introduction', *Gesta Francorum*, xiv.

middeleeuwse schrijvers. Volgens Isidorus van Sevilla worden met Saracenen in feite de Agarenen aangeduid, afstammelingen van Hagar, de dienares van Abraham. De moslims zouden namelijk (ook volgens hun eigen traditie) van haar zoon Ismaël afstammen.<sup>31</sup> De term Saracenen werd in middeleeuws Europa zodoende gebruikt als een min of meer neutrale benaming voor moslims in het algemeen, zo ook in de *Gesta Francorum*.

Een negatieve aanduiding komt iets minder voor, maar wel voornamelijk in religieuze termen. Meestal worden de tegenstanders afgeschilderd als heidenen (*pagani*, 30 maal, *gentiles*, tweemaal) of ongelovigen (*increduli*, tweemaal), waarbij opvalt dat het gebruik van deze term sterk toeneemt gedurende het verhaal ten koste van etnische omschrijvingen, vooral na het beleg van Antiochië. Een nog sterkere religieuze afkeer van moslims wordt duidelijk door het gebruik van de term 'vijanden van God' (*inimici dei* of dergelijke omschrijvingen, 8 maal). Vermeldenswaard is in dit opzicht ook het eenmaal genoemde *illa excommunicata generatione*, wat door Hill vertaald wordt als 'this accursed folk'.<sup>32</sup> Dit is een plausibele vertaling, maar verhult het opvallende gebruik van de kerkelijke term *excommunicata*, die lijkt te suggereren dat de moslims ook als geëxcommuniceerde ketteren konden worden gezien.

Het is duidelijk dat de auteur een niet al te goed beeld heeft van de religie van de tegenstander. Hij is daar ook nauwelijks in geïnteresseerd, zo lijkt het, want religieuze gebruiken aan de kant van de tegenstander worden nauwelijks genoemd. Ook islamitische termen komen nergens voor. Moslims zijn Saracenen, een moskee is een 'duivels huis' (*domo diabolica*) of een *machumeria* (afgeleid van *Machumet* / Mohammed), de Koran is 'hun wet' of 'geschrift' (*sua pagina, sua lege*), de strijdkreet van de Turken (volgens Radulf van Caen *Allachibar*,<sup>33</sup> oftewel Allah akbar) is een 'duivels geluid' (*diabolicum sonum*).<sup>34</sup> Zoals de termen voor moskee en de strijdkreet al aangeven, wordt de tegenstander door de auteur vaak geassocieerd met de duivel. Dode tegenstanders komen dan ook vanzelfsprekend in de hel terecht. Als de kruisvaarders een Turkse uitval uit Antiochië verslaan, wordt het lot van de soldaten beschreven die niet snel genoeg terug de stad in konden vluchten: zij 'leden de eeuwige vernietiging met de duivel en zijn engelen'.<sup>35</sup>

Over religieuze gebruiken zegt de auteur weinig, behalve dat de islamieten meerdere goden aanbidden en Mohammed als de belangrijkste daarvan zien. In de klaagrede van al-Afdal, de Egyptische vizier en aanvoerder van de islamitische troepen bij Ashkelon, zweert deze 'bij Mohammed en de macht van alle goden'.<sup>36</sup> Het toont dat de auteur, hoewel hij uit Zuid-Italië kwam en dus wel enige ervaring met moslims gehad zou kunnen hebben, geen flauw benul had van de inhoudelijke kanten van de islamitische religie, die strikt monotheïstisch is en Mohammed slechts als profeet beschouwt. Dit geldt ook voor de vraag of de auteur de moslims als ketteren (mensen die willens en wetens voor een verkeerde versie van het christendom kiezen) of heidenen (die een totaal andere religie aanhangen) ziet. Nergens noemt hij het expliciet, maar er zijn aanwijzingen voor beide visies. Het genoemde vermeende polytheïsme lijkt op een heidense opvatting te wijzen, evenals de term *pagani*. De moslims worden echter ook in verband gebracht met ketterse stromingen, bijvoorbeeld wanneer de auteur de ketterse Paulicianen (in Anatolië) aan de kant van de moslims schaarst.<sup>37</sup> Voor de auteur van de *Gesta Francorum* volstaat het blijkbaar dat de tegenstanders een verkeerd geloof hebben omdat ze niet christelijk zijn, maar op welke manier dit precies verkeerd is, lijkt hem betrekkelijk weinig te kunnen schelen.

Tenslotte komt af en toe een term voorbij die de wreedheid van de tegenstanders in niet-religieuze termen benadrukt. Vier maal wordt 'barbaren' (*barbari*) gebruikt en daarnaast af en toe

31 Tolan, *Saracens*, 287.

32 *Gesta Francorum*, 19.

33 Radulf van Caen, 'Gesta Tancredi in expeditione Jerosolymitana', in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* CLV (Parijs 1854) 489-590, 521.

34 *Gesta Francorum*, 18, 39, 42, 52, 55, 75, 82.

35 *Ibid.*, 41. [...] *recepterunt sempiternum interitum cum diabolo et angelis suis*.

36 *Ibid.*, 96. *Iuro per Machumet et per omnia deorum numina*.

37 *Ibid.*, 20,

een pejoratief bijvoeglijk naamwoord bij 'Turken', zoals 'zeer boosaardig' (*iniquissimi*) of 'verdorven' (*pessimi*). En bij terugkomst van de onderhandelaars die naar Kerbogha werden gestuurd, heeft hij het over het 'zeer wrede volk' (*gens crudelissima*).<sup>38</sup> Het is dus opvallend dat de tegenstanders wel duidelijk in religieuze zin worden afgewezen, maar dat er nauwelijks gewag wordt gemaakt van hun wreedheid, iets wat toch te verwachten is bij een vijandbeeld. Toch is dit wel in lijn met andere opmerkingen die uit de *Gesta Francorum* naar voren komen over (voornamelijk) de Turken.

De auteur heeft namelijk wel respect voor de militaire kwaliteiten van de tegenstanders, ook al hebben ze het verkeerde geloof. Nadat de kruisvaarders de slag bij Dorylaeum in Anatolië hadden gewonnen, last hij de volgende passage in:

“Wie, zowel ervaren of geleerd, zal ooit de ervaring, het ridderschap en de onverschrokkenheid van de Turken durven te beschrijven, die meenden dat ze het volk der Franken angst konden aanjagen door de dreiging van hun pijlen, zoals ze de Arabieren, Saracenen en Armeniërs, de Syriërs en de Grieken angst hadden aangejaagd? Maar, als het God behaagt, zij zullen nooit zoveel waard zijn als wij. Maar toch zeggen ze dat ze van het geslacht van de Franken zijn, en dat geen man voorbestemd is een natuurlijk ridder te zijn behalve de Franken en zichzelf. Ik meen dat dit een waarheid is die niemand zal durven te ontkennen. Zeker als zij altijd standvastig zouden zijn geweest in het geloof in Christus en het Heilige Christendom, en één God in Drievuldigheid zouden willen erkennen, en oprecht en overtuigd zouden geloven dat de zoon van God is geboren uit een maagdelijke moeder, heeft geleden, is opgestaan uit de dood en naar de hemel is opgestegen voor het oog van zijn discipelen, en volmaakt de vertroosting van de Heilige Geest heeft gezonden; en dat hij heerst in de hemel en op aarde, zou niemand vaardiger of krachtiger of zo vindingrijke soldaten in de strijd kunnen vinden.”<sup>39</sup>

Behalve een schaamteloos ophemelen van het eigen leger is dit vooral een loftuiting aan het adres van de tegenstander, die gewaardeerd wordt om zijn militaire capaciteiten. De auteur van de *Gesta Francorum* verklaart de christelijke overmacht dan ook door de gunst van God. Hadden de moslims geen verkeerd geloof gehad, dan was de uitkomst van de slag veel ongewisser geweest.

Elders lijkt hij eveneens veel respect te hebben voor de Turkse militairen. Ook het gesprek van Kerbogha met zijn moeder is niet van dergelijke loftuitingen gespeend. Kerbogha's moeder vertelt haar zoon dat niemand zijn vaardigheid en militaire macht kan evenaren, en dat hij ongetwijfeld zou winnen, ware het niet dat de christenen God aan hun zijde hebben.<sup>40</sup> En wie respectvol geacht wordt, wordt ook met respect behandeld. Als de overwinning is behaald in Antiochië, en de commandant van de citadel zich overgeeft, wordt beschreven hoe degenen die christenen willen worden, gedoopt worden, en zij die dat niet willen mogen zonder slag of stoot vertrekken, ze hebben zich immers overgegeven.<sup>41</sup> Hierbij moet worden opgemerkt dat deze behandeling alleen voor Turkse *soldaten* geldt: de bevolking van Antiochië en Jeruzalem wordt genadeloos afgeslacht.

Het is bovendien opvallend dat de auteur van de *Gesta Francorum* deze bewondering

---

38 *Gesta Francorum*, 22, 67.

39 *Ibid.*, 21. *Quis unquam tam sapiens aut doctus audebit describere prudentiam militiamque et fortitudinem Turcorum? Qui putabant terrere gentem Francorum minis suarum sagittarum, sicut terruerunt Arabes, Saracenos, et Hermenios, Surianos et Grecos. Sed si Deo placet nunquam tantum ualebunt, quantum nostri. Verumtamen dicunt se esse de Francorum generatione, et quia nullus homo naturaliter debet esse miles nisi Franci et illi. Veritatem dicam quam nem audebit prohibere. Certe si in fide Christi et Christianitate sancta semper firmi fuissent, et unum Deum in trinitate confiteri uoluissent Deique filium natum de virgine matre, passum, et resurrexisse a mortuis et in caelum ascendisse suis cernentibus discipulis, consolationemque Sancti Spiritus perfecte misisse; et eum in caelo et in terra regnantem recta mente et fide credidissent, ipsis potentiores uel fortiores uel bellorum ingeniosissimos nullus inuenire potuisset.*

40 *Ibid.*, 53.

41 *Ibid.*, 71.

reserveert voor de Turkse tegenstanders. Bij confrontaties met de Egyptische Fatimidische legers in Jeruzalem of Ashkelon worden de loftuigen achterwege gelaten en wordt de tegenstander vooral beschreven als slecht georganiseerd en laf. Ze zijn verlamd van angst en werpen zich in paniek op de grond of vluchten bomen in.<sup>42</sup> Hill verklaart dit aan de hand van de militaire tactiek van de Turkse Seltsjoeken en de Arabische Fatimiden. Als ridder zag de auteur van de *Gesta Francorum* de Turkse ruiters waarschijnlijk als waardiger tegenstanders dan de Fatimiden, die vooral gebruik maakten van voetsoldaten.<sup>43</sup> Opvallend is inderdaad dat de auteur van de *Gesta Francorum* vaker de Turken beschrijft in Europese termen, een teken dat hij de tegenstander op zijn minst op het slagveld als gelijkwaardig aan de kruisvaarders ziet. Als Kerbogha bijvoorbeeld Antiochië komt ontzetten, voert hij een gesprek met Shems-ad-Daula (*Sensadolus*), die de citadel in handen heeft. Kerbogha eist dat Shems-ad-Daula de citadel aan hem overgeeft, waarop de laatste voorstelt om er een leengoed van te maken, dat hij in leen van Kerbogha zal ontvangen als de christenen verslagen zijn.<sup>44</sup> Het is onwaarschijnlijk dat dergelijke feodale termen correct de contemporaine islamitische praktijk weerspiegelen. Veeleer is het een projectie vanuit het wereldbeeld van de auteur. Deze neiging heeft hij vaker, niet alleen op militair vlak: de kalief wordt omschreven als 'hun paus' (*illorum apostolico*).<sup>45</sup>

De christelijke overwinning op de islamitische vijand, vooral waar het Seltsjoeken betreft, wordt dus door de auteur van de *Gesta Francorum* voornamelijk toegeschreven aan de hulp van God, niet door militaire excellentie van de kruisvaarders. De enige negatieve eigenschap die de auteur de tegenstanders op tactisch vlak lijkt toe te schrijven, is dat ze vaak slecht geïnformeerd en overmoedig zijn. Vooral in het gesprek van Kerbogha met zijn moeder komt dit motief duidelijk terug. Kerbogha's moeder prijst eerst zijn kwaliteiten als legerleider die onverslagen is en waar iedereen bang voor is, maar waarschuwt hem om niet tegen de christenen te vechten. Kerbogha zegt hierop echter dat hij nergens bang voor is, want hij heeft immers "meer emirs in [zijn] gevolg dan er christenen zijn, zowel groot als klein."<sup>46</sup> Zijn moeder draagt allerlei argumenten aan, zowel teksten uit de Bijbel en de Koran als voortekens in de sterren, maar Kerbogha lijkt niet overtuigd, want hij vraagt: "Zijn Bohemond en Tancred dan niet de goden van de Franken, en verlossen zij ze niet van hun vijanden? En eten zij dan niet in één enkele maaltijd tweeduizend koeien en vierduizend varkens?"<sup>47</sup> Zijn moeder antwoordt dat dit niet het geval is, maar dat Bohemond en Tancred wel door God zijn bevoordeeld in moed en kracht. Deze passage laat zien dat Kerbogha volgens de auteur dus geen flauw idee heeft van de macht van de kruisvaarders, het feit dat God aan hun kant staat bagatelliseert, en er vanuit gaat de slag makkelijk te winnen.

Ook elders komt dit terug. Even eerder, bij aankomst in Antiochië, wordt Kerbogha begroet door een aantal Turken die de Franken belachelijk maken door hem een roestig zwaard, en een boog en speer van slechte kwaliteit te brengen en te vertellen dat de kruisvaarders daarmee vechten. Kerbogha moet daarom lachen, en stuurt de wapens naar de kalief en de sultan, met de mededeling dat zij zich alvast kunnen overgeven aan vreetpartijen, frivoliteit en wellust. Als dit de wapens zijn waarmee de christenen vechten, dan zijn ze volgens Kerbogha immers al zo goed als verslagen.<sup>48</sup> Kerbogha is dus slecht geïnformeerd en gaat er bij voorbaat al vanuit dat hij zal winnen, maar dit lijkt niet slechts een tactische misvatting te zijn. Door de nadruk op zonden als vraatzucht en wellust bij de moslims lijkt de auteur van de *Gesta Francorum* de overmoed van de moslims ook in religieuze zin te zien. Dit wordt nergens echt expliciet gemaakt, maar de parallel met zondig gedrag

---

42 *Gesta Francorum*, 96.

43 Rosalind Hill, 'The Christian view of the Muslims at the time of the First Crusade', in: Peter Malcolm Holt (ed.), *The Eastern Mediterranean lands in the period of the Crusades* (Warminster 1977) 1-8, 2.

44 *Gesta Francorum*, 50.

45 *Ibid.*, 49.

46 *Ibid.*, 53. *Enimvero mecum habeo plures ammiralios, quam Christiani sint sive maiores sive minores.*

47 *Ibid.*, 55-56. *Non sunt igitur Boamundus et Tancredus Francorum dii, et non eos liberant de inimicis suis? Et quod ipsi manducant in uno quoque prandio duo milia uaccas et quatuor milia porcos?*

48 *Ibid.*, 52.

aan christelijke kant is opvallend. In een visioen van een priester in Antiochië wordt de ellende van de kruisvaarders bijvoorbeeld geweten aan de zonden van de christenen, die hun lusten botvieren, zowel met andere christenen als met “verdorven heidense vrouwen”.<sup>49</sup> Veelvuldig komt het dan ook voor dat in moeilijke perioden gevast wordt om de goddelijke gunst af te smeken.

De houding van de auteur van de *Gesta Francorum* ten opzichte van moslims is dus nogal ambivalent. Aan de ene kant bestaat er bij hem waardering voor de militaire kwaliteiten van de Turken, die vooral toe te schrijven lijkt te zijn aan dat hij ze ziet als ridders, en dus als gelijkwaardige tegenstanders. De moslims zijn echter in religieus opzicht wel degelijk verdorven en dit straalt af op hun gedrag, dat zeer zondig is. Voor wat hun geloof precies inhoudt heeft de auteur van de *Gesta Francorum* weinig belangstelling, maar hij lijkt ze vooral als polytheïstische heidenen te zien, op een enkele suggestie van ketterij na. Deze ambivalentie komt tot uiting in het gedrag van de kruisvaarders ten opzichte van moslims. Aan de ene kant worden de Fatimidische gezanten in het christelijke kamp in een bijzin beschreven alsof het de normaalste zaak van de wereld was dat er moslims in het kamp verbleven, en kunnen er gewoon vredesverdragen gesloten worden met islamitische heersers van steden. Aan de andere kant wordt van sommige islamitische heersers geëist dat ze zich bekeren voordat er een vredesverdrag gesloten kan worden.<sup>50</sup> Zo ook worden islamitische soldaten met respect behandeld als bij de overgave van de citadel, maar wordt er geen probleem gemaakt van wreedheden als het opgraven van begraven lijken voor een moskee bij Antiochië of het opensnijden van dode soldaten om er munten in te vinden (!) en het vlees te eten, zoals gebeurt bij een hongersnood in Marra.<sup>51</sup> De auteur verheerlijkt deze gruweldaden echter ook niet, hij beschrijft ze redelijk neutraal. Dat dit bij Raymond van Aguilers anders is zullen we nu zien.

---

49 *Gesta Francorum*, 58.

50 *Ibid.*, 37, 83-86.

51 *Ibid.*, 80.

## Raymond van Aguilers' *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*

In tegenstelling tot de auteur van de *Gesta Francorum* blijft Raymond van Aguilers niet anoniem in zijn boek. Zelf zegt hij dat hij kapelaan was van graaf Raymond van Toulouse, een van de belangrijkste leiders van de kruistocht. Zodoende vocht hij niet mee in de strijd, maar was hij verantwoordelijk voor geestelijke zaken in het leger van Raymond.<sup>52</sup> Als geestelijke die beter was opgeleid dan de leek die de *Gesta Francorum* schreef, is Raymonds taalgebruik veel gestileerder dan dat van de anonieme auteur. Zijn verhaal bevat bovendien veel meer theologische verwijzingen en Bijbelse citaten.<sup>53</sup> Dat Raymond een geestelijke is, blijkt verder uit de enorme aandacht die hij heeft voor visioenen. Vooral aan de visioenen van Peter Bartholomeus, die de Heilige Lans wist te vinden in Antiochië en daarna andere visioenen had over het verdere verloop van de kruistocht, besteedt Raymond veel aandacht. Ter vergelijking: de *Gesta Francorum* noemt alleen het vinden van de Heilige Lans en rept verder niet over Peter Bartholomeus, ook niet over de vuurproef die hij uiteindelijk moet doorstaan om de echtheid van zijn visioenen aan te tonen.

De nadruk die Raymond van Aguilers legt op de religieuze aspecten aan de christelijke kant van de kruistocht gaat ten koste van aandacht voor de vijand. Raymond lijkt de tegenstander vooral te beschouwen als een achtergrondfenomeen, iets wat constant aanwezig is, maar eigenlijk niet echt ter zake doet. Wat voor Raymond vooral telt zijn de christelijke religieuze rituelen, wat op zich ook niet zo gek is voor een christelijk geestelijke die niet direct met de moslims hoeft te strijden.<sup>54</sup>

Deze vrij eenzijdige benadering van de kruistocht komt ook tot uiting in de termen die Raymond gebruikt om de tegenstander te beschrijven. Het valt op dat, hoewel zijn taalgebruik over het algemeen eloquentier is dan dat van de *Gesta Francorum*, hij een veel minder breed spectrum aan woorden heeft dan de *Gesta Francorum* om de tegenstander mee aan te duiden. Raymond gebruikt net als de *Gesta Francorum* voornamelijk een etnische, min of meer religieus neutrale, terminologie: overwegend Turken en Saracenen (*Turci*, 101 maal, *Sarraceni*, 58 maal). Hierbij lijkt Raymond de Saracenen niet zozeer te zien als een synoniem voor 'moslims', maar als een specifiek volk, waarschijnlijk de Arabieren. Soms schrijft hij bijvoorbeeld 'Turken en Saracenen', en de Turken verdwijnen vrijwel buiten beeld na Antiochië om plaats te maken voor Saracenen. De term 'Arabieren' komt overigens nauwelijks voor, eigenlijk alleen als een groep schaapherders wordt beschreven op weg naar Ashkelon. Raymond gebruikt daarnaast bijna net zo vaak simpelweg 'vijanden' (*hostes*, 75 maal, *inimici*, 14 maal). De term 'heidenen' (*pagani*) wordt weinig gebruikt (twaalf maal), en 'ongelovigen' (*infideles*, *increduli*) slechts enkele keren.<sup>55</sup> Hiermee houdt Raymonds vocabulaire wel zo'n beetje op. Pejoratieve bijvoeglijk naamwoorden worden voor de tegenstanders niet gebruikt.

Dat gebruikte termen niet alles zeggen over Raymonds visie op moslims, blijkt wel uit verdere beschouwing van de tekst. Hoewel hij de grootste gedeelten van zijn tekst wijdt aan het religieuze gedrag van de kruisvaarders, zijn er namelijk toch een aantal passages die een duidelijk beeld geven van hoe hij de moslims ziet. Als deze geanalyseerd worden, valt op dat zijn beeld van moslims veel rechtlijner en eenduidiger is (dat wil zeggen: negatiever) dan dat van de *Gesta Francorum*. Dit is al gelijk te zien aan het ontbreken van de bewondering voor de militaire kwaliteiten van de tegenstander. Op zich is het te verwachten dat Raymond hier niets over zegt, aangezien hij geen soldaat is. Hij vindt het echter het wel nodig om de militaire onkunde van de tegenstander te benadrukken. Zo noemt hij de Turken bijvoorbeeld "niet vaardig in het gebruik van

---

52 Hill en Hill, 'Introduction', in: Raymond van Aguilers, *Liber*, 10.

53 Ibid., 12.

54 Ibid., 12.

55 Raymond van Aguilers, *Liber*.



lansen en zwaarden in de oorlog”.<sup>56</sup> Ook zijn ze ronduit laf: ze vallen bijvoorbeeld alleen de achterkant van de legerkaravaan aan op weg naar Jeruzalem, zonder de kruisvaarders op het slagveld tegemoet te treden.<sup>57</sup>

Er is op militair vlak wel een punt waarop Raymonds visie op moslims overeenkomt met de *Gesta Francorum*, en dat is dat de tegenstander slecht geïnformeerd en overmoedig is. Raymond lijkt bijvoorbeeld te suggereren dat Nicaea ingenomen kan worden omdat de Turken die de stad verdedigen overmoedig zijn geworden. Zij hadden immers eerder het leger van Peter de Heremiet, dat voortijdig door de Byzantijnse keizer de Bosporus was overgezet, gemakkelijk verslagen en dachten dat dit bij de overige kruisvaarders ook wel zou lukken. “De Turken, die om deze reden overmoedig en arrogant waren geworden, zonden de aldaar buitgemaakte wapens en gevangenen naar hun eigen en Saraceense edelen in verre plaatsen, en schreven aan de bevolking en aan ver weg gelegen steden dat de Franken niets waard waren in de oorlog.”<sup>58</sup> En tijdens de uitval van de christenen uit Antiochië (door Raymond beschreven als een kerkelijke processie), zit Kerbogha in zijn tent rustig een potje schaak te spelen. Hij lijkt overrompeld door de plotselinge aanval van de kruisvaarders en vraagt zijn adviseur Mirdalin dan ook: “Wat is dit? Heb je me niet gezegd dat er weinig Franken waren, en dat ze nooit tegen me zouden vechten?”<sup>59</sup> Ten slotte gaan ook de Fatimiden in Ashkelon er ten onrechte van uit dat ze zullen winnen, omdat ze gehoord hebben van deserties in Jeruzalem, de weinige troepen van de kruisvaarders en de verzwakte staat van paarden en soldaten.<sup>60</sup>

Raymond van Aguilers voegt echter nog een kenmerk toe aan de aard van moslims in militair opzicht: ze zijn onbetrouwbaar. Er zijn althans twee opvallende passages die dit duidelijk maken. De eerste is de 'postduifaffaire' op de tocht naar Caesarea. De kruisvaarders zijn even daarvoor Akko gepasseerd, alwaar de plaatselijke leider zich heeft overgegeven. Op weg naar Caesarea laat een havik echter een dodelijk gewonde duif in het kamp vallen. De duif blijkt een briefje bij zich te hebben van de 'koning' van Akko aan de 'hertog' van Caesarea, waarop staat dat er een 'generatie van honden' (*generatio canina*) door zijn land is getrokken en hij adviseert de hertog van Caesarea om de kruisvaarders zoveel mogelijk te doden.<sup>61</sup> Een heerser waarmee net een verdrag is gesloten probeert de kruisvaarders dus achter hun rug om tegen te werken.

Expliciet komt de beschuldiging dat de moslims onbetrouwbaar zijn tot uiting na de slag bij Ashkelon. Raymond van Toulouse besluit een bekeerde Turk met de opvallende naam Bohemond (blijkbaar zo geheten omdat Bohemond van Taranto hem gedoopt zou hebben) naar de verslagen emir te sturen om vredesonderhandelingen te voeren. Raymond zegt dat deze man hiervoor gekozen werd, want “Deze Bohemond was, hoewel Turks van geboorte, meertalig, erg schrander, vurig en zeer loyaal aan ons.”<sup>62</sup> Met andere woorden: de gemiddelde Turk was volgens Raymond dom en onbetrouwbaar.

In militair en diplomatiek opzicht heeft Raymond van Aguilers dus duidelijk geen hoge dunk van zijn islamitische tegenstanders. Als geestelijke die er vol van overtuigd is dat de kruisvaarders voor een goede zaak vechten en die overall de hand van God in ziet door middel van wonderen en visioenen, zou je verwachten dat zijn religieuze visie op moslims niet veel positiever is. Dit blijkt inderdaad het geval. De religieuze afkeer van de islam wordt vooral duidelijk als Raymond bloedbaden beschrijft die onder moslims worden aangericht. Hij lijkt hier intens van te genieten. Een voorbeeld: als de kruisvaarders Antiochië innemen beschrijft Raymond een 'aangenaam en

---

56 Raymond van Aguilers, *Liber*, 50. [...] *Turci non lanceis vel gladiis bellum conferre parati* [...].

57 *Ibid.*, 104.

58 *Ibid.*, 45. *Quapropter Turci audaces et superbi effecti, arma que ibi ceperant et captivos ad nobiles sue gentis et Sarracenorum longe ea mittebant, scribentes ad populos et ad civitates longinquas nihil valere Francos in bello.*

59 *Ibid.*, 80. *Quid hoc est? Nonne tu michi dixeras quia Franci pauci erant, et numquam mecum pugnarent?*

60 *Ibid.*, 158.

61 *Ibid.*, 135.

62 *Ibid.*, 158-159. *Erat autem hic Boimundus genere Turcus, pluribus edoctus linguis, ingeniosus multum, et calidus et nobis fidelissimus.*

plezierig' (*iocundum atque dilectabile*) voorval, wanneer een groep Turkse ruiters probeert te ontsnappen tussen de rotsen en daarbij van de rotswand valt. "Het te pletter storten van de vijand was zeker plezierig voor ons, maar we waren bedroefd over de meer dan driehonderd paarden die op die plek het leven lieten."<sup>63</sup>

Het komt ook regelmatig voor dat het afslachten van moslims door Raymond wordt gezien als een 'rechtvaardig oordeel' (*iusto iudicio*), vooral wanneer de kruisvaarders op de Tempelberg in Jeruzalem tot aan de tomen van hun paarden door het bloed waden (een beschrijving ontleend aan Openbaring 14:20). Dit bloedbad bestempelt hij overigens ook weer als 'wonderbaarlijke werken' (*mirabilia*).<sup>64</sup> Ook als de kruisvaarders in Antiochië op de plek van een moskee buiten de muren een fort willen bouwen en daarom de lijken van pas begraven islamieten op die plek opgraven en in de rivier gooien, wordt dat beschreven als een goddelijke rechtvaardige straf voor de wandaden die de Turken hebben begaan.<sup>65</sup>

Ook lijkt Raymond de vroegere successen van de islamitische heersers in het Midden-Oosten theologisch te willen verklaren. Hij doet dit door terug te grijpen op een in West-Europa vaker voorkomend motief: het afschilderen van niet-christelijke veroveraars in christelijke landen als de straf van God. De invallen van de Noormannen in de tiende eeuw werden bijvoorbeeld ook vaak in dergelijke termen beschreven. De Frankische heersers werden door God gestraft voor hun zondige gedrag door de Noormannen toe te staan het land te verwoesten.<sup>66</sup> Bij Raymond van Aguilers komt een vergelijkbare functie van de moslims voor, vooral in de visioenen van Petrus Bartholomeus. Na de overwinning op Kerbogha verhaalt Peter Bartholomeus bijvoorbeeld van een visioen waarin Sint Andreas aan Raymond van Toulouse adviseert hoe hij rechtvaardig moet handelen, om zo de goddelijke gunst te verkrijgen om Jeruzalem te veroveren. Als Raymond dat echter niet doet, zo wordt hem gewaarschuwd, zal hij Jeruzalem in geen tien jaar bereiken, hoe dichtbij het ook is, en, zegt Andreas, "na tien jaar zal ik de ongelovigen in ere herstellen, en honderd van hen zullen heersen tegenover duizend van jullie."<sup>67</sup>

De moslims als straf van God komen ook duidelijk naar voren in een passage die zeer inzichtelijk is voor Raymonds houding ten opzichte van goed geloof en slecht geloof, namelijk de passage waarin hij de ellende beschrijft die Syrische christenen in het Libanongebergte hadden moeten doorstaan onder islamitische heerschappij. Raymond schrijft over ouders die hun kinderen moesten afstaan om besneden te worden en ingewijd in de islam, het verwoesten van kerken, hoge belastingen voor christenen en jeugd die in bordelen werd geplaatst. Maar, schrijft Raymond, "waarom vertel ik eigenlijk zo veel over hen? Dit geslacht zwoer zeker samen tegen het heilige der heiligen en zijn erfenis."<sup>68</sup> De Syrische christenen hebben het dus aan zichzelf te danken dat ze onder de moslims moeten lijden, want ze hangen een verkeerde versie van het christelijke geloof aan. Eerder in deze passage wordt dat nog eens expliciet verteld, als de islamitische verovering "door het oordeel van God" plaatsvond.<sup>69</sup> God heeft dus de Syrische christenen vanwege hun slechte geloof gestraft door de moslims op ze af te sturen.

Deze houding is kenmerkend voor Raymonds visie op niet-katholieke christenen. Aan de ene kant heeft hij medelijden en voelt hij verwantschap door hun gedeelde geloof, aan de andere kant veroordeelt hij ze omdat ze niet de leer van de katholieke kerk volgen. Dit komt ook duidelijk tot uiting na schermutselingen met Byzantijnse troepen rond Constantinopel. Raymond laat Godfried

63 Raymond van Aguilers, *Liber*, 65. *Gaudium quidam nobis fuit, de precipitatis hostibus. Sed de equis plus quam ccc inibi decollatis doluimus.*

64 *Ibid.*, 150.

65 *Ibid.*, 61-62.

66 Simon Coupland, 'The rod of God's wrath or the people of God's wrath? The Carolingian theology of the Viking invasions', *Journal of Ecclesiastical History* 42 (1991) 535-554.

67 Raymond van Aguilers, *Liber*, 87. [...] *et post x annos reducam infideles in honore, et c de illis prevalebunt adversus mille de vobis.*

68 *Ibid.*, 130. *Et quid de his multa narramus? Coniuverat certe gens illa contra sanctum sanctorum et eius hereditatem.*

69 *Ibid.*, 129. *insurgentibus per Dei iudicium Sarracenis atque Turcis.*

van Bouillon en Robrecht van Vlaanderen oproepen om niet tegen de Byzantijnen te vechten, want “tegen christenen strijden is het domste wat we kunnen doen, nu de Turken zo dichtbij zijn.”<sup>70</sup> Raymond van Aguilers wekt daardoor de suggestie dat als er geen gezamenlijke vijand van het christendom zou zijn, het strijden tegen christenen die niet katholiek zijn een stuk minder afkeurenswaardig is. Dit sluit aan bij andere beschrijvingen van de Byzantijnen, die er genadig van afkomen omdat ze christelijk zijn, maar toch vooral neergezet worden als onbetrouwbare en laffe bondgenoten waar je niets aan hebt als het er op aankomt.<sup>71</sup>

Daarnaast is de vraag hoeveel Raymond eigenlijk wist van de islamitische religie. Het valt op dat hij hier nauwelijks iets over zegt. Raymond is immers vooral geïnteresseerd in zijn eigen religie, en wat de tegenstander precies gelooft is nauwelijks belangrijk. Belangrijker is dat ze geen katholieke christenen zijn. Slechts uit enkele formuleringen en bijzinnen is op te maken dat Raymond wel iets beter geïnformeerd lijkt te zijn over de islam dan de auteur van de *Gesta Francorum*. Ook bij Raymond komen toespelingen op het heidendom voor, maar deze zijn minder expliciet dan in de *Gesta Francorum*. Af en toe noemt hij de tegenstanders heidenen, maar een verband met heidenen wordt vooral gecreëerd door het gebruik van Bijbelse terminologie. Zo noemt Raymond de Koran eens *corrazanam*, een verwijzing naar Khorasan. Deze Perzische regio was, behalve een belangrijk kerngebied voor de Seltsjoekse heerschappij, ook een gebied dat in de evangeliën van Mattheus en Lucas wordt genoemd als land waar het woord van God is gepredikt, maar waar de mensen volharden in hun heidense religie.<sup>72</sup> Opvallend in dit licht is ook dat Raymond de omgeving van Antiochië, naast het correcte Syrië, vreemd genoeg vaak *Hispania* noemt. Het lijkt een verwijzing te zijn naar het Iberisch schiereiland, dat ook voor een deel islamitisch was, maar volgens John en Laurita Hill, de editores van Raymond van Aguilers, bedoelt hij dat niet. Veeleer is het een corruptie van *paienie* of *pagienie*, de volkstalige omschrijving voor 'heidense landen'. Ze wijzen erop dat kopiïsten deze fout vaker maakten: waar in het ene handschrift *paienie* staat, staat in een ander handschrift *Hispania*.<sup>73</sup>

Buiten het omschrijven van de tegenstanders als heidenen laat Raymond nergens blijken dat de moslims polytheïsten zijn die Mohammed als een god vereren. In tegendeel, hij blijkt heel goed te weten dat Mohammed slechts als profeet wordt gezien en dat de moslims in één god geloven. In een visioen van Peter Bartholomeus wordt Allah beschreven als 'god van de Turken' (*deum Turcorum*), in enkelvoud dus.<sup>74</sup> Mohammed komt een enkele keer ter sprake, nooit als God, maar als wetgever. De verdedigers van Jeruzalem doen dit bijvoorbeeld met tegenzin “voor de wetten van Mohammed” (*pro legibus Mahummet*), terwijl de kruisvaarders vol overtuiging voor God vechten.<sup>75</sup>

Bovendien lijkt Raymond zelfs enig besef te hebben van theologische onenigheid binnen de islam, van het onderscheid tussen soennitische Turken en sjiitische Fatimiden. Raymond schrijft bijvoorbeeld dat de Turken volgens geruchten aan de Fatimidische kalief hadden aangeboden om “Ali, die hij aanbidt, en die van het geslacht van Mohammed is, te aanbidden” in ruil voor Egyptische steun.<sup>76</sup> Het lijkt me sterk dat de Turkse leiders dit inderdaad aangeboden hebben, maar het toont wel dat Raymond kennis heeft van het verschil tussen sjiïeten, die menen dat de geestelijke en wereldlijke leider van de islam (de kalief) van Mohammed en zijn schoonzoon Ali moet afstammen, en de soennieten, die ook andere wereldlijke machthebbers accepteren. De Fatimidische kaliefen, zo geheten omdat ze beweerden van Fatima, de vrouw van Ali en dochter van Mohammed, af te stammen, waren radicale sjiïeten en dit vormde dan ook een groot schisma

---

70 Raymond van Aguilers, *Liber*, 42. *dicentes stultissimum esse contra christianos pugnare, cum Turci imminerent.*

71 Keizer Alexius komt volgens Raymond regelmatig afspraken niet na. Zie bijvoorbeeld voor de gang van zaken rondom Nicaea: Raymond van Aguilers, *Liber*, 44.

72 *Ibid.*, 68. Vgl. Mattheus 11:21, Lucas 10:13.

73 Hill en Hill, 'Introduction', Raymond van Aguilers, *Liber*, 13.

74 Raymond van Aguilers, *Liber*, 78, 87.

75 *Ibid.*, 149.

76 *Ibid.*, 110. *colerent alim* (in sommige handschriften *alium*: een ander, maar ook daarmee wordt Ali bedoeld) *quem ipse colit, qui est de genere Mahumet.*

binnen de islamitische wereld.<sup>77</sup>

Hoewel Raymond dus een duidelijk correcter beeld geeft van de islamitische geloofsopvatting en interne verschillen daarin, is ook hij gevoelig voor beschuldigingen die op mythes berusten aan het adres van de moslims. Zo geeft hij bijvoorbeeld in een opmerkelijke passage tijdens de belegering van Jeruzalem aan dat twee vrouwen de belegeringswerktuigen van de kruisvaarders proberen te betoveren, maar dat zij worden geraakt door een steen en dat daardoor de betovering mislukt.<sup>78</sup> Beschuldiging van tovenarij komt bij de *Gesta Francorum* niet voor. Alleen Kerbogha's moeder leest in de sterren dat de christenen zullen overwinnen, maar dit wijst niet op magie. Een dergelijke houding ten opzicht van hemellichamen is tenslotte ook de christenen niet vreemd. Raymond van Aguilers interpreteert bijvoorbeeld tekens aan de hemel als tekens van Gods steun.<sup>79</sup>

Tenslotte heeft Raymond de behoefte om het gedrag van de tegenstanders in religieuze termen te duiden. Bij verschillende belegeringen van steden wordt genoemd dat de moslims blasfemistische praktijken uitvoeren om de kruisvaarders te jennen. Zo joelen ze de kruisvaarders die barrevoets in processie rondom de muren van Jeruzalem lopen uit en vernederen ze voor hun ogen kruisen.<sup>80</sup> Dergelijk gedrag maakt de moslims extra weerzinwekkend en het is dan ook geen wonder dat Raymond het een goddelijk rechtvaardige straf noemt als Bohemond de hoofden van gedode tegenstanders op palen spietst omdat ze een banier van de Heilige Maagd hadden onteerd.<sup>81</sup>

Aan de andere kant houdt dit ook in dat hij gebeurtenissen waarin de moslims juist vriendelijk behandeld worden of succesvol handelen religieus lijkt te willen rechtvaardigen. Dat levert vreemde constructies op. Zo zijn de Fatimidische onderhandelaars die in Antiochië in het kamp verblijven volgens Raymond onder de indruk van de “wonderen die God door zijn dienaars uitvoert” (dat wil zeggen: de hoofden van moslims op palen spiesen). Zij prijzen vervolgens Jezus en Maria voordat ze teruggaan naar Egypte.<sup>82</sup> En de Fatimidische emir, die tijdens het beleg van Antiochië van de gelegenheid gebruikt maakt om Jeruzalem op de Seltsjoeken te veroveren, offert vervolgens kaarsen en wierook in de Heilig Grafkerk.<sup>83</sup> Blijkbaar vond Raymond van Aguilers het nodig te verklaren hoe God het kon toestaan dat ook een niet-christelijk leger Jeruzalem kon veroveren, en doet dit door de emir respectvol te laten zijn naar het christendom.

Samenvattend is het beeld van de moslims dat uit Raymond van Aguilers *Historia Francorum* naar voren komt beduidend negatiever dan dat uit de *Gesta Francorum* en veel religieuzer gekleurd. Het respect voor de militaire macht van de tegenstanders is bij hem afwezig, en hij vindt ze laf en onbetrouwbaar. In religieuze zin valt op dat hij een veel realistischer beeld heeft van de islamitische religie, maar de moslims ook van tovenarij beschuldigt. Bovendien staat of valt de islamitische macht bij hem met de steun van God. Militair succes van de moslims is te verklaren door de islam als Gods straf voor slecht christelijk geloof te zien, of door ze respectvol met het christendom om te laten gaan. Verder zijn de islamieten vooral verderfelijke blasfemistische ongelovigen, waarvan het goddelijke gerechtigheid is als ze door het zwaard van de kruisvaarders sterven. Dit is te verklaren doordat Raymond als geestelijke geobsedeerd is door een correct religieus gedrag aan de kant van de kruisvaarders. Succes komt door de steun van God, die dit tevens laat blijken in visioenen. In moeilijke tijden is het juist het zondige gedrag van de christenen waardoor Gods steun afneemt. De moslims zijn hierin vooral Gods werktuig.

---

77 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge 2002) 108.

78 Raymond van Aguilers, *Liber*, 149.

79 Ibid., 57, 74.

80 Ibid., 145.

81 Ibid., 58.

82 Ibid., 58.

83 Ibid., 110.

## Verklaring: de vijandbeelden in context

Uit de beide ooggetuigenverslagen van de Eerste Kruistocht komen dus vijandbeelden naar voren die grotendeels met elkaar overeenkomen, maar ook opvallende verschillen vertonen. De auteur van de *Gesta Francorum* en Raymond van Aguilers lijken het roerend met elkaar eens te zijn dat de islam een verderfelijke religie is en dat het Heilige Land heroverd moet worden op de moslims. Ze geloven in de verkeerde god(en), gedragen zich zondig en arrogant en vernederen het christendom door hun aanwezigheid en wandaden in het Heilige Land. Het is natuurlijk niet zo gek dat deze eigenschappen door beide auteurs aan de islamieten worden toegeschreven, dit was nu eenmaal de ideologische positie van waaruit de kruistocht was begonnen. Voor twee personen die vanuit de overtuiging dat het Heilige Land bevrijd moest worden op kruistocht gingen is het logisch dat ze dit gangbare, uit West-Europa meegenomen vijandbeeld opnamen in hun geschriften.

Interessanter vind ik echter de verschillen die beide auteurs laten zien in hun representatie van de moslims. In religieus opzicht lijken beiden een totaal ander beeld te hebben van de islamitische religie. De auteur van de *Gesta Francorum* representeert de islam als een heidense polytheïstische cultus waarin Mohammed een van de vele goden is. Raymond van Aguilers lijkt daarentegen een realistischer beeld te hebben van de islam: voor hem is het een monotheïstische religie, waarin Mohammed gezien wordt als profeet. Ook heeft hij enige kennis van theologische onenigheid binnen de islam. Aan de andere kant verdenkt Raymond de islamieten juist van tovenarij. Daarnaast ziet hij de moslims heel duidelijk als de straf van God voor de zonden van christenen, en overwinningen op de islamitische legers zijn dan ook te danken aan de goddelijke steun voor de kruisvaarders vanwege hun goede gedrag.

Deze allesomvattende religieuze visie van Raymond op de gang van zaken leidt er ook toe dat hij het doden van moslims toejuicht en ze bovendien allerlei negatieve eigenschappen toedicht. Ze zijn laf, onbetrouwbaar en niet vaardig in de strijd (ze hebben hun overwinningen immers slechts aan God te danken, die de christenen door hen wilde straffen). De *Gesta Francorum* ziet dit totaal anders. Hij ziet in ieder geval de Turkse ruiters juist als eerbiedwaardige tegenstanders, moedig en vaardig in de strijd. Dit houdt ook in dat ze enigszins met respect worden behandeld en niet zomaar doodgeslagen worden als ze zich hebben overgegeven (wat niet geldt voor de rest van de islamitische bevolking).

Hoe zijn deze verschillen in zowel het religieuze beeld van de islam als het militair-strategische beeld van de islamitische legers bij beide auteurs te verklaren? Zijn het respect van de auteur van de *Gesta Francorum* voor de militaire kwaliteiten van de tegenstanders en het (min of meer) realistische beeld van de islam van Raymond van Aguilers *Fremdbilder* en verklaren die de verschillen? De auteur van de *Gesta Francorum* zal immers op het slagveld hebben kennisgemaakt met de militaire kwaliteiten van zijn tegenstander en Raymond van Aguilers kan zich vanuit zijn interesse voor geestelijke zaken hebben verdiept in de islamitische religie. Of zijn dit toch sociale stereotypen van moslims, en verschillen ze slechts doordat de auteurs uit verschillende sociale klassen kwamen, die deze stereotypen hebben beïnvloed? En, als dit laatste het geval is, hoe zijn deze stereotypen dan tot stand gekomen?

### Het beeld van moslims in Europa voorafgaand aan de kruistochten

Om deze vragen te kunnen beantwoorden is het noodzakelijk om na te gaan hoe in de elfde eeuw, aan de vooravond van de kruistochten, de moslims werden afgeschilderd in Europa zelf. Vanaf de zevende eeuw zagen christenen zich namelijk geconfronteerd met de opkomende islam, eerst in het Midden-Oosten en Noord-Afrika, later ook in Spanje, en probeerden zij dit een plaats te geven in hun wereldbeeld. Het is daarbij opvallend dat de eerste reacties de islam niet theologisch

probeerden te bestrijden, maar hem slechts zagen als een militaire vijand, en: als straf van God. De islam was tot in de tiende eeuw namelijk slechts één van de vele niet-christelijke bedreigingen voor de christelijke landen. Ook Vikingen, Hongaren, en andere volkeren deden invallen in Europa en hadden een afwijkende godsdienst. En ook zij werden als straf van God gezien voor de zonden van de christenen. De islam was niet essentieel anders, en pogingen om zich op theologisch vlak te verdiepen in de tegenstander om de inferioriteit van diens religie te bewijzen werden niet ondernomen.<sup>84</sup>

Dit veranderde in de gebieden die onder islamitisch bestuur bleven, en waar de christenen zich in de positie van *dhimmi's* zagen gedwongen. Dit hield in dat zij als 'mensen van het boek' als het ware werden gedoogd. Deze speciale positie dankten zij aan het feit dat zij in een Abrahamitische religie geloofden, dus in islamitisch opzicht in een onvolmaakte 'oer'-versie van de islam. Ze bleven de ruimte houden om hun religie te beoefenen in ruil voor het betalen van speciale belastingen.<sup>85</sup> Naarmate het duidelijk werd dat de islamitische heersers niet meer snel zouden vertrekken, en steeds meer mensen zich tot de islam bekeerden, werd het voor christelijke schrijvers noodzakelijk de juistheid van hun eigen geloof te bewijzen door de islam theologisch te weerleggen. Hiertoe verdiepten zij zich in de islamitische geloofsopvatting. Dit werd vergemakkelijkt doordat christelijke geestelijken, bijvoorbeeld in Spanje, ook vaak werden opgenomen aan het hof van de islamitische heersers. De islam werd door hen zodoende beschreven als een ketterse dwaling van het christendom.<sup>86</sup>

Het is opvallend dat in de Latijnse gebieden ten noorden van de Pyreneeën en ten westen van Constantinopel deze visie grotendeels werd genegeerd. Als men in West-Europa de noodzaak zag de moslims te beschrijven (bijvoorbeeld in het behandelen van relieken van martelaren uit Cordoba, die in Parijs belandden) greep men terug op de autoritaire religieuze teksten: de Heilige Schrift en de kerkvaders. Hier stond natuurlijk niets in over de islam, want die bestond toentertijd nog niet. Hoe weinig kennis men had over de islam in West-Europa bewijst Guibert van Nogent, die in Frankrijk zijn eigen verslag van de kruistocht probeert te schrijven en daarbij klaagt dat hij nergens iets kan vinden over Mohammed. De kerkvaders zeggen er in elk geval niets over, dus is Guiberts conclusie dat Mohammed waarschijnlijk “niet lang geleden” leefde.<sup>87</sup>

Wat echter wel in de oude teksten te vinden was, was dat Saracenen afgoden en stenen vereerden, wat de Arabieren inderdaad deden voor de komst van Mohammed.<sup>88</sup> Zodoende werden de moslims door West-Europese schrijvers gelijkgesteld met heidenen uit de oudheid, waardoor ze in het licht kwamen te staan van de christelijke strijd tegen klassieke polytheïstische cultussen in de eerste eeuwen van onze jaartelling. Zo kan het dat Hrotsvitha van Gandersheim rond het jaar 1000 in een heiligenleven van Pelagius, een martelaar uit Cordoba, de moslims beschrijft als Romeinse heidenen, die gouden en marmeren beelden vereren.<sup>89</sup> Deze representatie van moslims als klassieke heidenen zou enorm invloedrijk zijn in de westerse literatuur voorafgaand aan de kruistochten.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de auteur van de *Gesta Francorum* een zelfde idee blijkt te hebben van de islam. Hierbij moet echter worden gezegd dat de *Gesta Francorum* nog een redelijk afgezwakt beeld geeft. Hij beschrijft immers slechts dat de moslims Mohammed en andere goden vereren, maar niet dat ze beelden maken en deze als goden vereren. Dit komt in latere kruistochtkronieken wel veelvuldig voor. Zo slaat Tancred bijvoorbeeld in de Rotskoepel in Jeruzalem een enorm gouden afgodsbeeld van Mohammed in stukken, waarbij hij uitroept dat Mohammed de Antichrist is, als we Radulf van Caen mogen geloven.<sup>90</sup> In sommige kronieken

---

84 Tolan, *Saracens*, 71-75.

85 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 265.

86 Tolan, *Saracens*, 103.

87 Guibert van Nogent, *The Deeds of God through the Franks / Gesta Dei per Francos*, Robert Levine vert. (Woodbridge 1997) 32.

88 Tolan, *Saracens*, 104.

89 Ibid., 107.

90 Louchitskaya, 'L'image des musulmans', 727. Radulf van Caen, 'Gesta Tancredi', 571.

wordt zelfs gezegd dat de moslims Jupiter of Apollo zouden vereren.<sup>91</sup> Het beeld van moslims als heidenen, gelieerd aan de duivel, dat uit de *Gesta Francorum* naar voren komt is dus een weerslag van sociale stereotypen over moslims die al eeuwen bestonden in het Latijnse westen en in de tijd van de kruistochten hernieuwde urgentie kregen.

Tekenend voor de kracht die van dit stereotype uitging is dat de kruistochten, waarin West-Europese christenen echt in contact kwamen met moslims, niet tot een loslaten van de associatie van moslims met heidenen leidden. Sterker nog, door de grotere dreiging die in de eeuwen die volgden van de islam uitging, werden de islamieten de standaard waaraan alle heidendom getoetst werd. Dit ging zo ver dat op ten duur klassieke heidenen Mohammed gaan vereren in teksten. Alexander de Grote loopt bijvoorbeeld in de twaalfde-eeuwse *Roman d'Alexandre* een mahomerie (moskee) binnen. Een grof anachronisme dus, dat duidelijk maakt hoe sterk het verband tussen de islam en het heidendom bleef in het wereldbeeld van de middeleeuwen.<sup>92</sup>

## **Raymond van Aguilers en de *Vitae Machometi***

Maar waar komt dan Raymond van Aguilers' afwijkende beeld van moslims als ketters vandaan? Komt dat uit zijn eigen ervaring met moslims of heeft hij toegang tot andere bronnen gehad waaruit hij zijn kennis van de islam heeft opgedaan? Er zijn aanwijzingen die op de mogelijkheid van dit laatste wijzen. Het lijkt er namelijk op dat er buiten het gangbare beeld van moslims als afgodenvereerders in West-Europa nog een ander idee over de islamitische religie circuleerde dat een beter, hoewel vervormd, beeld gaf van de islam. Deze ideeën komen onder andere tot uiting in geschriften die *Vitae Machometi* worden genoemd, levens van Mohammed. Zoals de naam al aangeeft zijn dit beschrijvingen van het leven van Mohammed naar analogie van middeleeuwse *vitae* van heiligen. Mohammed wordt hierin echter niet als heilige voorgesteld, maar als een aartsketter. Er zijn vier van dergelijke werken bekend, waarvan er drie uit de twaalfde eeuw stammen, dus na de Eerste Kruistocht. Je zou verwachten dat deze geschriften dus door contacten met moslims tijdens de kruistochten zijn beïnvloed. De vierde *Vita Machometi*, geschreven door Embricon van Mainz, stamt echter uit ongeveer 1033 en is merkwaardig consistent in inhoud met de andere *Vitae Machometi*.<sup>93</sup> Blijkbaar was de kennis over de islam dus al wel eerder in enige mate aanwezig in het Latijnse westen.

In de *Vitae Machometi* wordt Mohammed (*Mammutius*) opgevoerd als een hulpje van een ketterse monnik of tovenaer, die met behulp van magie Mammutius in een machtspositie manoeuvreert. Hij koppelt Mammutius aan een rijke weduwe, die dat eigenlijk niet wil omdat het standsverschil tussen hen te groot is. Mammutius verkondigt de leer die de tovenaer hem leert, die neerkomt op een omkering van de christelijke leer, vooral op seksueel gebied. De goddelijke natuur van Jezus wordt ontkend en overspel en incest worden aangemoedigd. Mammutius denkt verder visioenen te hebben omdat hij aan epilepsie lijdt, en weet met trucjes en toverkracht wonderen te bewerkstelligen. Als hij tenslotte sterft wordt hij verscheurd door varkens, wat de reden is waarom zijn volgers geen varkensvlees eten. Hij wordt begraven in een tombe die lijkt te zweven, maar eigenlijk is dit een truc met hele sterke magneten.<sup>94</sup> Mohammed wordt hier dus voorgesteld als een aartsketter, die een omkering van de christelijke leer predikt en dit door bedrog en magie kracht bijzet.

De *Vitae Machometi* zijn dus grove vervormingen van het leven van Mohammed zoals dat in de Koran en de Hadith naar voren komt. Het is echter opvallend dat in de kern het verhaal voor een groot deel klopt. Mohammeds huwelijk met een oudere en rijkere weduwe (Khadija), het geloven in

91 Tolan, *Saracens*, 109.

92 Ibid., 127.

93 Sini Kangas, 'Inimicus Dei et sanctae Christianitatis? Saracens and their prophet in twelfth-century crusade propagande and western travesties of Muhammad's life', in: Conor Kostick (ed.), *The Crusades and the Near East* (Londen 2011) 131-160, 131, 143.

94 Ibid., 143.

één God en het ontkennen van de goddelijke natuur van Jezus, het baseren van de islamitische leer op de christelijke en joodse tradities en het verbod op het eten van varkensvlees zijn alle elementen die in de islamitische geloofsleer voorkomen. Bovendien wordt nergens gezegd dat Mohammed zichzelf als de messias ziet of zijn verrijzenis aankondigt.<sup>95</sup> Aangezien er in vroegere Latijnse christelijke teksten niets bekend is over de religieuze principes binnen de islam, wordt er vanuit gegaan dat deze informatie waarschijnlijk is gebaseerd op Byzantijnse anti-islamitische geschriften of op mondelinge kennis die door pelgrims naar het Heilige Land werd overgeleverd. Guibert van Nogent noemt dit laatste zelfs als zijn belangrijkste bron, aangezien hij niets kan vinden over Mohammed bij de kerkvaders.<sup>96</sup>

Deze teksten ontstonden met twee doelen. Aan de ene kant was dit de opleving van aandacht voor de islam in de late elfde en de twaalfde eeuw in reactie op de groeiende macht van de Seltsjoeken (vanaf de slag bij Manzikert in 1071, waarbij de Turken het Byzantijnse rijk binnenvielen). Aan de andere kant is Embricon hiervoor net iets te vroeg, dus lijkt er nog een andere reden te zijn geweest, die samenhangt met de bewuste keuze Mohammed als een aartsketter voor te stellen, in tegenstelling tot de gangbare representatie van moslims als heidenen. Het valt op dat het ontstaan van de *Vitae* samen lijkt te vallen met het ontstaan van grote ketterse bewegingen in Europa aan het begin van de elfde eeuw.<sup>97</sup> De *Vitae* zijn zodoende te zien als pogingen om eenheid te creëren binnen het christendom door contrastwerking met de absolute ketterij. Er werd dus een religieus vijandbeeld gecreëerd in een tijd waarin de eigen religieuze eenheid bedreigd werd door predikers in Europa, die door God geïnspireerd zeiden te zijn en terug wilden keren naar een pure christelijke religie.<sup>98</sup> Opvallend is daarbij ook dat kopieën van Embricons *Vita* voornamelijk dateren uit de periode van de Eerste Kruistocht, en dus blijkbaar werden vermenigvuldigd in het licht van confrontatie met de islam.<sup>99</sup>

We zullen nooit zeker weten waar Raymond van Aguilers zijn informatie vandaan had, aangezien hij er zelfs niets over zegt. Het is dus echter goed mogelijk dat Raymond voorafgaand aan de kruistocht in contact is gekomen met de *Vitae Machometi*, of dat in ieder geval ideeën daaruit in geestelijke kringen circuleerden, die zijn beeld van de islam mede hebben bepaald. Dit idee wordt versterkt doordat Raymond, in tegenstelling tot de *Gesta Francorum*, de moslims beschuldigt van tovenarij. Het is mijns inziens geen toeval dat het vertrouwen van moslims op magie ook een belangrijke plaats inneemt in de *Vitae Machometi*. Daarnaast komt ook Raymonds visie op moslims als Gods straf duidelijk in Westerse geschriften terug. Zonder twijfel is Raymond dus als geletterde clericus in meer of mindere mate op de hoogte geweest van literaire tradities over moslims. Of Raymonds beeld wellicht ook gebaseerd was op eigen contact met hen, is moeilijker te bepalen. Het is mogelijk, vooral omdat hij als geestelijke in het gevolg van een van de belangrijkste leiders van de kruistocht mogelijk ook bij besprekingen met Fatimidische gezanten is geweest. Mogelijk heeft hij hier zijn kennis over de scheiding tussen sjiïeten en soennieten vandaan, maar daar ga ik later verder op in.

## **De *Gesta Francorum* en de *Chansons de geste***

Een vergelijkbare verklaring is wellicht mogelijk voor het respect dat de auteur van de *Gesta Francorum* voor zijn militaire tegenstanders heeft. Er is een grote kans dat dit deels ingegeven is door directe ervaring met de Turkse militaire macht op het slagveld, iets waar Raymond van Aguilers verder vanaf staat. Toch zijn er ook voor de *Gesta Francorum* literaire parallellen te trekken in de vorm van de *chansons de geste*. Dit zijn epische ridderliederen over wapenfeiten van

95 Tolan, *Saracens*, 144.

96 Guibert van Nogent, *Gesta Dei per Francos*, 32.

97 Kangas, *Inimicus Dei*, 132.

98 Tolan, *Saracens*, 144.

99 Kangas, *Inimicus Dei*, 133. Let op de opvallende overeenkomst tussen deze twee redenen en de karakteristieke situaties waarin volgens Tajfel sociale stereotypen ontstaan, blz. 8.



ridders onder Karel de Grote. Hun opkomst ligt in de twaalfde eeuw, en de relatie met de materie in de *Gesta Francorum* is onzeker, omdat er niet zoals in het geval van de *Vitae Machometi* voorbeelden bekend zijn die zeker vóór de kruistochten zijn ontstaan. Van het oudste bekende *chanson de geste*, het *chanson de Roland*, wordt vermoed dat het is ontstaan rond 1100. Aangezien moslims in het *chanson de Roland* een belangrijke rol spelen als tegenstanders van de hoofdpersoon Roland, evenals in andere *chansons de geste*, is het waarschijnlijk dat hun voorkomen in deze verhalen beïnvloed is door strijd tegen moslims in verhalen over de kruistochten.<sup>100</sup>

Het ontstaan van de *chansons de geste* is een belangrijk teken van de opkomende ridderlijke ethiek binnen de Europese adel, een ethiek waarin het ideaalbeeld van een ridder werd gevormd door zijn militaire vaardigheden op het slagveld, zijn dapperheid en de kracht die hij bezat. Daarnaast werd er een belangrijke nadruk gelegd op het belang van een gelijkwaardige tegenstander en een saamhorigheidsgevoel van ridders onder elkaar als behorende tot een duidelijk afgebakende sociale groep.<sup>101</sup> In deze zin werden ook de islamitische tegenstanders gepresenteerd als waardige tegenstanders, die alleen een ander geloof hadden. Naast dat deze tegenstelling tussen christenen en moslims het verhaal in een contemporaine situatie plaatst en het daardoor toegankelijker maakt voor de lezer, maakt dit de tegenstanders volgens John Tolan ook genoeg 'anders' om het mogelijk maken de tegenstander te doden. Of zoals hij het zelf beter zegt:

“The goal of the poet here is the same as that of the filmmaker portraying quintessential bad guys: to allow the reader (or viewer) to enjoy the violence, to revel in the blood and killing, without remorse. Only by dehumanizing the adversary, making him sufficiently “other,” is this possible. Yet he cannot be made too other, for it is not valorous to slaughter mere beasts. Hence the paradoxical, mixed nature of the Saracen host in *Roland*: alongside the monstrous creatures are virtuous knights who seem to be mirror images of their Christian adversaries, for whom the poet can proclaim [...]: “God! What a knight, if only he were Christian!”<sup>102</sup>

Dit laatste citaat uit het *chanson de Roland* sluit perfect aan bij de passage in de *Gesta Francorum* over de strijdvaardigheid van de Turken. De Turken zouden volgens de auteur de perfecte ridders zijn, als ze maar christelijk waren geweest. Het is in deze zin dan ook niet zo vreemd dat de auteur vooral bewondering heeft voor de Turkse ruiters en ook alleen dezen met respect lijkt te behandelen. Voor een ridder vormden zij immers een vergelijkbare gelijkwaardige tegenstander als de islamitische vijand van Roland. Waarmee niet gezegd is dat de *Gesta Francorum* is beïnvloed door de het *chanson de Roland*. Zoals opgemerkt is het ontstaan van de *chansons de geste* bijna zeker te laat om nog door de auteur van de *Gesta Francorum* gelezen of gehoord te zijn voordat hij zijn eigen werk schreef. Het is dan ook zeer waarschijnlijk dat de *chansons de geste* hun representatie van moslims vooral te danken hebben aan het plaatsvinden van de kruistochten. Maar dat betekent niet dat de auteur van de *Gesta Francorum* deze houding ten opzichte van moslims zelf heeft verzonnen. Zowel binnen de *Gesta Francorum* als het *Chanson de Roland* vinden idealen en denkbeelden die waarschijnlijk al langer gemeengoed waren binnen ridderlijke kringen hun weerslag. Het respect van de *Gesta Francorum* voor de moed en militaire vaardigheid van de Turken mag dan voortgekomen zijn uit ervaring daarvan op het slagveld, de auteur plaatste dit ook in zijn eigen wereldbeeld. Respect voor de Turken komt doordat hij iets van de waarden die in zijn eigen sociale groep gedeeld werden terugziet bij de vijand. Op dezelfde manier komt dit in de *Chansons de geste* tot uiting.

Een vergelijkbare literaire functie als Tolan voor de moslims als vijand in het *Chanson de Roland* kan ook gezien worden voor de figuur van Kerbogha's moeder. Natascha Hodgson, die deze passage en navolgingen daarvan heeft bestudeerd in het licht van opvattingen over vrouwen in de tijd van de Eerste Kruistocht, ziet Kerbogha's moeder als een literaire constructie die de auteur van

100Kangas, 'Inimicus Dei', 140.

101Richard W. Kaeuper, *Chivalry and violence in medieval Europe* (Oxford 1999) 156.

102Tolan, *Saracens*, 126.

de *Gesta Francorum* gebruikt om zijn stelling over de militaire kwaliteiten, maar verkeerde religie van de tegenstander te benadrukken. Vrouwen werden over het algemeen vooral gezien als handelingsonbekwaam en zondig (zo werden tijdens het beleg van Antiochië alle vrouwen het kamp uitgestuurd om Gods genade af te smeken<sup>103</sup>), maar vanwege de nadruk die in het christelijk geloof wordt gelegd op het eren van de ouders, was de functie van moeder een functie waarin een vrouw enige autoriteit kon tonen. Daarnaast zijn passages die in kruistochtkronieken voorkomen waarin moeders een belangrijke rol spelen zeer waarschijnlijk bedoeld om empathie op te wekken bij lezers voor de offers die door de kruisvaarders en hun familie moesten worden gebracht om aan Gods wil te voldoen.<sup>104</sup>

Dat de moeder in de *Gesta Francorum* een islamitische vrouw is, veroorzaakt volgens Hodgson precies hetzelfde 'anders'-zijn als moslims in de *Chanson de Roland*. De afstand die wordt geschept met de eigen groep maakt dat het acceptabel wordt dat een vrouw goed opgeleid is, theologische discussies voert en bekritiserend optreedt. Dat het aan de andere kant zijn moeder is, maakt dat haar advies niet zomaar in de wind geslagen dient te worden.<sup>105</sup> De passage over Kerbogha's moeder is zodoende evenals de 'edele Saraceen' uit de *chansons de geste* een projectie van het eigen wereldbeeld op de tegenstander om zowel respect te tonen voor de ridderlijke kwaliteiten van de tegenstander, als de morele en religieuze rechtvaardiging van de kruistocht overeind te houden. Kerbogha blijft immers tegen het advies van zijn moeder in geloven in zijn eigen gelijk. Blijkbaar was de subtiele combinatie van islamitische moeder en zoon, waarin voorbeelden van goed en slecht geloof, overmoedigheid en beelden van de ideale christelijke ridderlijkheid op een complexe manier met elkaar verweven waren, later moeilijk te begrijpen. De dichters die epische gedichten over de kruistocht schreven in de twaalfde en dertiende eeuw, vervormen het verhaal namelijk. Zo wordt Kerbogha in de Franstalige eerste kruistochtcyclus een christelijke bekeerling tegen de wil van zijn moeder.<sup>106</sup>

## De weerbarstige praktijk: diplomatieke relaties met de vijand

Dan rest nog de vraag hoe het kan dat de *Gesta Francorum*, en in mindere mate Raymond van Aguilers, nauwelijks moeilijk lijken te doen over vriendschappelijke banden (vredesverdragen, onderhandelingen) met de moslims. Raymond probeert over het algemeen iets meer deze contacten religieus te rechtvaardigen door bijvoorbeeld de Fatimidische onderhandelaars Jezus te laten prijzen tijdens hun bezoek. Aan de andere kant maakt Raymond echter wel weer in een bijzin melding van een geestelijke die ongehinderd en ongeschonden door islamitisch gebied kon reizen, terwijl de *Gesta Francorum* meldt dat de kruisvaarders tijdens het beleg van Antiochië niet zomaar vijandig gebied in durfden te gaan om voedsel te zoeken.<sup>107</sup> Ik vermoed dat dit laatste te maken heeft met het verschil tussen soldaten en geestelijken. Moslims waren immers wel gewend aan christelijke geestelijken in hun gebieden, aangezien er nog vele christenen met hun religieuze instituties onder islamitische heerschappij leefden. Maar het is iets anders als je duidelijk herkenbaar als soldaat een gebied intrekt waar troepen van een partij gelegerd zijn waarmee je oorlog voert.

Voor het verklaren van vriendschappelijke relaties met islamieten is het echter verstandig om eerst te kijken hoe en waarom diplomatieke betrekkingen werden aangegaan, alvorens in te gaan op de vraag waarom hier geen probleem van werd gemaakt in de bronnen. De kruisvaarders waren waarschijnlijk vanaf het begin af aan zeer goed geïnformeerd over de politieke en militaire positie van hun tegenstander, waarschijnlijk onder andere door de Byzantijnen, die ervaring hadden met de

103Asbridge, *The First Crusade*, 177.

104Hodgson, 'The Role of Kerbogha's Mother', 165.

105Ibid., 172.

106Armelle Leclercq, 'La destinée d'un emir turc: Corbaran, personnage historique, personnage épique', in: Chantal Connochie-Bourgne (ed.), *Façonner son personnage au Moyen Âge. Actes du 31e colloque du CUER MA (Aix-en-Provence 2007)* 201-210, 208-209.

107Raymond van Aguilers, *Liber*, 58. *Gesta Francorum*, 30.

strijd tegen de Seltsjoeken. Ze hadden dan ook geen beter moment kunnen kiezen om aan te vallen, aangezien zowel in het Fatimidische kalifaat als in het Seltsjoekse sultanaat tussen 1092 en 1094 vrijwel alle mannen op de machtigste posities waren gestorven, daarbij een machtsvacuüm achterlatend. Vooral de Seltsjoeken waren ten tijde van de Eerste Kruistocht in een machtsstrijd verwickeld tussen verschillende troonpretendenten, waarvan de lokale vorsten gebruikmaakten om zich los te worstelen aan het centrale gezag. De strijd om het sultanaat speelde zich bovendien vooral in Perzië af, waardoor de Middellandse Zeekust niet in het centrum van de aandacht stond.<sup>108</sup>

De kruisvaarders waren zich hier ongetwijfeld van bewust, en maakten van de verwarring gebruik om toe te slaan. Van islamitische kant was het waarschijnlijk in het begin helemaal niet duidelijk wat deze nieuwe spelers op het toneel kwamen doen. De kruisvaarders werden vooral gezien als een van de vele Byzantijnse huurlingenlegers, die met een zekere regelmaat Klein-Azië in werden gestuurd. Het is daarom ook niet vreemd dat de Fatimiden van de belegering van Antiochië gebruikmaakten om Jeruzalem in te nemen, terwijl ze onderhandelden over een mogelijk bondgenootschap met de kruisvaarders. Blijkbaar hadden ze niet helemaal door dat juist Jeruzalem het doel van de kruistocht was.<sup>109</sup> In ieder geval was de onderlinge rivaliteit en het falen te begrijpen wat er gebeurde door de Seltsjoeken de reden dat er geen eensgezinde tegenaanval tegen de kruisvaarders kwam die een einde aan de kruistocht had kunnen maken.<sup>110</sup>

De kruisvaarders verkeerden desalniettemin in een moeilijke positie, ver van huis, met haperende aanvoerlijnen, en zullen zich hebben gerealiseerd dat ze, om hun doel te bereiken, de onderlinge vijandigheden binnen de islamitische wereld zoveel mogelijk moesten uitbuiten.<sup>111</sup> Zoals al eerder beschreven behandelen zowel Raymond van Aguilers als de *Gesta Francorum* een aantal verdragen die met verschillende stadjes werden gemaakt of waarover werd onderhandeld. Opvallend hierbij is dat er van sommige leiders werd verwacht dat ze zich bekeerden, terwijl met anderen zonder problemen een vredesverdrag of bondgenootschap kon worden gesloten. Een voorbeeld hiervan is de stad Azaz, dat onafhankelijkheid zocht van Aleppo en daarvoor de steun van de kruisvaarders zocht. Raymond van Aguilers beschrijft dit alsof de stad al nagenoeg christelijk was.<sup>112</sup> De leider van Tripoli probeerde ook een vredesverdrag te verkrijgen, maar dit werd door Raymond van Toulouse geweigerd omdat hij zich niet wilde bekeren. Later dwong de graaf van Toulouse hem echter wel op de knieën om hem tribuut af te dwingen.<sup>113</sup> De steden Shaizar en Homs hoefden zich echter niet te bekeren voor een vredesverdrag: hier ging het de kruisvaarders om toegang tot de lokale markten.<sup>114</sup> De kruisvaarders waren dus maar al te bereid om onderhandelingen aan te gaan als dat ze beter uit kwam en om daarbij verschillende islamitische heersers tegen elkaar uit te spelen.

Op een vergelijkbare manier zullen de leiders van de kruistocht ook zeer bewust zijn geweest van het vijandschap tussen soennitische en sjjiitische machthebbers en dit hebben proberen te exploiteren. Zoals we al gezien hebben probeerde de Fatimidische emir inderdaad al een bondgenootschap met de kruisvaarders te sluiten teneinde gebieden onder Seltsjoeks bestuur terug te veroveren. Ook is een sterk staaltje opportunistische diplomatiek te zien bij een tweede Fatimidische delegatie, waarbij het voorstel werd gedaan om Jeruzalem aan de kruisvaarders over te dragen in ruil voor teruggave van door de kruisvaarders veroverde stukken land die oorspronkelijk Fatimidisch waren geweest.<sup>115</sup> Raymond van Aguilers, die deze onderhandelingen vrij uitgebreid

---

108Tyerman, *God's War*, 128.

109Carole Hillenbrand, 'The First Crusade: The Muslim perspective', in: Jonathan Philips (ed.), *The First Crusade. Origins and impact* (Manchester 1997) 130-141,136.

110Ibid., 135.

111 Thomas S. Asbridge, 'Knowing the Enemy: Latin Relations with Islam at the time of the First Crusade', in: Norman Housley (ed.), *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, Presented to Malcolm Baker* (Aldershot 2007) 17-26, 23.

112Raymond van Aguilers, *Liber*, 88-89.

113Asbridge, 'Knowing the Enemy', 22.

114Ibid., 23.

115Asbridge, 'Knowing the Enemy', 21.

beschrijft,<sup>116</sup> zal hier nauw bij betrokken zijn geweest vanwege zijn rol in het leger van Raymond van Toulouse. Het is dan ook waarschijnlijk aan deze onderhandelingen te danken dat Raymond van Aguilers laat blijken besef te hebben van het verschil tussen sjiieten en soennieten, aangezien dat de basis vormde van de rivaliteit tussen deze twee islamitische rijken.

Deze episode laat tevens zien dat, ondanks de kruistochtretoriek en de starre vijandbeelden over moslims die zich in de hoofden van de kruisvaarders hadden genesteld, men als het even kon de strijd vermeed. Als de herovering van Jeruzalem op diplomatieke wijze geregeld kon worden, dan werd daaraan door de legerleiding de voorkeur gegeven boven de ongewisse uitkomst van de militaire strijd. Het is Raymond van Aguilers die met deze opvatting de meeste moeite lijkt te hebben. Regelmatig probeert hij diplomatieke ontwikkelingen op dezelfde wijze te verklaren als het succes van de moslims of de kruisvaarders: als tekenen van Gods steun of afkeuring. De auteur van de *Gesta Francorum* is als soldaat die de complexiteit van de oorlog dikwijls vanaf het slagveld meemaakte echter aanzienlijk milder ten opzichte van diplomatieke relaties met de vijand. Hij wist waarschijnlijk heel goed dat ondanks ideologische en goddelijke legitimatie van de strijd, een zekere mate van *Realpolitik* in oorlogssituaties af en toe onontkoombaar is.

---

116Raymond van Aguilers, *Liber*, 109-110.

## Conclusie

De Eerste Kruistocht was in vele opzichten een culminatie van religieuze elementen in oorlogvoering die zich gedurende vele eeuwen hadden ontwikkeld. Dit gold ook voor het vijandbeeld van de islamitische tegenstander waarmee deze oorlog werd gevoerd. Vanaf de opkomst van de islam hadden christelijke auteurs strategieën ontwikkeld om een nieuwe bedreigende religie een plaats in hun wereldbeeld te geven. Dit leidde tot een teruggrijpen op wat men kende uit oudere christelijke geschriften, en moslims werden zo gerepresenteerd als klassieke heidenen en als straf van God voor de zonden van christenen. Deze strategieën verwerden tot stereotypen in het Latijnse westen. In de elfde eeuw groeide de macht van islamitische heersers in de vorm van de Turkse Seltsjoeken, die aan de rand van de christelijke wereld een steeds grotere dreiging vormden. Ook begon het katholieke christendom van binnenuit scheuren te vertonen in de vorm van grote ketterse bewegingen die gericht waren op een terugkeer naar de zuivere christelijke leer. In reactie op deze bedreigingen werden de oude stereotypen over moslims weer van stal gehaald. Bovendien ontwikkelde men nieuwe strategieën om de interne eenheid binnen het katholieke christendom te bewaren, in de vorm van Mammutius/Machomet/Mohammed, de aartsketter.

In de ooggetuigenverslagen van de Eerste Kruistocht komen de tot vijandbeeld geworden stereotypen van de moslims duidelijk terug. Moslims zijn zondig, worden met het kwaad (de duivel) geassocieerd en dienen gedood te worden om Jeruzalem te kunnen bevrijden. De verschillen tussen Raymond van Aguilers en de anonieme auteur van de *Gesta Francorum* lijken echter soms groter dan de overeenkomsten. Beide auteurs zijn dan ook te zien als representanten van verschillende sociale groepen die van hun eigen waardesystemen en stereotypen gebruikmaken.

Raymond van Aguilers toont het vijandbeeld dat ik zou verwachten in de gechargeerde religieuze context van de Eerste Kruistocht. Hij is de geestelijke die er blijk van geeft zijn vijandbeeld uit theologische verhandelingen te hebben overgenomen en die alle handelen van de kruisvaarders en de vijand in een goddelijk licht ziet. Moslims zijn bij hem de straf van God, die blasfemistisch en zondig zijn en het verdienen afgeslacht te worden. Bovendien is het religieus handelen van de eigen groep bij hem misschien nog wel belangrijker dan het slechte geloof van de tegenstander. Door correct religieus gedrag wordt de gunst van God verkregen, door zondig gedrag verliezen de kruisvaarders Gods genade. Desalniettemin lijkt hij een redelijk correct beeld te hebben van het geloof van zijn tegenstander, dat echter duidelijk gekleurd is door westerse opvattingen over de islam, die ook tot uiting komen in de *Vitae Machometi*. Hierbij is vooral de beschuldiging van tovenarij aan de kant van de moslims tekenend.

De auteur van de *Gesta Francorum* vertegenwoordigt daarnaast de ridder die op het slagveld ten strijde trok tegen de moslims en daar direct mee in contact kwam. Zijn beeld is bepaald door het gangbare en starre stereotype van de islam als polytheïstische heidense cultus. Daarbij geeft hij echter duidelijk aan minder aandacht te hebben voor religieuze rechtvaardiging van de gebeurtenissen dan Raymond van Aguilers. Daarentegen is bij de auteur van de *Gesta Francorum* een opkomend ideaal van ridderlijkheid te bespeuren, zoals dat nagenoeg in dezelfde tijd ook tot uiting komt in de *chansons de geste*. Hierin bestaat de kern van ridderlijk gedrag uit moed en vaardigheid in de strijd, waarbij veel belang wordt gehecht aan een waardige tegenstander. De Turkse ruiters werden door de auteur in dit wereldbeeld geplaatst en werden zo gewaardeerd om hun militaire kwaliteiten. Hun enige zwakke punt is hun verkeerde religie, zoals ook door het 'stijlmiddel' Kerbogha's moeder duidelijk wordt gemaakt.

Ook de praktische omgang met de islamitische tegenstanders, waarin ook plaats was voor diplomatieke relaties en bondgenootschappen als dat beter uitkwam, worden door beide auteurs in de geest van bovenstaande karakterisering beschreven. Raymond is hier weer de geestelijke voor wie alles een goddelijk teken is. Bondgenootschappen lijken voor hem alleen voor te kunnen komen als de tegenstander zich in zekere mate bekeert of in ieder geval de christelijke religie eert. De

auteur van de *Gesta Francorum* is door ervaring in oorlog gewend geraakt aan een zekere mate van *Realpolitik*. Voor hem hoeft het aangaan van diplomatieke relaties met moslims niet zozeer in religieus opzicht verantwoord te worden als het er uiteindelijk toe leidt dat het doel van de kruistocht wordt bereikt: dat Jeruzalem in christelijke handen komt.

De beide auteurs waren zodoende twee representanten van verschillende sociale groepen waaruit de kruistocht was gevormd. Hun ideeën kwamen voor een groot deel voort uit sociale stereotypen over moslims en over de vijand in het algemeen die gangbaar waren binnen hun sociale groep. Daarnaast zal hun vijandbeeld, vooral in het geval van de *Gesta Francorum*, ook veranderd zijn door contact met moslims tijdens de kruistocht en daarna. Ze werpen hiermee licht op een klein deel van de het enorme complex aan sociale, religieuze, politieke en culturele factoren dat men de Eerste Kruistocht is gaan noemen.

# Geraadpleegde literatuur

## Primaire bronnen

Anoniem, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum / The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*, Rosalind Hill ed. en vert. (Londen 1962).

Guibert van Nogent, *The Deeds of God through the Franks / Gesta Dei per Francos*, Robert Levine vert. (Woodbridge 1997).

Radulf van Caen, 'Gesta Tancredi in expeditione Jerosolymitana', in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* CLV (Parijs 1854) 489-590.

Raymond van Aguilers, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, John Hugh Hill en Laurita L. Hill vert. (Philadelphia 1968).

Raymond van Aguilers, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers. Documents relatifs a l'histoire des croisades IX*, John Hugh Hill en Laurita L. Hill eds. (Parijs 1969).

## Secundaire literatuur

Asbridge, Thomas, 'Knowing the Enemy: Latin Relations with Islam at the Time of the First Crusade', in: Norman Housley (ed.), *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, Presented to Malcolm Barber* (Aldershot 2007) 17-26.

Asbridge, Thomas, *The First Crusade. A New History. The Roots of Conflict between Christianity and Islam* (Oxford 2004).

Bachrach, David S., *Religion and the Conduct of War c. 300-1215* (Woodbridge 2003).

Bull, Marcus, 'Views of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, c.1000–c.1200: reflections on the study of first crusaders' motivations', in: Marcus Bull en Norman Housley (eds.), *The Experience of Crusading 1. Western Approaches* (Cambridge 2003) 13-38.

Coupland, Simon, 'The rod of God's wrath or the people of God's wrath? The Carolingian theology of the Viking invasions', *Journal of Ecclesiastical History* 42 (1991) 535-554.

Hartl, Ingrid, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik. Das Aufeinandertreffen von Christen und Muslimen* (Bern 2009).

Hill, Rosalind, 'The Christian view of the Muslims at the time of the First Crusade', in: Peter Malcolm Holt (ed.), *The Eastern Mediterranean lands in the period of the Crusades* (Warminster 1977) 1-8.

Hillenbrand, Carole, 'The First Crusade: the Muslim perspective', in: Jonathan Philips (ed.), *The First Crusade. Origins and impact* (Manchester 1997) 130-141.

Hodgson, Natascha, 'The Role of Kerbogha's Mother in the *Gesta Francorum* and Selected Chronicles of the First Crusade', in: Susan B. Edgington en Sarah Lambert (eds.), *Gendering the*

*Crusades* (Cardiff 2001) 163-176.

Hunt, Lynn, 'Psychology, Psychoanalysis, and Historical Thought', in: Lloyd Kramer en Sarah Maza (eds.), *A companion to Western historical thought* (Malden 2002) 337-356.

Kaeuper, Richard W., *Chivalry and violence in medieval Europe* (Oxford 1999).

Kangas, Sini, '*Inimicus Dei et sanctae Christianitatis?* Saracens and their prophet in twelfth-century crusade propagande and western travesties of Muhammad's life', in: Conor Kostick (ed.), *The Crusades and the Near East* (Londen 2011) 131-160.

Kortüm, Hans-Henning, 'Der Krieg im Mittelalter als Gegenstand der Historischen Kulturwissenschaften. Versuch einer Annäherung', in: idem (ed.), *Krieg im Mittelalter* (Berlijn 2001) 13-43.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* (Cambridge 2002).

Leclercq, Armelle, 'La destinée d'un emir turc: Corbaran, personnage historique, personnage épique', in: Chantal Connochie-Bourgne (ed.), *Façonner son personnage au Moyen Âge. Actes du 31e colloque du CUER MA* (Aix-en-Provence 2007) 201-210.

Louchitskaya, Svetlana, 'L'image des musulmans dans les chroniques des croisades', *Le Moyen Age* 105 (1999) 717-735.

McCormick, Michael, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late antiquity. Byzantium and the early medieval West* (Cambridge 1986).

Tajfel, Henri, *Human Groups and Social Categories. Studies in social psychology* (Cambridge 1981).

Tolan, John V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination* (New York 2002).

Tyerman, Christopher, *God's War. A New History of the Crusades* (Cambridge 2006).

De afbeelding op het voorblad komt uit het *Queen Mary's Psalter* (1310-1320), British Library MS Royal 2 B VII, fol. 149v (bron: *Index of Christian Art*, <http://ica.princeton.edu>, geraadpleegd 21-6-2011).