

# **MOSLIMS, MOREN EN TURKEN**

**Westerse beeldvorming en perceptie, van de middeleeuwen tot nu, historisch gekaderd, met bijzondere aandacht voor de religieuze kunst van de 15e tot de 18e eeuw.**

**Gust De Preter**

Het merendeel van de kunstvoorbeelden, die wij in het kader van het ORBIT-erfgoedproject 'De Andere Verbeeld / Verbeeld Gevaar' onder het thema 'De Moslim' of 'De Turk' kunnen voorstellen, komen uit een periode die begint na de inname van Constantinopel (1453) door de Osmanen en doorloopt tot in de eerste helft van de 18<sup>e</sup> eeuw. Deze achtergrondinformatie gaat bewust verder. In een eerste hoofdstuk van dit artikel en in het begin van het tweede besteden wij ruime aandacht aan de middeleeuwse beeldvorming, omdat ons vooronderzoek en de literatuurstudie hebben uitgewezen dat deze middeleeuwse voorstellingen zeer invloedrijk en zelfs bepalend bleven tot net vóór de periode van de Verlichting. Naar relevante voorbeelden van kunstvoorstellingen wordt op enkele uitzonderingen na pas verwezen in het derde en vierde hoofdstuk, die grosso modo de 15<sup>e</sup> tot het begin van de 18<sup>e</sup> eeuw overspannen. De eerste helft van dit artikel staat dus in de eerste plaats in dienst van de kunsthistorische doelstelling van ons project: bezoekers van kerken en musea sensibiliseren voor ons religieus erfgoed en beeldtaal leren verstaan, rekening houdend met de historische context van de kunstwerken.

Vooraf van de Verlichting zal de beeldvorming over 'De Moslim' of 'De Turk' grondig veranderen, al waren er in de periode voordien al enkele voortekenen van deze wijziging. Maar ook na de Verlichting kende dit vijandbeeld nog enkele forse opflakkingen. Van deze beeldvorming in de periode van de 18<sup>e</sup> eeuw tot nu geven we nog de hoofdlijnen aan in de hoofdstukken vijf tot en met acht. Deze bevatten veel minder linken met kunstvoorstellingen of met religieuze kunst. Zij zijn vooral bedoeld als achtergrondinformatie bij de historische wortels van de hedendaagse beeldvorming. Zo sluit dit deel van onze tekst dus vooral aan bij de maatschappelijke doelstelling van ons project: onze kijk op de andere nu kritisch analyseren. Hoe gaan we om met stereotiepe denkbeelden en ook met de media die deze gewild of ongewild vandaag verspreiden?

Voor de redactie van dit artikel ben ik veel dank verschuldigd aan de beide andere leden van het kernteam van dit ORBIT-erfgoedproject, Karen Wyckmans, ORBIT-medewerker erfgoedproject 'De Andere Verbeeld / Verbeeld Gevaar' en aan Johan Vrints, adjunct-nationaal coördinator ORBIT voor hun inspirerende commentaren. Ook de suggesties van de andere leden van de stuurgroep, waarin de diverse partners van dit project zetelen, waren zeer welkom, met een bijzonder woord van dank aan Peter Heyrman (historicus en hoofd onderzoek KADOC-KU Leuven) voor zijn zeer bruikbare kritische annotaties bij de diverse ontwerp teksten, aan Ignace Berten (dominicaan, theoloog en islamkenner Espaces Bruxelles) voor zijn constructieve commentaren en aan Marcel Gielis (kerkhistoricus en theoloog Universiteit Tilburg en KU Leuven) die ons een aantal kunstwerken signaleerde en een onuitgegeven artikel ter hand stelde over een schilderij uit het Turnhoutse Begijnhofmuseum.

We zijn ook een aantal cultuurbewuste pastores bijzonder dankbaar voor hun constructieve medewerking aan het vooronderzoek en de uitbouw van ons ORBIT-erfgoedproject. In het bijzonder vermelden we hier Paul Scheelen van de Antwerpse Sint-Pauluskerk en Sint-Joriskerk, Rudi Mannaerts van de Antwerpse Sint-Andrieskerk en Daniël Alliët van de Brusselse Begijnhofkerk. De wijze waarop zij kunsthistorische belangstelling en expertise en de zorg voor het kunsthistorisch patrimonium van hun kerken weten te actualiseren, te combineren met en in dienst te stellen van hun verkondigingstaak was niet alleen inspirerend voor dit artikel, maar voor heel dit ORBIT-project tout court.

## 1. De islamitische – Arabische expansie en de reactie van de middeleeuwse christelijke wereld<sup>1</sup>

De islam manifesteerde zich vanuit West-Europees perspectief voor het eerst als ‘andere’ of als ‘vijand’ aan het Byzantijnse<sup>2</sup> rijk door het verlies van de provincies Syrië, Palestina en Egypte (635 – 642).

### 1.1. De Oosterse Kerk<sup>3</sup>

Oorspronkelijk werden de Arabische veroveraars, soms geholpen door lokale christelijke gemeenschappen die ver af stonden van de Byzantijnse religieuze dogma's, louter gepercipieerd als vijanden, zonder enige religieuze connotatie. Alleen al de door de literaire Byzantijnse bronnen gebruikte terminologie verraadt deze areligieuze beeldvorming. De moeilijkheid die deze bronnen scheppen werd trouwens uitgespit in enkele fel bediscussieerde theorieën over de origine van de islam<sup>4</sup>.

‘Saracenen’ was al voor Griekse auteurs uit de zesde eeuw, dus vóór er überhaupt sprake was van islam, een puur etnische classificatie van alle, zowel christelijke als heidense, bewoners van het Arabische Schiereiland.

Een eeuw later sloeg de term evenwel alleen nog op de ondertussen geïslamiseerde Arabieren als synoniem voor de in het officiële discours van het Oosterse christendom meer gebruikte termen als ‘Hagarenen’ en ‘Ismaëlieten’. ‘Hagarenen’ betekent afstammelingen van Hagar, Abrahams concubine die letterlijk vermeld wordt in de Bijbel (Genesis 16) en waarnaar de Koran impliciet verwijst in de ‘Sura Ibrahim’. ‘Ismaëlieten’ is dan weer afgeleid van Ismaël, Abrahams zoon bij Hagar en verwijst naar diens afstammelingen.

In een volgend stadium kreeg ‘Saracenen’ een louter religieuze connotatie. Wij vinden hiervan vooral sporen in de kroniek van de Byzantijnse schrijver Theofanes (ca. 752 – 818). Voor hem is Mekka het epicentrum van de blasfemie van de Saracenen, d.w.z. een ketterij die joodse en christelijke elementen vermengt.

Maar in het Oosterse christelijke bronnen kwam de naam van de profeet Mohammed al veel eerder voor dan in de politieke Byzantijnse literatuur. Sommige kerkelijke gezagsdragers beschouwden de islam als een **heidense dwaalleer**. Anderen spraken van een weliswaar met het christendom (en het Jodendom) **verwante, maar toch duidelijk inferieure religie**, waarmee men kon samenleven. Nog anderen spraken onomwonden over een **ketterij**, een van het ware geloof afgedwaalde leer die ont-aardde in een zucht naar seks, weelde en macht. De voornaamste vertegenwoordiger van deze laatste interpretatie was Johannes Damascenus (676 – 749), monnik, priester, theoloog en heilige uit de Oosterse Kerk, die lange tijd als ambtenaar en zelfs als hoofdadviseur aan het hof van de Omajjaden in Damascus gewerkt heeft. Voor hem was het optreden van Mohammed misschien wel een voorbode van de komst van de Antichrist. In de loop van de 9<sup>e</sup> eeuw moest Johannes Damascenus als Byzantijnse autoriteit over de islam echter onderdoen voor Niketas Byzantius, een geleerde die in opdracht van keizer Michaël II, een vertaling en ‘refutatio’ (= ‘repliek, weerlegging’) van de Koran uitwerkte. Niketas ging duidelijk nog een (vijandige) stap verder dan Johannes Damascenus en zag in de islam de Antichrist al aan het werk. De Hagarenen of Saracenen waren heidenen die niet de ware God vereerden, maar wel Allah, een demon die onder de naam God schuilging. Satan was hier duidelijk zelf aan het werk!

## 1.2. De Latijnse Kerk

Natuurlijk vonden de eerste contacten met de islam plaats in de Oostelijke Kerk in de door de snelle islamitische veroveringen ingepalmde regio's. Beeld- en opinievorming sijnelden daarom slechts langzaam door, niet alleen in de top van de Byzantijnse Kerk, maar zeker in het christelijke Latijnse Westen.

De enkele westerse christelijke geleerden, die in de 7<sup>e</sup> en 8<sup>e</sup> eeuw commentaar leverden op de invasies van de Saracenen, gingen in de Bijbel en bij de Kerkvaders te rade om een verklaring te kunnen geven van het feit dat God de christenheid duidelijk in de steek gelaten had. O.a. bij de Profeten en in de Apocalyps vonden ze verwijzingen naar en mogelijke duidingen van de 'beproevingen van het Gods volk'. Deze passages werden geactualiseerd naar de context van de islamitische veroveringen. Woorden als 'islam' en 'moslim' waren voor deze schrijvers nog ongekende begrippen. De veroveraars worden hier ook met de etnische termen 'Saracenen' of 'Moren' aangeduid en om hen nog beter te kunnen plaatsen, duiken hier, net als in het Oosten, ook de Bijbelse namen 'Hagarenen' en 'Ismaëlieten' op. Hun religie wordt 'Wet van Mohammed' of 'Wet van de Saracenen' genoemd.

Men moet qua beeldvorming in de Latijnse Kerk wel een onderscheid maken tussen drie groepen: de Mozaraben<sup>5</sup>, de christenen in het 'bevrijde Spanje' en de christenen in de kerngebieden van West-Europa. De eerste twee groepen situeren zich in het Iberisch Schiereiland, waar zich ten gevolge van de Reconquista een sociologisch totaal andere situatie voordoet dan in de rest van West-Europa, dat pas volop met de islam geconfronteerd wordt door de Kruistochten naar het H. Land. Vooral bij de Mozaraben vond dit contact al veel eerder plaats.

### 1.2.1. De Reconquista

'Reconquista' ('herovering') is de geijkte term voor de opeenvolgende campagnes van christelijke vorsten in het Iberisch Schiereiland (11 – 15<sup>e</sup> E.). De term komt al voor in de middeleeuwse historiografie, maar werd pas manifest gebruikt vanaf de 19<sup>e</sup> E. Als officiële startdatum van deze operatie geldt 1085, de bevrijding van Toledo, maar zij kende onmiskenbaar ook een lange, zij het soms legendarische, voorgeschiedenis.

#### 1.2.1.1. Korte historische schets over de christelijke perceptie van de moslims

In feite impliceert 'Reconquista' een ideologisch programma, wat voor de nodige discussies zorgde en nog zorgt bij historici. Als het gaat om een herovering, zouden de 'Spaanse' leiders, die er de actoren van waren, de in dynastieke lijn legitieme erfgenamen zijn van de door de Arabieren verdreven Wisigoten. Zij zouden dan tevens – in respect voor het verleden – het aloude christelijke geloof op het Iberisch Schiereiland in ere hersteld hebben.

In het midden van de 9<sup>e</sup> eeuw gold de islam bij sommige gevormde Mozaraben als een ketterij. De houding van deze groep ging terug op de verlieservaring van de eigen (geloofs)traditie en taal. Ketterij op zich is in het middeleeuwse denkpatroon wellicht schuldiger dan heidendom, want in dit laatste geval gelden mogelijk verzachtende omstandigheden, mits het schepselen betreft die meestal nog niet eens de kans gehad

hebben om zich tot de ware leer te bekeren. De hardliners uit deze groep wilden deze ketterij uitdrukkelijk bestrijden en zochten door hun provocerend gedrag en hun beleedigende uitlatingen en manifestaties tegen de Profeet uitdrukkelijk het martelaarschap op: de 48 'Martelaren van Cordoba' (850 – 859). Niettemin waren er in Cordoba ook christenen met een andere visie op hun islamitische stadsgenoten.<sup>6</sup> Zij waren bereid om het samenleven van al deze 'godsdiensten van Het Boek' onder islamitisch bewind te accepteren, zich als religieuze minderheid te schikken in hun 'dhimmi' statuut en om, net als vele Oosterse christenen, eerder naar het gemeenschappelijke element in beide religies te kijken in plaats van naar het ketterse aspect. De moslims vereerden immers ook de ene God en erkenden zijn geboden.

In het in de loop van de Reconquista 'bevrijde Spanje' moest deze laatste visie het onderspit delven en bleef uiteindelijk de bestempeling als heidenen of als van de ware leer afgedwaalde kettters over. Tevens dook nu ook de term '**Moren**' op als benaming voor de islamitische bevolking van het middeleeuwse Spanje. Oorspronkelijk was dit waarschijnlijk, o.a. bij de Byzantijnse historicus Procopius (6<sup>e</sup> E.), een louter etnische benaming voor de 'zwarthuidigen' uit Numidië en Carthago. Ook de katholieke geleerde aartsbisschop Isidorus van Sevilla (7<sup>e</sup> E.) en de Arabische geleerde van Ethiopische origine al-Djahiz (9<sup>e</sup> E.) gebruiken 'Moren' in dezelfde zin. Trouwens, zelfs in het allesbehalve neutrale Roelandslied<sup>7</sup> over de strijd van deze Karolingische held tegen de Basken worden de Moren omschreven als 'horden, zwarter dan inkt, met geen vlekje wit, behalve hun tanden'. Terwijl deze betekenis van 'Moren' teruggaat op het Griekse '(a)mauros' (= 'donker'), grijpt men ten tijde van de Reconquista veeleer terug naar de Arabische term 'al-Morabitum', gelovige moslimstrijders die afgezonderd leefden in 'ribats', versterkte kloosters aan de grenzen van de islam zoals die met de christenen in Spanje, waar ze de 'jihad' dienden. Deze gevreesde krijgers maakten zo'n grote indruk op de christenen dat hun naam vanaf die tijd verbasterde tot 'Moren' en de aanduiding werd van alle niet uit Europa afkomstige moslims.

Moren versus christenen, zij tegenover wij, werd in het woordgebruik hoe langer hoe meer aangevoeld als 'een clash' tussen de religies. De historische context werkte dat ook in de hand. Er was niet alleen de Reconquista. Vanuit Noord-Afrika kwam er een tegenoffensief van religieus fanatieke Berberdynastieën, de Almoraviden en de Almohaden. De realiteit op het terrein was heel wat complexer dan dit wij-zij beeld, want er werden er heel wat gevechten geleverd, met in beide kampen zowel moslims als christenen. Een typisch voorbeeld van deze politiek en militair complexe realiteit vinden we in de figuur van de legendarische 11<sup>e</sup>-eeuwse held Rodrigo Diaz de Vivar, beter bekend als El Cid. In latere eeuwen en zelfs nog door generaal Franco zou hij als de grote verdediger van het ene Spanje en van de christenheid opgevoerd worden. Men ging hierbij wel voorbij aan het feit dat El Cid een huursoldaat was, die soms voor islamitische betaalmesters vocht en dat heel het christelijke Spanje verscheidene rivaliserende vorsten kende.

Een zeer invloedrijke denker in het 'bevrijde christelijke Spanje' was de bekeerde Jood en lijfarts van Alfons I van Aragon, Petrus Alfonsi (1062 – ca.1140). In een 'Dialogo tegen de Joden' (1110) laste hij een hoofdstuk in, dat beoogde een weerlegging ('refutatio') van de islam te geven. Hij had die religie bestudeerd en zag er een ketterse vermenging in van monofysitisch<sup>8</sup> en joods gedachtengoed. Hij staat aan het westerse begin van het literaire genre 'polemische geschriften', dat in het Oosten al enkele eeuwen eerder zeer populair was, zowel bij joodse, christelijke als moslim auteurs. Die refutatio van Petrus Alfonsi zou in intellectuele milieus in heel West-Europa zeer populair worden in de loop van de twaalfde eeuw.

### 1.2.1.2. Joodse visie op de moslims<sup>9</sup>

Het negatieve imago dat christenen van Mohammed en de islam hadden, bleef niet tot hen beperkt, maar wordt ook onder joden aangetroffen. De joodse denker Maimonides (1135 – 1204), die in Cordoba geboren werd en in het Moorse Spanje en later in Caïro leefde, wijst op het feit dat de islamitische wet vormen van onmatigheid en begeerte toestaat. Net zoals de christelijke polemische literatuur, zet hij in de verf dat Mohammed verschillende vrouwen had en volgens hem kunnen profetie en wellust niet sa- mengaan. De joodse geleerde verwijst hierbij naar de profeet Jeremia die Zedekia om zijn losbandigheid vervloekte<sup>10</sup>. Mohammed is dus een nieuwe Zedekia, een valse pro- feet en plagiator, omdat hij de wet van een ander gedeeltelijk heeft overgenomen.

### 1.2.1.3. Jacobus Matamoros (= de Morendoder)<sup>11</sup> rekruteert voor de Reconquista, maar met neveneffecten

In de propaganda en de beeldvorming over de Reconquista speelde de cultus van Jacobus een grote rol. Aanvankelijk betrof het een eerder lokale verering, maar vanaf de 11<sup>e</sup> eeuw, kreeg die een duidelijk Europees karakter. Sint-Jacobus werd dan zowel door de seculiere als de kerkelijke propaganda geassocieerd met de Reconquista. Daardoor werd hij in de eerste plaats een ridderlijke heilige, wiens vereringsoord Compostella ook aantrekkingskracht uitoefende op vorsten en prelaten met in hun kielzog ridders die ook daadwerkelijk aan de strijd tegen de ongelovigen wilden deelnemen. Deze duidelijk ridderlijke connotatie culmineerde in de literaire en visuele voorstelling van Jacobus als Morendoder of Matamoros, als voortrekker van de strijd tegen de on- gelovigen, die hij onder zijn paard vertrappelde. Deze voorstelling van Jacobus wordt ook verspreid via enkele mythen en wonderverhalen die vanaf de 11<sup>e</sup> eeuw volop be- gonnen te circuleren. Zo zou de heilige onder meer verschenen zijn in de slag bij Clavijo, die in werkelijkheid rond 840 had plaatsgevonden. Maar zijn meest aangehaalde interventie deed hij in de beroemde slag tegen de ongelovigen bij Las Navas de Tolosa (1212). De afbeelding van de ridderlijke Jacobus als Morendoder werd ook in artistieke voorstellingen populair. Ze werd echter ook, onder meer als symbool van de Orde van Santiago<sup>12</sup>, in de perceptie het zinnebeeld van de Castiliaanse superioriteit en dus in feite een handicap voor de populariteit van Jacobus in heel het Iberisch Schiereiland. Evenals de Tempeliers in West-Europa was deze Orde immers een te duchten econo- mische en politieke factor in Spanje. Daardoor werden niet alleen ongelovigen, maar ook christenen op het Iberisch Schiereiland uit andere contreien dan Castilië tot weer- stand geprikkeld. Het effect van de Jacobuscultus verspreidde zich ook buiten de aris- tocratische en ridderlijke milieus. Vanaf de 12<sup>e</sup> tot de 15<sup>e</sup> eeuw beleefde de Jacobus- verering en de bedevaart naar Compostella langs de diverse Europese pelgrimsroutes hun grootste bloei. Uit alle landen van Latijns-christelijk Europa trokken toen gelovigen van alle rangen en standen naar het Spaanse heiligdom. Jacobus werd nu een echte volksheilige, die her en der in West-Europa de patroon werd van talloze kerken, kapel- len, broederschappen, enz. Vanaf de 16<sup>e</sup> eeuw stagneerde het succes, o.a. ten gevolge van de reformatie, maar ook door een andere visie van de Rooms- katholieke kerk op bedevaarten.

De afbeelding van ridder Jacobus te paard met een vertrappelde Moor komt ook daarom buiten het Iberisch Schiereiland en zelfs in onze contreien voor. De twee ons bekende voorbeelden dateren uit de 17<sup>e</sup> eeuw, een periode, waarvan later<sup>13</sup> zal blijken dat ze – na Lepanto 1571 en Wenen 1683 – bijzonder productief is geweest voor het

beeld van de ‘verslagen vijand’. In het klooster van de Zwartzusters in Aalst (werk van een niet nader bekende schilder uit de 17<sup>e</sup> eeuw) en in de Sint-Jacobskerk te Brugge (werk van Dominicus Nollet, 1694 en onderdeel van een cyclus van 13 schilderijen over het leven van Sint-Jacob) vinden we telkens een afbeelding van een overwinning van Jacobus de Meerdere op de Moren.

## 2. De kruistochten

Met de Reconquista zijn we dus meteen beland in het tijdperk van de kruistochten en nu ook in de kern van West-Europa.

### 2.1. Kruistochten, what’s in a name? <sup>14</sup>

Voor een goed begrip van het fenomeen en van de term ‘kruistochten’ passen hier toch vooraf wel een drietal bemerkingen. *De term ‘kruistochten’* is in feite een anachronisme. Het woord (‘crociata’) dook voor het eerst op in de geschriften van canonisten (kerkjuristen) in de 13<sup>e</sup> eeuw. In de kronieken over de kruistochten worden kruisvaarders gewoonlijk ‘(gewapende) pelgrims’ genoemd. De expeditie zelf wordt vrij neutraal bestempeld als ‘(pelgrims)tocht’, ‘weg’, ‘overtocht’ of ‘opdracht’. In feite wordt ‘kruistocht’ als geijkte term maar echt gemeengoed in intellectueel West-Europa vanaf de 17<sup>e</sup> eeuw. In de Arabische historische literatuur duikt een equivalente term zelfs pas op in de 20<sup>e</sup> eeuw.

Ook in de *historiografie over de kruistochten* heerst er tot op de dag van vandaag discussie over de precieze inhoud van het begrip ‘kruistochten’. Bij middeleeuwse interpreters worden de kruistochten weergegeven in een Bijbelse context als tekenen van goddelijke voorzienigheid. Niet zelden getuigt de benadering van latere geschiedschrijvers eerder van hun visie op hun eigen tijd dan van respect voor de specifieke middeleeuwse context.

Met betrekking tot de omstreden *definitie van ‘kruistocht’* heeft de kerkhistoricus Giles Constable<sup>15</sup> de rivaliserende kampen onderverdeeld in vier groepen:

- De ‘traditionalisten’ houden vast aan de centrale betekenis van Jeruzalem en het H. Land om de kruisvaart te definiëren.
- De ‘pluralisten’ concentreren zich, ongeacht bestemming of doel, op de formele aspecten van de oorlog met het kruis. Deze zijn verwant aan de pelgrimage en werden vooral vanaf de 12<sup>e</sup> eeuw vastgelegd in het canoniek recht: afgelegde gelofte, pauselijke oproep of goedkeuring en bijhorende privileges (o.a. aflaat, bescherming van bezittingen en van de achtergeblevenen). De strijd tegen de Albigenzen of Katharen in Zuid-Frankrijk, de officiële Reconquista, de Baltische oorlogen vanaf het midden van de 12<sup>e</sup> eeuw zijn dus voor hen echte kruistochten.
- De ‘generalisten’ verruimen nog de definitie en maken van ‘kruistocht’ een synoniem van ‘heilige oorlog’, d.w.z. elke oorlog die zich beroept op een religieuze verantwoording<sup>16</sup>. In de laatste eeuwen, onder meer tijdens de hoogdagen van de kolonisatie en in de sfeer van islamofobie na 09/11 maakte deze definitie in een nog iets ruimere versie (‘strijd voor een goed doel tegen een gevaarlijke tegenstrever’)<sup>17</sup> weer opgang.
- De ‘popularisten’, die de kleinste groep uitmaken, verenigen de visie van de traditionalisten tot die expedities naar het H. Land, die de expressie waren van volkse vroomheid en devotie, zoals de ‘Boerenkruistocht’ (1096), de ‘Kinderkruistocht’ (1212) of de ‘Herderkruistochten’ (1251 en 1320).

Zulke academische meningsverschillen kunnen nogal esoterisch overkomen. Toch zijn ze van belang omdat een goede definitie van het fenomeen met respect voor de originele context ons kan bevrijden van al te simplistische actualisering. De kruistochten hebben wellicht heel wat schade aangericht, maar moeten nu niet gemanipuleerd worden voor de slagvelden van de 21<sup>e</sup> eeuw of eenzijdig veroordeeld worden als een van de talrijke aberraties van het christendom, waarbij men volledig voorbijgaat aan de middeleeuwse historische context.

Heden ten dage is bij de specialisten de pluralistische visie overheersend, zij het soms in een enigszins afgezwakte vorm: 'gematigd pluralisme'. Ook al kunnen vele expedities, ongeacht hun geografische bestemming en in heel de periode tussen 1095 en grofweg 1500 aanspraak maken op de kwalificatie 'kruistocht', toch blijft voor 'gematigde pluralisten' de 'Eerste Kruistocht' (1096 – 1099) met de inname van Jeruzalem, het voorbeeld bij uitstek. In die gematigd pluralistische zin zullen wij hier ook, tenzij uitdrukkelijk anders vermeld, de term 'kruistocht' gebruiken.

Vragen kunnen ook gesteld worden bij de *nummering van de kruistochten*, die meestal gehanteerd wordt en die teruggaat op de visie van de 'traditionalisten'. Van de elfde tot de zestiende eeuw waren er talrijke militaire operaties, waarvan de deelnemers de voorrechten genoten die verbonden waren aan een oorlog met het kruis. Toch kregen maar enkele grootschalige expedities later een eigen nummer toegewezen en deze waren in principe allemaal gericht op moslimdoelen in en rond Syrië en Palestina. Met lichte overdrijving zou men nochtans kunnen stellen dat minstens twee maal per jaar, in de meteorologisch voor overzeese tochten gunstige periodes, vooral via schepen van de Italiaanse handelssteden Genua, Pisa en Venetië, 'cruises' georganiseerd werden naar het H. Land voor al dan niet bewapende pelgrims of kleinere contingenten van kruisvaarders. De tientallen kleinere kruistochten naar het H. Land die men niet groot of spectaculair genoeg vond, hebben geen nummer gekregen, al was hun effect voor Outremer niet zelden groter of positiever dan dat van grootschalige expedities. Om de verwarring nog groter te maken, zijn (vooral Franse en Duitse) historici, zelfs binnen de traditionele canon, het nog onderling oneens over de nummering. Daarom gebruiken vandaag de meeste historici de in het westerse bewustzijn nu eenmaal ingeprente traditionele nummering uit de canon alleen nog tot en met de Vijfde Kruistocht (beginnend in 1217 na de oproep van Innocentius in 1213) en verder zien ze van alle verdere nummering af.

## **2.2. Visie van het Latijnse Westen op 'de vijand' of 'de andere' van de 7<sup>e</sup> tot de 13<sup>e</sup> eeuw**

Als dan uiteindelijk op het einde van de 11<sup>e</sup> eeuw paus Urbanus II de oproep tot bevrijding van het H. Land en tot de strijd met de islam lanceert, mag men er van uitgaan dat zowel Mohammed als de islam voor het Westen grotendeels onbekende termen waren. Men was er zich bij voorbeeld in geen geval van bewust dat Jeruzalem even heilig was voor de moslims als voor de christenen. Daarvoor was het wachten op Petrus Venerabilis<sup>18</sup> (ca. 1150) en op de tijd van de confrontatie tussen Richard Leeuwenhart en Saladin, dit dus een eeuw na Urbanus' oproep. Nochtans was er al contact geweest tussen het Westen en de moslimwereld in de 8<sup>e</sup> en de 9<sup>e</sup> eeuw, onder meer bij diplomatieke uitwisselingen tussen Karel de Grote en de Abbasidische kalief van Bagdad Haroen-al-Rashid (ca. 766 – 809).



Er waren in de westerse Latijnse wereld van de vroege middeleeuwen alleen een ‘happy few’ met een iets ruimere horizon. Zo werden in de vroegmiddeleeuwse ‘Kronieken van Fredegar’ (ca. 658) voor het eerst in de Latijnse historiografie de Arabische overwinningen op de Byzantijnen, met o.a. de inname van Jeruzalem beschreven in semi-apocalyptische termen. Ook de Angelsaksische geleerde Beda Venerabilis spreekt in zijn ‘Kerkgeschiedenis van het Angelsaksische volk’ (ca. 731) over de bedreiging die uitgaat van de Saracenen en herinnert hierbij aan de bestraffing van de Hebreeën in verhalen uit het Oude Testament, als het volk van Israël van de ware weg was afgedwaald. De Latijnse historiografen gaan in deze periode niet in op de religieuze repercussie van de Arabische snelle veroveringen. Voor hen zijn de aanvallers het werktuig waarvan God zich bedient om de christenen te bestraffen voor hun zonden. De militaire triomf van de moslims betekent geenszins dat God hun religie apprecieert. Zij vormen een te duchten militaire tegenstrever, zoals andere ‘barbaarse’ invallers, maar geen religieuze concurrent. Zo is ook de verovering van het Iberisch Schiereiland de straf voor het zondig gedrag van de Wisigotische koning en zelfs een succeservaring als de overwinning van Karel Martel (Poitiers 732) zal aan deze visie niets veranderen. De beeldvorming over deze laatste gebeurtenis, waarbij de ongelovigen verslagen worden, zal trouwens pas eeuwen later op gang komen.

In de 9<sup>e</sup> eeuw waren vele auteurs wel bekommerd om Arabische invallen in het zuiden van Europa en om de invasie en kolonisering van Sicilië. Maar ook dat waren door God uitgestuurde ongelovigen ter bestraffing van slechte christenen. Deze Saracenen of Arabieren waren voor deze getuigen ‘piraten, dieven of rovers’, die optraden in eerder losse bendes en niet opereerden als georganiseerde legers. Terzelfdertijd maken deze auteurs i.v.m. de conflicten in Zuid-Italië soms wel hun beklag over allianties tussen christelijke en islamitische leiders.

Voor de doorsnee visie van de westerse christenheid op de moslims ten tijde van de Eerste Kruistocht kan men misschien best te rade gaan bij *La Chanson de Roland* of *Roelandslied*, een origineel Oudfrans epos of in de Dietse vertaling een ridderroman uit de periode 1050 – 1150. In het verhaal over de dood van Karels neef Roeland op de terugweg van een campagne in Noord-Spanje ging het in werkelijkheid over een grensincident met Baskische grensbewoners die door de Karolingers als buffer gebruikt werden. Maar in het epos zelf zijn de aanvallers wrede en wellustige Moren geworden. Ze worden heidenen genoemd, die men ofwel onder dwang moet bekeren ofwel vernietigen. Hun synagogen (!?) en moskeeën moeten met de grond gelijk gemaakt worden. Dit stereotype beeld zal nog eeuwen blijven doorwerken, te beginnen bij de verslaggeving over de oproep van Urbanus II en de verhalen over de Eerste Kruistocht. Eschatologisch gezien<sup>19</sup> was in de West-Europese perceptie de Islam het wapen van de Antichrist in de strijd tussen Goed en Kwaad. De kruisvaarders waren Gods handlangers (“*Dei Gesta per Francos*”). God grijpt in via de Franken en hun opponenten waren de instrumenten van het kwade (“*Satani Gesta per Francos*”).

In Urbanus’ kruistochtoproep<sup>20</sup> werden de moslims even karikaturaal voorgesteld als gewelddadige verkrachters, moordenaars en bezoedelaars van christelijke heiligdommen. De chroniqueurs van de Eerste Kruistocht hanteren doorheen veel van hun teksten dit zelfde polemische beeld van deze vijanden van God. De meeste van deze auteurs baseerden zich, bij gebrek aan enige kennis over de islam, ook louter op hun literair – religieuze bagage over de vijanden van het joodse volk in het Oude Testament en over de heidenen in de Oudheid. Het ging volgens hen om **heidenen en afgodendienaren**, zoals diegenen die het uitverkoren joodse volk en de eerste christenen

vervolgd hadden. In de Tempel van Jeruzalem hadden ze, volgens sommigen, tussen andere afgoden, zelfs een beeld van Mohammed geïnstalleerd.

Andere chroniqueurs, zoals de Benedictijnse historicus Guibert van Nogent (1055 – 1124), die aan de Eerste Kruistocht deelnam, realiseerden zich ter plekke dat dit westerse beeld van de islam volslagen irrealistisch was. Mohammed was helemaal niet de God van deze religie en hun rituelen hadden niets te maken met de kleurrijke ‘heidense cultus van afgoden’ van het decadente Romeinse Rijk. Toch lastte Guibert in zijn Kroniek een biografie van Mohammed in, die de ‘seksuele excessen’ van de profeet en de gewelddadigheid van zijn leer in de verf zette, wat meteen een justificatie was van de Eerste Kruistocht. Een latere chroniqueur, zoals de meest gerenommeerde onder deze auteurs, Willem van Tyrus (ca. 1130 – ca. 1185) volgt aanvankelijk Guibert in zijn verhaal over de Eerste Kruistocht, wanneer hij Mohammed voorstelt als ‘eerstgeborene van Satan, dolle man, leugenaar en misleider van Arabië’. Maar verderop in zijn werk verandert de toon bij de berichtgeving over gebeurtenissen in het Koninkrijk Jeruzalem, die hij zelf vanuit zijn bevoorrechte positie (rijkskanselier, verantwoordelijk voor de redactie van diverse contracten en verdragen, belast met diverse buitenlandse missies, aartsbisschop van Tyrus, mentor van koning Boudewijn IV) van nabij meemaakte. Hij laat zich dan meer genuanceerd uit over moslimleiders, die hij zelf als tijdgenoten gekend heeft. Zijn portret van de gerenommeerde Nur ad-Din, de chef en voorganger van Saladin, dat kwalificaties bevat als ‘humaan, rechtschapen, godvrezend en religieus bewogen’ (‘humanus, justus, timens Deum, religiosus’)<sup>21</sup> is in dit verband wel opvallend. Zijn benadering van de moslims, die hij trouwens nooit heidenen of ketteren noemt, ligt eerder in de lijn van de visie van de Mozaraben of de oosterse christenen, die hebben leren samenleven met deze in hun ogen wel inferieure maar toch verwante religie.<sup>22</sup>

De chroniqueurs, die de Eerste Kruistocht vergezelden en zo terreinkennis opdeden, waren zich wel bewust van de diversiteit en het gebrek aan eenheid onder hun islamitische tegenstrevers<sup>23</sup>. Zij maakten een onderscheid tussen ‘**Turken**’, de elitekrijgers uit de Euraziatische steppen en ‘**Saracenen**’ of ‘**Arabieren**’, die de lokale bevolking van het H. Land uitmaakten.

Globaal genomen was er dus in het Westen rond 1100 enige vooruitgang in de kennis over de islam maar die bleef wel nog ondermaats. Een kentering komt er pas met Petrus Venerabilis (ca. 1092 – 1156), de gerenommeerde abt van Cluny, die in 1142 via het netwerk, waarover de abdij van Cluny in Spanje beschikte, opdracht gaf tot een vertaling van de Koran en meteen tot bestudering van de islam. Het was zijn ambitie om de theologische dwalingen van de islam te ontmaskeren en langs vreedzame weg (‘non armis, sed verbis’, niet met wapens maar met het woord) aan deze religie een halte toe te brengen. Petrus Venerabilis en nog enkele andere geleerden uit die tijd probeerden dus door een betere kennis van de Koran en van de islam deze ketterse of heidense dwaalleer rationeel te weerleggen en Mohammed te ontmaskeren als een schurk en bedrieger. De publicatie van die eerste westerse Koranvertaling bevatte ook andere in het Latijn vertaalde Arabische teksten, vooral dan een tekst van Abd al-Masieh al-Kindi<sup>24</sup>. In feite is deze laatste apologetische tekst de meest uitgebreide weerlegging van de islam die ooit verschenen is. De Latijnse vertaling ervan zal inspiratie blijven geven voor talloze andere refutatio’s en replieken in het christelijke Westen vanaf de 12<sup>e</sup> eeuw. Willem van Tyrus schreef tegen het einde van diezelfde eeuw naast zijn kroniek over het koninkrijk Jeruzalem ook nog een geschiedenis van de islam,

maar voor dat werk was er blijkbaar minder belangstelling en het is helaas verloren gegaan.

De kerkjuristen van hun kant zorgden vanaf de 12<sup>e</sup> eeuw voor een juridische onderbouw van de legitimiteit van de kruistochten. Richtinggevend is hier het *Decretum Gratiani* of *Concordia Discordantium Canonum* (= 'Afstemming van tegenstrijdige regels') dat traditioneel wordt toegeschreven aan de Bolognezer monnik Gratianus. Zijn werk vormde in het *Corpus Iuris Canonici* de kerkrechtelijke tegenhanger van het seculiere *Corpus Iuris Civilis*. Hij legitimeert de Eerste Kruistocht door te verwijzen naar Augustinus' strijd tegen de ketterij van de Donatisten.<sup>25</sup> Op grond hiervan wettigt hij de verovering van het H. Land en het afnemen van de bezittingen van de ketters. Deze legitimatie van de strijd tegen de Saracenen als ketters werd richtinggevend voor de verdere reflectie van canonici over dit thema in de 12<sup>e</sup> en de 13<sup>e</sup> eeuw. Zoals eerder gezegd, het was in zekere zin slechter een ketter te zijn dan een heiden, want deze laatste had toch wel de pech en meteen het excuus dat hij de boodschap nog niet ontvangen had en dat kon de ketter niet inroepen. Opvallend is wel dat ook in barokke afbeeldingen van de strijd tegen een (ketterse) vijand Augustinus' conflict met de Donatisten nog vooropstaat.<sup>26</sup>

Sommige kerkjuristen hadden het moeilijk met de interpretatie van Gratianus over het legitiem optreden tegen ketters. Zij onderbouwden de legitimiteit van de kruistochten eerder vanuit het eigendomsrecht: de kruistochten zorgden voor een terugkeer naar de oorspronkelijke status van die gebieden, die zowel in Spanje, het H. Land als in andere delen van het Romeinse Rijk origineel in christelijke handen waren.

De dertiende eeuw kende diverse strategieën in de aanpak van het probleem van de islam: kruistochten, theologische weerlegging, missie of het martelaarschap. Er bleven vijandige biografieën van Mohammed verschijnen, vooral om de verder schrijdende Reconquista en de onderwerping van de moslims op het Iberisch Schiereiland te legitimeren. Tevens moest men een zinvolle verklaring vinden voor het verlies van de stad Jeruzalem in 1187 en de definitieve ondergang van het Koninkrijk Jeruzalem door de val van Akko in 1291. Zoals in vroegere eeuwen werden deze rampzalige gebeurtenissen gezien als onderdelen van een Goddelijk Plan. Paus Innocentius III zag in dit verband in de islam het Beest uit Apocalyps 12 en 13, dat in nieuwe kruistochten moest bestreden worden. Chroniqueurs van deze expedities koesterden ook de ijdele hoop dat er een kentering op komst was door de opkomst van de Mongolen, voor sommigen onder hen cryptochristenen met wie een grote anti-islamcoalitie kon gesmeed worden.

Missie bij de ongelovigen kwam vooral in beeld door Franciscus van Assisi<sup>27</sup>, die in 1219 tijdens de Vijfde Kruistocht in Egypte een onderhoud had met Sultan al-Kamil en hoopte hem te bekeren. Al-Kamil had niet de ambitie om van Franciscus een martelaar te maken, hij aanhoorde hem minzaam en geduldig en stuurde hem dan, veilig en wel, terug naar het christelijke kamp in Damietta. Deze 'interreligieuze' ontmoeting zou trouwens een geliefkoosd onderwerp worden in tal van miniaturen en andere afbeeldingen. Heel wat Franciscanen volgden het missionair voorbeeld van hun stichter na – dat werd trouwens expliciet aangemoedigd in bepaalde versies van de Franciscaanse Regel (1221) – maar velen waren daarbij vooral uit op het martelaarschap. Er zijn enkele tientallen voorbeelden bekend van Franciscanen, die zo doelbewust de dood opzochten in Noord-Afrika tussen 1227 en 1289. Andere Franciscanen opteeden voor

discrete pastorale zorg onder christelijke handelaars, huursoldaten, diplomaten, gevangenen en slaven<sup>28</sup> in diezelfde regio.

Een aparte vermelding verdienen hier enkele spectaculaire franciscaanse missietochten naar de Mongolen in de 13<sup>e</sup> eeuw. De bekendste hiervan is deze van de Vlaming Willem van Rubroek, die over zijn expeditie (1253 – 1255) een 'Itinerarium' (= 'reisverslag') nagelaten heeft. Willem wilde de Mongolen bekeren tot het christendom, niet door hun godsdienst(en) af te keuren, maar door in debat te gaan met vertegenwoordigers van lokale christelijk georiënteerde groepen, moslims, boeddhisten of andere lokale religies, die hij op zijn tocht ontmoette.

Leden van die andere nieuwe bedelorde uit die tijd, de Dominicanen, concentreerden zich volop op het theologisch debat, de prediking en de polemiek, niet alleen met het oog op bekering gericht op niet-christelijke onderdanen in christelijke gebieden, joden of moslims, maar ook op het Oosten, om christenen daar een overstap naar de islam te ontraden.

### 2.3. Dissidente stemmen

De kruistochten kregen – weliswaar in de marge – toch wel wat kritiek in West-Europa<sup>29</sup>. Maar in feite ging het daarbij niet om de essentie, maar veeleer om een rationele uitleg voor nederlagen van de kruisvaarders. Sommige chroniqueurs protesteerden tegen de uitbarstingen van geweld, de schaamteloze plunderingen en de pogroms tijdens de Eerste Kruistocht. Voor hen was dit zondig gedrag, waarvoor de christenen door God zouden gestraft worden in de vorm van overwinningen van de ongelovigen. Idem dito voor het verwijt van promiscue gedrag en te talrijke vrouwelijke aanwezigheid in de expeditie van de Tweede Kruistocht. De mislukking van deze operatie was volgens sommige waarnemers precies hieraan te wijten. Na de verovering van Jeruzalem door de moslims (1187) werd er door Hendrik II van Engeland en Filips II August van Frankrijk ter financiering van nieuwe expedities een 'Saladin taks' geheven. De clerus kwam hiertegen zwaar in verzet, zij voelden zich als het ware Hebreëen, die door de farao schaamteloos gepluimd werden. Ook hier was het niet zo zeer de expeditie zelf die in vraag gesteld werd, maar een belangrijk nevenaspect ervan, de financiering.

Daarnaast waren er ook 12<sup>e</sup>- en 13<sup>e</sup>-eeuwse getuigen, zowel christelijke als islamitische, die een minder confronterende of polemische kijk hadden op de vertegenwoordigers van de andere religie. Maar zij bleven een minderheid.

Aan moslimzijde is het bekendste voorbeeld Usama Ibn Munqidh (1095 – 1188), een zeer productief schrijver en dichter, die veel gereisd had en aan diverse hoven van het islamitische Midden-Oosten vertoefde. Hij groeide op in Shaizar in Midden-Syrië, een omgeving met veel inheemse christenen en wederzijdse contacten tussen moslims en christenen. Blijkbaar had hij ook in het kader van diplomatieke onderhandelingen veel te maken gehad met de Frankische<sup>30</sup> elite in het Koninkrijk Jeruzalem. Zijn meest bekende werk 'Kitab al-I'tibar' ('Het boek der levenslessen') bevat heel wat anekdotes en die onthullen een paar interessante aspecten over hemzelf en over de in het H. Land ondertussen 'gesettelde' kruisvaarders. Zo merkt hij een groot verschil in mentaliteit en omgangsvormen op tussen 'de nieuwkomers' (individuele kruisvaarders of contingents die in het Koninkrijk Jeruzalem vanuit het Westen toekwamen om de moslims te bestrijden) en de 'gesettelden', die o.a. qua kledij en hygiëne heel wat van de oos-

terse levenswijze hadden overgenomen en uit pragmatische overwegingen een *modus vivendi* nastreefden met de lokale moslims. Dit laatste zorgt er wel voor dat deze Frankische 'gesettelden' meteen in de ogen van 'de nieuwkomers' (pas gearriveerde radicale kruisvaarders uit West-Europa) tot verloederde onwaardige christenen gedgegradeerd worden. Net zoals eertijds bij de Mozaraben in Spanje had je in Outremer dus ook hardliners en pragmatici. Zelf blijft Usama overtuigd van de meerwaarde van zijn geloof, maar hij ziet een *modus vivendi* met de christenen wel mogelijk en is expliciet vol lof over de godsvrucht van christelijke monniken.

Burchard van de Sionsberg, een Duitse dominicaan, bereisde als pelgrim Outremer en Armenië tussen 1274 en 1284 en legde zijn ervaringen vast in de wellicht beste middeleeuwse reisgids 'Descriptio Terrae Sanctae' (= 'Beschrijving van het H. Land'). Hij benadrukt in zijn werk regelmatig de gelijkenissen tussen christendom en islam en geeft soms zelfs blijk van een, voor die tijd, merkwaardig religieus relativisme. Eén voorbeeld: bij de beschrijving van een kerk, die gewijd was aan Johannes de Doper, zet hij vooral fors in de verf dat Johannes ook voor de Saracenen een heilige profeet was.

Riccoldo da Montecroce<sup>31</sup> (1243 – 1320), een Italiaanse Dominicaan, missionaris en reiziger in het Oosten tot in het gebied van de Mongolen, legt in het verslag van zijn tochten, 'Liber Peregrinacionis' (= 'Pelgrimsboek') (1288 – 1291,) bedoeld als reisgids voor missionarissen naar het Oosten, de nadruk op de religiositeit van de moslims in Bagdad, hun respect voor rituelen, hun vurige gebeden en hun naastenliefde. Met Riccoldo moet men wel voorzichtig zijn. Misschien is zijn lof aan het adres van de moslims van Bagdad vooral bedoeld als prikkel naar een christelijk publiek toe, want het is in zijn ogen toch wel godgeklaagd dat adepten van een inferieure religie zich vaak ethischer en devoter gedragen dan de volgelingen van het 'ene ware geloof'. Hij leefde dan ook vooral voort als auteur van nog maar eens een *refutatio* van de islam, die in de 16<sup>e</sup> eeuw in diverse volkstalen zou vertaald en herdrukt worden.

Er waren dus wel dissidente stemmen, maar in beide kampen zette men ondertussen toch volop in op 'bellum sacrum' en 'jihad' (wat beide neerkomt op 'heilige oorlog')<sup>32</sup>. Schilderijen, miniaturen, fresco's en andere visuele voorstellingen waren aan christelijke zijde hiervoor de geëigende instrumenten.

## **2.4. Beeldvorming en iconografie beïnvloed door de kruistochten**

### **2.4.1. De Saracenen, visueel voorgesteld<sup>33</sup>**

Het beeld, nog meer dan het woord, moest enerzijds de westerse christenen motiveren om de Saracenen te gaan bestrijden of deze strijd te ondersteunen en anderzijds christenen in door islamitische heersers gecontroleerde of beheerste gebieden ont-raden om zich tot de islam te bekeren. Uiteraard werd bij deze campagne van zowel rekrutering als ontrading, naargelang de doelgroep, alleen ingezet op de polemieken en niet op het onderling begrip. Net als bij chroniqueurs en theologen, was de eerste ambitie voor een christelijke middeleeuwse visuele kunstenaar om de dissidente religieuze of culturele groepen zo afschrikwekkend mogelijk voor te stellen. Het geëigende iconografische instrument om alle vijanden van het ware geloof – Joden, Moslims en Mongolen – negatief te portretteren was 'het monster', de visuele tegenhanger van de 'barbaar' uit de literaire bronnen.

De periode van de kruistochten betekent hoe dan ook een hype in deze monstrueuze

portrettingen van 'de Ander'. De Saraceense vijanden van het ware geloof vertonen in miniaturen en andere visuele voorstellingen monstrueuze gelaatstrekken en dito lichamelijke afwijkingen. De Saracenen zijn meestal donkerhuidig en de kunstenaar toont hen met diverse tulbanden. Met de duiding van hun huidskleur moet men wel voorzichtig zijn, want 'zwart' vertoont heel wat betekenislagen, die niet allemaal negatief zijn en waarop we in een tekst over de Zwarte grondiger zullen ingaan<sup>34</sup>.

Het is vreemd, maar ook 'monster' is vaak een ambigue figuur, die weliswaar altijd fungeert in een extreme context. Dat extreme kan zowel het Goede als het Kwade zijn. Joden kunnen geportretteerd worden als tijdgenoten en getuigen van dood en verrijzenis maar ook als verraders van Christus. Louter in dat laatste geval vertonen hun afbeeldingen monsterachtige trekken. Saracenen zijn nu eens voorbeelden van grote wetenschappers of van ridderlijke kwaliteiten, zowel hoofse mentaliteit als krijgskunde, en dan weer monstrueuze handlangers van Satan. Mongolen zijn soms – ter ondersteuning van de wensdroom dat er ergens bij hen mogelijk een machtige christelijke vorst, Pape Jan, aan het werk was – bondgenoten van de kruisvaarders, maar in andere voorstellingen worden ze opgevoerd als trawanten van de Antichrist. Deze ambigue beeldvorming manifesteert zich ook in de voorstelling van sommige individuele figuren, met als meest frappante voorbeeld Saladin, die beurtelings zowel in de literatuur als in de beeldende kunst fungeert als de ideale hoofse ridder en als de meest fervente christenvervolger.

Pape Jan is in deze context ook een merkwaardig fenomeen, want hij veranderde verrassenderwijze met de jaren van een witte in een zwarte figuur. Oorspronkelijk zochten christene missionarissen hem tot ver voorbij de Mongolen in hartje Indië, want zij zagen in hem een mogelijke bondgenoot tegen de islam. Maar toen duidelijk werd dat hij daar niet te vinden was, veronderstelde men vanaf het begin van de 14<sup>e</sup> eeuw dat hij en zijn utopisch christelijk rijk moesten gesitueerd worden in Ethiopië. Dat waren gebieden ten zuiden van Egypte waarvan men vaag wist dat ze christelijk waren. Meteen zien wij hem in afbeeldingen veranderen van huidskleur. Hij wordt een zwarte, wat in visuele voorstellingen in een missionaire context dan weer staat voor dat deel van de mensheid, dat open staat voor het Evangelie. Deze zwarte christen vormt vanuit picturaal oogpunt een ideaal contrast met de vaak weliswaar monstrueus afgebeelde maar toch veeleer blanke 'Jood', die verantwoordelijk is voor de kruisdood en, net als de Saraceen, immuun is voor de ware boodschap.

#### **2.4.2. Sint-Joris en de draak<sup>35</sup>**

De kruistochten zorgden voor een introductie in onze gewesten van de verering voor Sint-Joris en voor de verspreiding van diens afbeelding in strijd met de draak.

Sint-Joris is een legendarische christelijke martelaar, die volgens de kerkgeschiedenis van Eusebius van Caesarea (ca. 263 – 339), zou omgekomen zijn tijdens de vervolgingen door Diocletianus in het begin van de 4<sup>e</sup> eeuw. Hij zou een Romeinse officier geweest zijn, afkomstig uit Syrië of Cappadocië en uiteindelijk terechtgesteld in Nicomedia (Bithynië). In de Byzantijnse wereld werd hij vanaf ca. 400 vereerd en later breidde zijn cultus zich uit tot het Westen, als een soort opvolger van de aartsengel Sint-Michiël. Vrij vroeg circuleert er over hem een verhaal, waarin hij een draak doodt, die een oosterse stad terroriseerde en de koningsdochter als offer opeiste. Waarschijnlijk speelde in deze legende ook de invloed mee van de mythe van de antieke

Griekse drakendoder Perseus. In het Westen verschijnt dit verhaal in de *Legenda Aurea* (13<sup>e</sup> E.) van Jacobus de Voragine, eeuwenlang een inspiratiebron voor beeldende kunstenaars.

Als beschermer van de jonkvrouw tegen de draak, evolueerde de martelaar Joris tot een prototype van de middeleeuwse ridder. Maar vooral de kruistochten maakten hem belangrijk. In de kronieken verschijnt hij als de ultieme redder en deus ex machina bij de inname van Antiochië (1098) en van Jeruzalem (1099). Tijdens de derde kruistocht introduceerde Richard Leeuwenhart deze heilige en ook zijn vlag, overgenomen van de Genuezen die met hun vloot zijn leger vervoerden, als nationale symbool en patroon van Engeland. De draak stond dan voor de moslims in het H. Land en vanaf de Late Middeleeuwen ook voor de ketterij. Nog later wordt de voorstelling van Joris en de draak enerzijds spiritueler als een allegorie van de strijd van de christen tegen slechte neigingen en anderzijds ook volkser, een helper in talloze gevallen van nood en patroonheilige van talloze gilden, broederschappen, van de scouts en van steden.

Van de diverse stadia in de iconografie van deze bijzonder flexibele en populaire heilige vind je treffende voorbeelden in de Antwerpse Sint-Joriskerk. In de 20<sup>e</sup> eeuw wordt zelfs de Amerikaanse held uit de tweede W.O., General Georges (!) Patton, in een aan hem gewijd glasraam in een kerk in Californië, afgebeeld terwijl hij een draak met hakenkruisen bestrijdt, al dient er meteen bij gezegd dat in de nazi propaganda Sankt Georg en zijn paard soms zelf getooid waren met hakenkruisen...

### **3. De late middeleeuwen en de opkomst van de Osmanen**

De negatieve beeldvorming over Mohammed en de islam, die in de elfde en twaalfde eeuw vooral verspreid was via de geschriften van Petrus Alfonsi en al-Kindī en in de dertiende eeuw via Riccoldo da Montecroce, bleef in de veertiende en vijftiende eeuw onverkort geldig. De islam was een ketterse dwaalleer, die – volgens die lezing – alle eigenschappen van haar stichter deelde: wellust, bedrog en gewelddadigheid.

#### **3.1. Enkele bekende promotoren van dit negatieve beeld in de late middeleeuwen**<sup>36</sup>

In de veertiende en vijftiende eeuw bleef men zich inspireren aan enkele grote namen uit de dertiende eeuw, die blijkbaar allemaal zeer goed vertrouwd waren met al-Kindī.

De 13<sup>e</sup>-eeuwse encyclopedist en dominicaan Vincent van Beauvais (ca. 1190 – 1264) was een van de meest populaire auteurs over dit thema. Zijn voornaamste werk, waarin hij zich een enorm belezen auteur – volgens een van zijn biografen had hij meer dan 2000 werken in oosterse en oude talen gelezen – en als de grootste middeleeuwse encyclopedist toont, is *Speculum Maius* of *Tripartitum*. Het derde deel hiervan, *Speculum Historiale*, behandelt in 31 boeken de volledige geschiedenis van kerk en wereld, waarbij hij in detail verwijst naar de Latijnse vertaling van al-Kindī, met dezelfde argumenten.

De Middelnederlandse dichter en ‘vader van de didactiek in de Nederlandse letterkunde’, Jacob van Maerlant (ca. 1230-1300), baseerde zich in zijn *Spiegel Historiael*<sup>37</sup>, geschreven tussen 1283 en 1288, grotendeels op het werk van Vincent van Beauvais

en neemt diens op al-Kindî gebaseerd betoog over: “Mohammed is een valse profeet, die niet met mirakelen gekomen is maar met het zwaard. Hij zei dat wie zijn Wet aanvaardde, overvloedig van aardse dingen zal kunnen profiteren. Hij gaf ontelbare keren blijk van brutaal, onmenselijk gedrag.”<sup>38</sup> Van Maerlant geeft als het ware ook een samenvatting van het courante middeleeuwse discours over de islam. Het verhaal in Genesis 16 bevat volgens hem de essentie: de moslims stammen af van Ismaël, Abrahams ‘onwettige’ zoon bij zijn concubine Hagar, terwijl de christenen de wettige nazaten zijn van Abraham en Sarah. De nakomelingen van Ismaël teisteren nu de Kerk en de christenheid, als straf van God voor de zonden van de christenen. De in Genesis afgebeelde fundamentele tweespalt binnen de mensheid vindt een logische voortzetting in de kruistochten.

Ook de dominicaanse theoloog Thomas van Aquino (1225 – 1274) laat zich over dit thema niet onbetuigd. In zijn *Summa contra Gentiles* (1259 – 1264), een theologisch traktaat, wil hij de waarheid van het katholieke geloof en, in contrast daarmee, de dwalingen van de ongelovigen rationeel weerleggen. Hij heeft het hierbij ook kort – in 22 lijnen – over Mohammed, maar wel met argumenten, die duidelijke gelijkenissen vertonen met de tekst van al-Kindî. Volgens Thomas stelt bekering tot het christendom strenge eisen, die een beroep doen op de menselijke rede en deze soms zelfs overstijgen. Maar Mohammed kwam daarentegen op de proppen met een zeer eenvoudige leer en hij propageerde de geneugten van de wereld. Hij verdraaide ook de Bijbelse geschriften en er waren geen bovennatuurlijke tekenen die zijn leer staaften. Hij beweerde integendeel dat hij gekomen was met de macht van de wapens en met zijn volgelingen heeft hij zo andere volkeren onrechtmatig zijn wet opgelegd. Het opkomende humanisme zal aan deze negatieve beeldvorming niet veel veranderen, ook al zijn er daar diverse stemmen. De Florentijnse dichter Petrarca (1304 – 1374) bij voorbeeld was een fervente supporter van de kruistochten en hij fulmineerde tegen de overdreven en gevaarlijke populariteit van Arabische auteurs en geneeskundigen in West-Europa. Dante daarentegen plaatst in zijn *Divina Commedia* belangrijke moslimgeleerden als Averroes en Avicenna in de kring van de goede heidenen, vlak in de buurt van Plato en Aristoteles. Zijn 7 niveaus van de hemel/hel waren ook gebaseerd op de islamitische concepten over de hemel/hel. Ook Boccaccio is wat genuanceerder. Zo uit hij bij diverse gelegenheden zijn sympathie voor grote Arabische figuren, vooral dan Saladin.

De globale sfeer bleef echter polemisch en nu de grote periode van de vertalingen van Arabische geschriften, de 12<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuw, achter de rug was, kwam de klassieke Grieks-Romeinse Oudheid in West-Europa centraal te staan, waarbij de culturele erfenis van ‘de moslim’ afgeschreven werd. Het rijke gedeelde culturele verleden van de islamitische en de christelijke cultuur en de onderlinge uitwisseling, vooral in het middeleeuwse Spanje en Sicilië, verdwenen uit het gezichtsveld. De overheersende opinie, ook bij de intelligentsia, bestempelde de islam gewoonweg als een vreemde en vijandige cultuur, die Europa bedreigde. Dat alles had onder meer te maken met de opkomst van een nieuw wereldrijk, dat van de Osmanen.

### **3.2. Opkomst van de Osmanen**<sup>39</sup>

In de loop van de veertiende eeuw concentreerde de strijd van de kruisvaarders in het Oostelijk Middellandse Zeegebied zich op Constantinopel en de Balkan door de schijnbaar onstuitbare opkomst van de Osmanen o.l.v. krijgsheer Osman. Het betrof



hier een nomadenstam die oorspronkelijk afkomstig was uit Centraal-Azië maar die nu geïnstalleerd was in het noordwesten van Klein-Azië. In deze grensregio met de Byzantijnen vormden zij wellicht een ministaatje van 'ghazi's'<sup>40</sup> met als opdracht deze grens proactief te bewaken. Vanuit dit minuscule begin begonnen zij aan een geleidelijke opmars. Onderweg sloten zich vrijwilligers van diverse herkomst bij hen aan: individuele ghazi's, die de jihad toegedaan waren en de beloning van het martelaarschap opzochten, soefi mystici, die in onmin leefden met de officiële religie, daaraan ideologisch verwante christenen<sup>41</sup> die het centrale gezag van Constantinopel niet zo genegen waren. De bundeling van al deze dissidenten gaf aan de Osmaanse opmars een sterk elan. De godsdienst van de eerste Osmaanse moslims was trouwens niet echt exclusief: er werden in de nadagen van het Byzantijnse rijk vaak strategische allianties gesloten, los van religieuze overwegingen. De christenen konden in de veroverde gebieden ook hun godsdienst verder vrij belijden. Eminente Byzantijnen werden bovendien tot in de 16<sup>e</sup> eeuw ingeschakeld aan het Osmaanse hof. Pas later, in een periode van voortdurende oorlogen met de christelijke staten van de Balkan en met de Habsburgers, benadrukten Osmaanse kroniekschrijvers de religieuze inspiratie van de vroegere veroveringen.

De Osmanen behaalden bij hun opmars diverse overwinningen op islamitische en Byzantijns-christelijke tegenstanders, ze creëerden voor zichzelf een sterke basis in Noordwest-Anatolië, rukten op naar Zuidoost-Europa en vernietigden in Kosovo in 1389 een Servisch leger, wat in het regionale bewustzijn en de Servische nationale mythologie tot op heden sterke sporen heeft nagelaten. De opmars naar Constantinopel was de volgende etappe.

De enorme bedreiging die uitging van 'de Turk' veroorzaakte in katholiek Europa een enorme deining en een heropflakking van het kruisvaardersenthousiasme. Hoe dichterbij 'de Turkse barbaren' naderden, hoe heftiger het taal- en beeldgebruik vanuit het al bekende stereotiepe vijandbeeld. Het kwam echter nooit tot een effectieve politieke en militaire reactie, hoezeer opeenvolgende Byzantijnse keizers hier ook om smeekten. Tegelijkertijd was een alliantie met Rome immers niet zo evident voor Constantinopel, gezien de vrees voor een mogelijke onderwerping van de oosterse kerk aan de paus.

#### **4. Christelijk Europa en 'de Grote Turk'**

Op 29 mei 1453 verovert Mehmed de Veroveraar Constantinopel. Een golf van ontzetting en verbijstering overspoelt Europa. Hiervoor is echter in de eerste plaats niet zozeer de gruwel van het aangerichte bloedbad verantwoordelijk, maar wel de enorme psychologische klap die Europa moest incasseren. Constantinopel was de hoofdstad van het Oost-Romeinse Rijk, van het Byzantijnse en Grieks-Orthodoxe Rijk, die in het spoor van keizer Constantijn dé wereldmacht werd. In feite was de val van deze stad volkomen ondenkbaar en als het ware de prelude van de ondergang van het christendom zelf: "Heeft God de zijde van de islam gekozen?"

##### **4.1. De Turk, een grote bedreiging; Constantinopel 1453, 09/11 avant la lettre<sup>42</sup>**

De val van Constantinopel betekende dus voor christelijk Europa een aanslag op de onwankelbaar geachte fundamenten van de Europese christelijke identiteit en vanuit die perceptie is deze catastrofe best vergelijkbaar met de val van het West-Romeinse Rijk (476), de ramp met de Titanic (1912) en de aanslag op de Twin Towers

(2001/09/11). Barsten in de identiteit laten zich het best lijmen – ook vandaag zijn er talrijke voorbeelden van dit mechanisme – door als groep de rangen te sluiten tegen de ene, ultieme en gezamenlijke demonische vijand, voor de gelegenheid geïncarneerd in ‘de Turken’.

Het in christelijk Europa overheersende discours was dus een voortzetting en zelfs een versterking van het hierboven geschetste middeleeuwse vijandbeeld uit de tijd van de kruistochten naar het Heilig Land. De auteurs van de refutatio's uit de twaalfde eeuw beleefden dankzij de pas ontdekte boekdrukkunst herdrukken. Oppervlakkig bekeken was het enige verschil de introductie van de term ‘**Turk**’ i.p.v. ‘Saraceen’ als nieuwe ultieme antagonist. De etnische term ‘Turk’ wordt vanaf die periode een verketterde term en ei zo na in diverse West-Europese talen een scheldwoord. Ook al bleef aanvankelijk in het officiële discours de bevrijding van Jeruzalem het ultieme einddoel, met Constantinopel als mogelijk tussenstation, toch leefde nu vooral een algemeen gevoel dat de vijand niet zozeer het H. Land bedreigde, maar het hart zelf van Europa!<sup>43</sup> De ‘barbaar’ stond aan de poorten van Wenen en van andere hoofdsteden en werd gepercipieerd als een bedreiging van de Europese identiteit en van de westerse waarden en structuren. De constante Osmaanse expansie in de 16<sup>e</sup> eeuw (Belgrado 1521, Rhodos 1522, Buda 1541 en Cyprus 1571) leek immers niet af te remmen en het Europese christendom tout court leek bedreigd. Bovendien speelde nu ook een raciaal element: deze barbaren waren vreemden, volgens sommige humanisten wellicht van Scythische origine.

Desiderius Erasmus en Maarten Luther namen beide het voortouw met waarschuwingen over het Turkse gevaar. De externe Turk die als vijand de christelijke wereld bedreigde wordt in feite, o.a. via het werk *Consultatio de bello Turcis inferendo* (1530) van de anders zo pacifistische Erasmus, synoniem van een mentaliteit en van een interne vijand binnen het christendom: “de een is echtbreker, de andere godsdienstlasteraar, weer een andere Turk.” Volgens hem hebben de christenen het uiteindelijk aan zichzelf te danken, want de morele kracht van het christendom was in de algemene ethische verloederding en decadentie totaal ondermijnd. In tegenstelling tot Luther heeft hij echter niet de moeite gedaan om een vertaling van de Koran of andere in die tijd beschikbare geschriften over de islam te consulteren.

Luther deed dit wel, maar werd wel hoe langer hoe combattiever. Nochtans was ook zijn kennis van de islam beperkt. Hij zag de Turken als straf van God, maar de ware en meest gevaarlijke Turk zetelde in Rome. Aanvankelijk maakte hij zich in zijn traktaten, pamfletten, preken, enz. ook bezorgd over het lot van de christenen in Osmaans gebied. Maar in 1542 las hij een uit de 13<sup>e</sup> eeuw daterende Koranvertaling en op basis daarvan veroordeelde hij de Koran als een aaneenschakeling van leugens en propaganda die amper verschilden van ‘paapse’ uitgangspunten. Van toen af werd Luther een fanatieke bestrijder van het Turkse gevaar, al waren de door de Roomse Kerk verleende aflaten voor een kruistocht tegen de Turken voor hem toch een brug te ver.

Ook Rome liet zich natuurlijk niet onbetuigd. Direct na de clash van 1453 werd Mohammed door paus Nicolaas V ontmaskerd als de grote zevenkoppige draak met de tien horens uit de hoofdstukken 12 en 13 van de Apocalyps. Zijn opvolger, Calixtus III liet in alle parochies de ‘Turkenklokken’ luiden om te waarschuwen voor het dreigende gevaar. Het werd een gewoonte om een ‘Missa contra Turcos’ (‘eucharistieviering tegen de Turken’)<sup>44</sup> op te dragen, want alleen met Gods hulp kon het gevaar afgewend worden. Westerse leiders als hertog Filips de Goede van Bourgondië en keizer Fre-

derik III maakten hun intentie om op kruistocht te gaan bekend. Zij reageerden zo op de oproep van de humanist Enea Silvio Piccolomini, die in het begin van zijn carrière nog tolerantie en pacifisme propageerde, maar als kardinaal en keizerlijk legaat op de rijksdag van Regensburg (1454) een felle tirade hield waarin hij opriep tot oorlog tegen de Turken. Eens zelf paus geworden als Pius II, probeerde hij, ook om de interne Europese eenheid te bevorderen, vorsten en prinses voor een kruistocht te mobiliseren, want zelf waren deze er niet in geslaagd om een effectieve tegenreactie op de Turkse expansie te organiseren. De actie van Pius II leidde inderdaad tot een andermaal mislukte kruistocht, waarbij hij zelf echter op weg naar Ancona overleed (1462).

Ondanks de boventoon van agressie en geweld bij het zoeken naar een politiek-militaire oplossing in het conflict met de Turken, waren er toch ook andere geluiden te horen. Sommigen stelden zich radicaal pacifistisch op, anderen pleitten voor een praktisch-realistische oplossing, bij voorbeeld vanuit de koopmansgeest van de Italiaanse stadsstaten, met natuurlijk Venetië voorop. Weer anderen geloofden in de positieve mogelijkheid om conflicten door onderhandelingen op te lossen. Nicolaas van Cusa of Cusanus was hiervan de vaandeldrager. Hij schrijft zijn dialoog *De pace fidei* (*Over de godsvrede*) enkele maanden na de val van Constantinopel. Cusanus voelde zich persoonlijk en historisch-theologisch met het gebeuren verbonden. Maar de historische setting van zijn dialoog, een fictieve vergadering van vertegenwoordigers van de wijzen van alle religies vóór Gods troon, kan men interpreteren als een teken dat Nicolaas zich geen enkele illusie maakt omtrent de politieke haalbaarheid van de oplossing die hij verdedigt. Het gaat om een eenzame stem, overstemd door het geroep om bloed en geweld.

#### **4.2. De wrede Turk, een barbaar en despoot** <sup>45</sup>

De Turk had dus de plaats ingenomen van de Moor of de Saraceen. Geheel in de lijn van de humanistische tijdsgeest, stelde men zich vragen over de herkomst en de betekenis van 'de Turk'. Aanvankelijk leek het aantrekkelijk om 'Turci' te linken aan 'Teucris', de Latijnse naam voor de Trojanen uit de Oudheid. In dat denkpatroon waren de christenen dan de Grieken, die uiteindelijk zegevierden in de Trojaanse oorlog. Maar de hernieuwde populariteit van Vergilius' *Aeneis*, waarin de Trojanen opgevoerd worden als de voorvaders van de Romeinen, gooide hier roet in het eten. In humanistische kringen werd het daarom gemeengoed om de origine van de Turken te leggen bij de Scythen, een Indo-Europees nomadisch volk dat leefde in de steppen van Centraal-Azië en dat zich van daaruit richtte op de gebieden aan de Zwarte Zee. Byzantijnse geleerden gebruikten 'Scythen' trouwens ook om volken als de Mongolen en de Tataren te benoemen. Voor West-Europese humanisten was deze Scythische origine uiterst geschikt om duidelijk te maken dat de Osmaanse Turken barbaren waren die geen enkele connectie hadden met Rome, Europa of het christendom.

Dat de Turken barbaren waren, bleek voor deze humanisten duidelijk uit de feiten. Troonopvolging ging tot in het begin van de 17<sup>e</sup> eeuw bij de Osmanen vaak gepaard met moordpartijen in eigen familie om concurrenten uit te schakelen. Verder werden polygamie en sodomie als voor Turken gebruikelijke praktijken in de verf gezet alsook het feit dat ze kunst en boeken niet zouden appreciëren. In één beweging werd dan ook beweerd dat ook de godsdienst van deze barbaren manifest getuigde van onwetendheid en van minachting voor wetenschap en kunst. Hun leiders waren trouwens meedogenloze tirannen die hun onderdanen behandelden als slaven. In feite bleken

de Turken als barbaren best te vergelijken met de Germaanse horden die mede aan de basis lagen van de ineenstorting van het West-Romeinse rijk. Ook zij hielden zich in humanistische ogen vooral bezig met moorden, plunderen, verkrachten en slavernij.

De vrees voor de wrede, barbaarse Turk werd overal ingeprent via het nieuwe communicatiemiddel uit die tijd, de boekdrukkunst. Wereldlijke en kerkelijke autoriteiten in het Habsburgse Rijk verspreidden in hun propaganda dit vijandbeeld over heel Europa. Prediking, gedrukte teksten en ook kunstwerken zetten het 'anders zijn' van de Turk fors in de verf. Een prachtig voorbeeld vinden we hiervan in de Antwerpse Sint-Joris kerk in een schilderij van Anthonis Sallaert (ca. 1626-1650) *Christus valt onder het kruis*, waarbij de hoofdfiguur omgeven wordt door soldaten in oosterse kledij en met maansikkels op hun banieren en veldtekens. Maar ook in talrijke voorstellingen van de marteldood van heiligen, verschijnt de Turk / oosterling als de beul.

Iets complexer van boodschap, maar toch ook doordrongen van de tegenstelling Turken-christenen is het schilderij van Pieter Bruegel de Oude, *De zelfmoord van Saul* (1562), dat terecht kwam in het Weense Kunsthistorisches Museum en één van de topstukken was op de Tentoonstelling 'Vorstellijk Verzameld' in het Brugse Groeningemuseum (05/10/2011 – 15/01/2012). Het behoorde tot de Weense Rubenscollectie en staat in de boedelbeschrijving vermeld als 'Une Bataille des Turcs & Chrestiens'. Het verwijst naar een bijbels verhaal uit 1 Samuel 31, meer bepaald de slag tussen de Israëlieten en de Filistijnen op de berg Gilboa. Bruegel heeft alles in zijn eigen tijd afgebeeld in een geassembleerd landschap dat een mengeling is van Italië, Duitsland en de Maasvallei. Christelijke troepen met harnassen die wellicht verwijzen naar de Spaanse troepen in de Zuidelijke Nederlanden worden er vanop een berg bestookt door boogschutters met tulbanden, 'Turken' dus.

Ook vanuit Osmaanse hoek werd in het officiële discours de onherroepelijke tweespalt beklemtoond tussen Europa ('Dar al-harb' of 'Huis van de Oorlog') en de moslimwereld ('Dar al-islam' of 'Huis van de Islam'). Er is op termijn geen vreedzame co-existentie mogelijk met de ongelovigen ('kafir', mv. 'kuffâr').

Tot zover de retoriek, want de politieke en diplomatieke werkelijkheid op het terrein zag er andermaal wat complexer uit. Het Osmaanse Rijk paste dezelfde Realpolitik toe als in de beginnende jaren en sloot ook allianties met christelijke partners<sup>46</sup>. Ze vonden bij voorbeeld bondgenoten en vazallen in de Balkan, die konden fungeren als buffers. In feite zagen de Osmaanse sultans zichzelf ook als de opvolgers van de Romeinse keizers en probeerden ze zich daarom te mengen in de Europese diplomatie. Daarbij werd al eens de ene christelijke staat tegen de andere uitgespeeld. Maar Europa was commercieel en politiek natuurlijk ook erg verdeeld en zelf niet vies van coalities met de Osmanen. De Venetianen beten hier de spits af door al van in de beginperiode van het Osmaanse Rijk permanente officiële contacten met de Osmanen aan te knopen en alle medewerking aan Heilige Liga's tegen Istanbul zo veel mogelijk te vermijden of in te perken, tenzij het echt niet anders kon. Er waren ook intense diplomatieke contacten tussen Frans I van Frankrijk en de Osmaanse sultan. Deze 'entente cordiale' tussen Halve Maan en Lelie had natuurlijk alles te maken met een Franse poging om de Habsburgers dwars te zitten. De Grote Turk was in de ogen van de Franse koning het enige obstakel dat Karel V kon afhouden van de wereldheerschappij. Verderop<sup>47</sup> zal dit complexe internationale politieke raderwerk nog geïllustreerd worden bij het tweede beleg van Wenen (1683).

Ook in de kunst waren er soms dissidente geluiden. In het schilderij van Maarten De

Vos *De vierschaar van de Brabantse Munt* (1594 – Rockoxmuseum, Antwerpen), een symbolische voorstelling van ‘de rechtvaardigheid’, verschijnen uitheemse niet-katholieke personages als prototypes van deze deugd. Onder hen een figuur in expliciet oosterse kledij, waarmee waarschijnlijk keizer Justinianus bedoeld wordt.

#### **4.3. De wrede Turk als deelnemer aan de kindermoord van Bethlehem**<sup>48</sup>

Dit nieuwtestamentische verhaal<sup>49</sup> wordt kort na 1453 in de Anti-Turkse propaganda vaak ingezet. Het verhaal over de genocide die Herodes in de dagen na Jezus’ geboorte zou aangericht hebben onder de kinderen van Bethlehem heeft weliswaar, voor zover bekend, geen historische wortels, maar was door de eeuwen heen een geliefde ‘topos’ in de sacrale kunst. Kort na de verovering van Constantinopel worden de soldaten van Herodes vaak voorgesteld als barbaarse wrede Turken. Het meest bekende voorbeeld bevindt zich in Sant’Agostino te Siena en is van de hand van Matteo di Giovanni (ca. 1480). Niet zelden komen bij dit thema trouwens ook anti-Joodse accenten naar voren bij de afbeelding van de personages. In onze contreien komt dit tafereel ook voor, o.a. bij Bruegel en Rubens, maar met totaal andere accenten.

#### **4.4. De Turk, een slavenhandelaar, al dan niet gelinkt aan ‘Barbarije’**<sup>50</sup>

##### **4.4.1. Kort historisch overzicht**

‘Barbarije’ was van de 16<sup>e</sup> tot de 19<sup>e</sup> eeuw de benaming voor de kustgebieden van Noord-Afrika en soms van de hele Berberse regio, het huidige Marokko, Algerije, Tunesië en Libië, die daarna Maghreb genoemd werd. ‘Barbarije’ is afgeleid van Berber en is vaak direct gelinkt aan de Berberse piraten en hun confrontaties met de Europese zeemachten. Vooral in de 17<sup>e</sup> eeuw stonden piraten uit ‘Barbarije’, die opereerden vanuit diverse havens in Noord-Afrika, bekend als schrik van de Middellandse Zee. Ze focusten zich op de koopvaardij schepen die de Middellandse Zee bevoeren of op de Atlantische route naar Azië rond Kaap de Goede Hoop. Zelfs tot bij IJsland gingen ze op rooftocht, onder meer op zoek naar slaven.

In feite waren de Barbarijse kapers van zeer diverse origine, oorspronkelijk alleen moslims, maar al gauw werden hun rangen versterkt door steeds meer Europeanen: fortuinzoekers, avonturiers, ‘renegaten’<sup>51</sup>. Venetianen, Genuezen, Sicilianen, Calabriers, Napolitanen, Corsicanen, soms zelfs Joden kwamen hun geluk beproeven in Tunis, Algiers of Tripoli en wilden desnoods ‘Turk’ worden. In de 17<sup>e</sup> eeuw lieten ook de Nederlanders zich niet onbetuigd en bekeerden zich in bepaalde gevallen zelfs tot de islam. Zymen Danseker (Simon de Danser) onderscheidde zich in de strijd tegen de Spanjaarden, Süleyman Reis (‘de Veenboer’) en Murat Reis (Jan Janszoon) bereikten hoge functies in zijn dienst. De bekendste Barbarijse zeerover was Hayreddin Reis, bijgenaamd ‘Barbarossa’ (‘Roodbaard’). Hij was van Turkse origine, had Algiers succesvol verdedigd tegen de Spanjaarden en heerste daar als plaatselijk regent voor de Osmanen, maar hij trad daarbij zeer onafhankelijk op. De piraterij en jacht op slaven ontregelden dus de scheepvaart, maar de initiatieven van christelijke staten om dit fenomeen te bestrijden of van het Osmaanse centrale gezag om het onder controle te krijgen oogsten niet veel succes.

Theoretisch heersten vanaf de 16<sup>e</sup> eeuw de Osmanen over de Maghreb, met uitzondering van het huidige Marokko, maar hun heerschappij bleef grotendeels beperkt tot

de kustgebieden van 'Barbarije', die ze ook als uitvalsbasis gebruikten. De Osmaanse sultan veroverde wel in 1529 Algiers en in 1534 Tunis en gaf bovendien militaire steun aan de Barbarijse zeerovers, maar kon dus op hen niet echt een greep krijgen. Het Osmaanse optreden reguleerde wel enigszins de kaapvaart, maar verhoogde ook de spanning met Spanje, dat eveneens uit was op expansie. Aan het hoofd van een kolossale legermacht kon Karel V in 1535 de vloot van de sultan vernietigen. Vervolgens wist hij na een korte belegering van de vesting La Goletta op 14 juli 1535 de stad Tunis op de Osmanen te heroveren en de befaamde piraat Barbarossa te verdrijven. Hiermee was de rust aan zijn zuidelijk front voorlopig hersteld. De Spaanse Armada zou later in 1588 voor de maritieme strijd met de Osmanen (en de Anglicanen) trouwens van paus Sixtus V kruisvaartprivileges krijgen. In Noord-Afrika waren de Osmaanse Turken ook geïnteresseerd in slaven, die ofwel direct ingezet werden op de galeien ofwel verhandeld werden op de Noord-Afrikaanse slavenmarkten. Omgekeerd werden ook moslim schepen geïkapt door christelijke naties (Pisa, Genua, Catalaanse of Maltezer kapers) en ook deze handelden in (moslim) slaven.

Slavenhandel en piraterij bleven dus toch voor de scheepvaart een echte plaag. De Habsburgs – katholieke propaganda had de overwinning van Karel V bij Tunis en de ermee gepaard gaande bevrijding van christene slaven nochtans her en der verspreid. Een tapijt uit 1564 uit het Brusselse atelier van Willem De Pannemaker brengt de strijd bij Tunis in beeld en verheerlijkt deze christelijke triomf. Het werd besteld door de eerste kardinaal van Mechelen, Antoine-Perrenot deGranvelle, wiens vader meegestreden had bij Tunis, en is te bewonderen in het Mechelse stadhuis.

#### **4.4.2. Christelijke campagnes om slaven vrij te kopen**

Aan christelijke zijde werden er ook andere dan militaire acties opgezet om christene slaven vrij te kopen en die hebben ook heel wat sporen nagelaten in de kerkelijke kunst in Vlaanderen.

Religieuze orden en later ook leken broederschappen werden opgericht met als doel de vrijlating te bekomen van christene slaven in 'Barbarije' of bij de Osmanen. De twee meest bekende voorbeelden zijn de Mercedariërs<sup>52</sup> (Orde van Onze-Lieve-Vrouw van Weldadigheid) en de Trinitariërs (Orde of Broederschap van de Allerheiligste Drie-vuldigheid tot verlossing van de christene slaven). Beide orden ontstonden ten tijde van de Reconquista. Het actieterrein van de Mercedariërs beperkte zich tot Spanje, maar de Trinitariërs waren bijzonder actief in Frankrijk en vandaar ook in onze gewesten. Over hun stichter, de Zuid-Franse priester en latere heilige Joannes van Matha is niet veel met historische zekerheid bekend en nog minder over zijn zogenaamde compagnon Felix van Valois, aan wiens bestaan zelfs getwijfeld wordt. Wel staat vast dat ze in 1198 als orde erkend werden door paus Innocentius III en dat ze bij de dood van Joannes (1213) al minstens dertig stichtingen hadden in Frankrijk en Spanje. Hun deelname aan de vierde Kruistocht gaf hen vaste voet in de Levant (Akko, Caesarea, Beiroet en Jaffa) en onder meer de steun van de Franse koning-kruisvaarder Lodewijk IX zorgde nog voor verdere expansie. Zij kenden – na een periode van crisis en verval in de 14<sup>e</sup> en het grootste deel van de 15<sup>e</sup> eeuw – een nieuwe opbloei in de 16<sup>e</sup> – 17<sup>e</sup> eeuw, voor een stuk in het spoor van het Concilie van Trente en in confrontatie met de Osmanen. De canonisatie van de stichters Joannes van Matha en Felix van Valois door paus Alexander VII in 1666 kadert natuurlijk ook in deze revival. In onze gewesten waren de Trinitariërs in die tweede periode bijzonder actief om fondsen in te zame-

len, waarmee in Noord-Afrika, dat deel uitmaakte van het Osmaanse Rijk, christenen konden vrijgekocht worden. Hun activiteiten lieten ook zeer duidelijke sporen na in het religieus erfgoed van tal van Vlaamse kerken. De meest frappante voorbeelden zijn Sint-Gillis Brugge, Sint-Jan Mechelen, Sint-Jan Teralfene, Sint-Jacob Antwerpen en Sint-Walburga Oudenaarde, waar je telkens vooral schilderijen, maar ook beelden vindt met verwijzingen naar Turkse slavenmarkten, naar de 12<sup>e</sup>-eeuwse stichter van de Trinitariërs Joannes van Matha en naar de bemiddelende functie van Onze-Lieve-Vrouw die bij de Drievuldigheid ten beste spreekt voor de activiteiten en de doelstellingen van de Trinitariërs.

Hierbij toch enkele bedenkingen. Eerst en vooral moet men de term ‘christene slaven’ nuanceren. In de kunstwerken uit die tijd zijn zij stereotiep afgebeeld als mishandelde gevangenen of martelaren. De werkelijkheid was, net als bij de herkomst van de piraten zelf, wel wat complexer. Onder de slaven vindt men naast echte slachtoffers van kaperij vaak ook deserteurs en avonturiers. En ook het lot van de slaven was zeer divers. Turkse hooggeplaatsten rekruteerden hun personeel al wel eens op slavenmarkten en de slaaf zijn van een hooggeplaatste was in de Osmaanse maatschappij een

van de meest benijdenswaardige posities. Uit verhalen van sommige ex-slaven bleek ook dat ze het al bij al niet zo slecht hadden gehad bij die barbaarse Turken.

Bij de kunstwerken, die getuigen over de acties van de Trinitariërs, kan je duidelijk twee tendensen of varianten onderscheiden, een militante en een eerder spirituele. Sommige voorstellingen focussen op de antithese tussen de meedogenloze Turkse slavenhandelaar en het weerloze mishandelde christene slachtoffer. Anderen gaan de allegorische toer op, waarbij het slaaf zijn of worden een aspect wordt van de ‘condition humaine’. Elke mens dreigt immers de slaaf te worden van slechte neigingen, wel lust, hebzucht en andere ondeugden. Mits de voorspraak van Onze-Lieve-Vrouw bij de Drievuldigheid is er een weg naar geestelijke bevrijding.

Bij beide varianten zijn Maria als tussenpersoon en de Drievuldigheid als hoogste autoriteit zeer belangrijk. Zij beklemtonen de katholieke identiteit, wellicht niet toevallig in contrast met de islam, die geen bemiddelaars kent tussen de gelovige en God en die in de christelijke Drievuldigheid een flagrante aanslag ziet op het voor hen heilige zuivere monotheïsme. Terzelfdertijd was in het contrareformatorisch discours Maria een belangrijke bestrijdster van de ketterij<sup>53</sup> en dat speelde zeker ook mee in de meer spirituele variant van deze schilderijen en beelden in verband met de acties van de Trinitariërs.

## **5. De wrede Turk maakt plaats voor de verslagen Turk: propaganda rond Lepanto en Wenen**

Voor de kerkelijke en Habsburgse overheid vormden Turken/het Osmaanse Rijk, maar ook diverse reformatorische strekkingen een bedreiging. In tijden van conflicten leidden godsdienstige en politieke belangen soms zelfs tot vreemde allianties. In die complexe imperialistische, maar te gelegener tijd ook religieus geëxploiteerde context, zijn er een aantal ‘piekmomenten’ die in de perceptie en de propaganda in West-Europa een enorme impact gehad hebben, onder meer:

- Eerste (mislukt) beleg van Wenen door de Osmanen: 1529
- Zeeslag bij Lepanto: 1571
- Oorlog tussen Habsburgers en Osmanen in de Balkan: 1593 – 1606
- Venetiaans - Osmaanse oorlog: 1645 – 1669
- Tweede beleg van Wenen door de Osmanen (en hun bondgenoten): 1683
- Oorlog Osmanen - Habsburgers (en hun bondgenoten): 1686 – 1699
- Val van Belgrado na een Oostenrijkse belegering: 1717

Natuurlijk heeft heel deze politieke context niet alleen in het Oostenrijks ‘kerngebied’ van de Habsburgers, maar ook in een wingewest als de Zuidelijke Nederlanden de artistieke productie ten tijde van de contrareformatie, de kerkelijke barokkunst ingrijpend beïnvloed. De kunst vervulde toen de rol die in onze dagen opgenomen wordt door de media en de publiciteit. Het beeld van de wrede Turk dook tot laat in de 17<sup>e</sup> eeuw op in allerhande kunstwerken. Eén van de mogelijk laatste frappante voorbeelden uit onze gewesten van een afbeelding van een wrede Turk vinden we in de Sint-Dimpnakerk in Geel in een schilderij dat de onthoofding van de H. Dimpna afbeeldt. Het dateert uit 1688 en is van de hand van Godfried Maes de Jonge, een leerling van Rubens. Volgens de legende werd de in het geheim gedoopte Dimpna onthoofd door haar heidense vader, de Ierse koning Damon. Deze was na de dood van zijn vrouw radeloos op zoek naar een nieuwe echtgenote en vond uiteindelijk dat zijn dochter dan maar met hem in het huwelijk moest treden. De schilder beeldt deze Ierse 7<sup>e</sup>-eeuwse koning af als een Turk. Wreed en seksueel pervers, wat wil je nog meer?

Maar een aantal van de zo net opgesomde cruciale gebeurtenissen waren voor de Habsburgers en het katholicisme succesmomenten en zij zouden het beeld van de Turk grondig veranderen. Vooral Lepanto 1571 en het ontzet van Wenen 1683 hebben in de beeldvorming en in de artistieke productie ook in onze gewesten belangrijke sporen nagelaten.

## **5.1. De zeeslag bij Lepanto 1571** <sup>54</sup>

Sultan Selim II had omstreeks 1570 zijn oog laten vallen op Cyprus, dat tot dan toe een Venetiaanse kolonie was. Venetië had de grootste moeite om bondgenoten voor de verdediging van het eiland te vinden. De dogestad had zelf enkele jaren eerder geweigerd om Spanje te ondersteunen bij de verdediging van Malta en had in het verleden ook vaak de voorkeur gegeven aan goede relaties met de Osmanen boven deelname aan coalities tegen hen. Het was enkel dankzij grote inspanningen van paus Pius V dat een Heilige Liga tot stand kwam tussen Venetië, het Pausdom en Spanje, onder meer op voorwaarde dat de dogestad de Spaanse Habsburgers zou ter hulp komen voor de Noord-Afrikaanse kusten.

### **5.1.1. De triomf van Don Juan op 7 oktober 1571**

In september 1571 voer een armada van de H. Liga uit onder het bevel van Don Juan van Oostenrijk, een bastaardzoon van Karel V en halfbroer van Filips II van Spanje. Ze kwam te laat om de Osmaanse verovering van Cyprus te beletten, maar botste in de Golf van Patras bij Lepanto (Nafpaktos) op een Turkse vloot, die tijdens de zomer allerlei Venetiaanse bezittingen aan de Adriatische kust geteisterd of veroverd had. Don Juan behaalde op 7 oktober 1571 een schitterende overwinning in deze zeeslag en dat



veroorzaakte een enorme euforie in heel het Westen. De roemrijke zege bij Lepanto verwierf onmiddellijk een plaats in het collectieve geheugen van het westerse christendom.

Nochtans waren de militaire gevolgen op het terrein zeker niet spectaculair. De Adriatische kusten waren wel voor een hele tijd gevrijwaard van Osmaanse raids, wat vooral ten goede kwam van Venetië. Maar anderzijds moest de dogestad al in 1572 definitief de overname van Cyprus door Selim II erkennen. De christelijke coalitie viel al gauw uiteen en kon geen vervolg geven aan de zege van 1571. Een half jaar later hadden de Osmanen hun armada ook al opnieuw opgebouwd. Voor Spanje betekende de zege wel wat meer adempauze voor Filips II om ondertussen de oproerige Zuidelijke Nederlanden wat krachtiger aan te pakken.

De psychologische weerslag in het Westen was echter enorm, de Osmanen waren hun aureool van onoverwinnelijkheid nu echt kwijt en Don Juan werd het prototype van de christen ridder die het christendom redde van de ongelovigen.

Er bestaan geen geschriften van Turkse zijde over de slag van 1571. Er waren wellicht ook niet zo veel overlevenden die er wat van konden voortvertellen. Niet bevestigde berichten uit Franse bron (1572) maken gewag van paniek in Istanbul en zelfs van een tijdelijke verhuis van de regering naar Edirne en een evacuatie van de familie van de sultan naar Bursa. Maar in de officiële Osmaanse geschriften is alleen sprake van de spectaculaire heropbouw van de vloot, die in een recordtempo weer slagvaardig gemaakt werd.

### **5.1.2. De repercussie van Lepanto in religieus-politieke propaganda en kunst: de rozenkrans**

De zege van Lepanto kreeg in West-Europa een nog grotere weerklink dan de eerdere triomf van Karel V in 1535 in Tunis. Karel V had de aanzet gegeven maar door Lepanto was het duidelijk geworden dat het christendom bezig was de ongelovige Turken definitief terug te slaan. Zo luidde althans de boodschap van de intense propagandacampagne. Overal werden feestelijkheden georganiseerd tot zelfs in Saint Paul's in het Anglicaanse Londen. Ook al was een jaar eerder koning Edward VI nog door Rome geëxcommuniceerd, toch weerklonken zelfs daar stemmen van hoop op verzoening tussen protestanten en katholieken, nu het christelijke Europa zich zo succesvol tegen dé vijand verenigd had in.

Naar aanleiding van al deze festiviteiten werd Lepanto ook in geur en kleur beschreven in literaire werken en andere publicaties en uitgebeeld in talrijke schilderijen en fresco's. In Italië zorgden o.a. Titiaan, Tintoretto en Veronese hiervoor. In onze contreien vinden we hiervan nog een voorbeeld in de Antwerpse Sint-Pauluskerk in een schilderijencyclus van Jan Peeters (ca. 1675) over Lepanto met paus Pius V en de Dominicaanse heilige Catharina De Ricci. De Dominicanen waren de promotoren van de rozenkransverering<sup>55</sup>, omdat, volgens de legenden rond Sint-Dominicus, de heilige de eerste rozenkrans uit handen van Onze-Lieve-Vrouw ontving op de vooravond van de slag bij Muret in 1213. Door onafgebroken de rozenkrans te bidden verzekerde hij de overwinning van de katholieke kruisvaarders op de verzamelde legers van de graaf van Toulouse en de koning van Aragon, die de weg vrijmaakte voor de uitroeiing van de ketterij van de Katharen of Albigenzen. In de geest van de contrareformatie was ook

de overwinning bij Lepanto te danken aan het rozenkransgebed dat niet alleen door de leden van de zeemacht maar ook op het thuisfront, o.a. in een processie in Rome, op 7 oktober intens gebeden was. Pius V maakte van die dag dan ook de feestdag van Onze-Lieve-Vrouw van Victorie. In 1573 gaf paus Gregorius XIII een wat minder triomfalistische en meer apolitieke naam aan het feest van 7 oktober, dat van dan af i.p.v. het feest van Onze-Lieve-Vrouw van Victorie het feest van de H. Rozenkrans werd. De rozenkrans zelf is ontstaan uit een bidsnoer, dat al in de Oudheid en bij de boeddhisten bekend was. De moslims vonden bij deze laatste waarschijnlijk inspiratie voor hun 'tisbah'. Met de kruistochten werd een variant hiervan ook in West-Europa geïntroduceerd als technisch hulpmiddel om de telling bij te houden van repetitieve gebeden. In de katholieke propaganda na Lepanto gold de katholieke rozenkrans niet alleen als groter, maar vooral als effectiever dan de 'tisbah' van de moslims.

De eerste benaming van het feest van 7 Oktober en de cultus van Onze-Lieve-Vrouw van Victorie zouden nochtans later opnieuw in de belangstelling komen, nl. na de overwinning op de Osmanen in Wenen in 1683. Ook van deze tweede grote triomf en van de beeldvorming errond zijn talrijke voorstellingen verspreid en bekend, ook in Vlaanderen.

Ook in de Onze-Lieve-Vrouwekerk van Dendermonde, die hierna met betrekking tot de barokke preekstoel nog uitvoerig ter sprake zal komen, vinden we een 19<sup>e</sup>-eeuws glasraam met een afbeelding van de zeeslag van Lepanto.

## **5.2. Het tweede ontzet van Wenen 1683** <sup>56</sup>

Al eerder maakten wij melding van de enorm complexe politieke context en de interne Europese tegenstellingen, waarmee men rekening moet houden bij de beoordeling van de Osmaans – christelijke confrontatie. Dat wordt eens te meer duidelijk bij de slag om Wenen einde 17<sup>e</sup> eeuw.

### **5.2.1. Historische situering**

Wenen was al een eerste keer door de Osmanen belegerd in 1529 door Süleyman I. Zijn zege in Mohacs (1526) had een einde gemaakt aan het middeleeuwse Hongaarse koninkrijk en de Hongaarse kroon werd van dan af een twistappel tussen Habsburgers en Osmaanse vazallen. Langzamerhand zouden de Osmanen trouwens het grootste deel van de Hongaarse gebieden inpalmen. Na zijn succesvolle Hongaarse start rukte Süleyman I op naar Wenen. Zijn opmars werd erg gehinderd door logistieke problemen als gevolg van hevige regens en hij zag zich genoodzaakt om het bevel te geven tot terugtrekking. Achteraf zou hij deze mislukking minimaliseren en in een 'zegebulletin' aan de Venetiaanse doge, beweerde hij doodleuk dat hij nooit de intentie had om Wenen in te nemen, maar dat zijn enige bedoeling met deze campagne was om de vluchtende Hongaarse troonpretendent, Ferdinand van Habsburg, het leven zuur te maken.

In de loop van de 17<sup>e</sup> eeuw verdween de dreiging van de Turken in het Westen wat op de achtergrond ten gevolge van de relatieve rust aan de oostelijke grenzen van het Duitse rijk en de interne oorlogen in christelijk West-Europa, dat het strijdtoneel werd van de Franse Bourbons en de Spaanse en Oostenrijkse Habsburgers.

### 5.2.2. Wenen 1683, een relaas van de feiten

In 1682 waren er duidelijke tekenen dat de Osmaanse sultan Mehmed IV aan een nieuwe aanval op Wenen dacht. Het was immers voor hem een geschikt moment om oorlog te voeren tegen de Habsburgers. Aan de frontlijn hadden de Osmanen de steun van veel Hongaarse protestanten, die de Osmaanse tolerantie verkozen boven de harde contrareformatorische aanpak van de Habsburgers. Eerder hadden zij al een toevlucht gezocht in de Osmaanse vazalstaat Transsylvanië maar vanaf 1678 vonden zij een spreekbuis in de calvinistische edelman Imre Thököly, die begin 1682 officieel erkend werd als Osmaanse vazal. Naast deze lokale bondgenoot konden de Osmanen ook rekenen op niet-interventie van de Fransen, die hun eigen agenda hadden. Het zeer efficiënte netwerk van Franse diplomaten en geheim agenten in dienst van de Zonnekoning promootte immers voortdurend allianties en campagnes die de Habsburgse erfvijand schade konden berokkenen. De permanente afgezant van Frankrijk aan het Osmaanse hof had laten weten dat Frankrijk niet tussenbeide zou komen in een Habsburgs - Osmaanse oorlog. Het blijft wel een punt van discussie onder de historici of de Fransen louter passief gebleven zijn dan wel of zij hebben aangestuurd op een Osmaanse poging om Wenen te veroveren. Er was ook nog het Pools - Litouwse Gemenebest, maar daarin zagen de Osmanen niet direct een bedreiging, wat later een misrekening zou blijken. De Poolse koning Jan Sobieski was in 1574 aan de macht gekomen en voerde aanvankelijk een pro-Franse koers. Later had hij vredesgesprekken met de Osmanen en steunde hij de Hongaarse dissidenten. Maar toen de dreiging van Istanbul reëel werd, koos hij uiteindelijk toch voor een defensieve alliantie met de Habsburgse keizer.

Aan West-Europese zijde slaagde men erin op het laatste nippertje een coalitie te smeden tussen de Habsburgers, de Duitse Länder, de net bijgedraaide Poolse koning en het Pausdom. Vooral deze laatste partij, die in Innocentius XI opnieuw een meer politiek actieve leider had gekregen, lag aan de basis van deze 'Heilige Alliantie', die soms wel eens als de laatste uiting van de klassieke kruistocht, zij dan toch in een eerder generalistische interpretatie<sup>57</sup> van deze term, wordt bestempeld. Op 14 juli 1683 bereikte een immens Turks leger o.l.v. grootvizier Kara Mustafa Pasha Wenen en begon het tweede Osmaanse beleg. Wenen had zich hier goed op voorbereid: ongeveer tien jaren eerder waren de verdedigingslinies vernieuwd en de Habsburgse troepen waren paraat. Kara Mustafa Pasha was eigenlijk door sultan Mehmed IV uitgestuurd om Győr, één van de bastions op weg naar Wenen, in te nemen. De grootvizier had echter op eigen houtje beslist om van dit beleg af te zien en meteen door te stoten naar Wenen, op zich een begrijpelijke beslissing, maar zijn troepen waren hierop logistiek niet voorbereid en beschikten niet over de vereiste zware artillerie voor een dergelijke operatie. Het beleg duurde bijna twee maanden, voordat één van de twee kampen definitief voordeel kon halen, al leek de positie van de verdedigers op termijn wel hopeloos.

Frankrijk hield zich aan zijn toezegging tot non-interventie en stuurde dus geen troepen om Wenen te ontlasten. Gelukkig voor de Habsburgers kwam de Poolse koning Jan Sobieski zijn engagement wel na. Hij organiseerde een hulpexpeditie in samenwerking met hertog Karel V van Lotharingen. Deze versloeg onderweg een leger van de Hongaarse dissidenten o.l.v. Imre Thököly en hun gezamenlijke aankomst<sup>58</sup> betekende de doodsteek voor de Osmaanse belegeraars. Een dag later, op 12 september 1683, werden de troepen van Kara Mustafa Pasha verpletterend verslagen. De grootvizier zou voor deze catastrofe enkele maanden later moeten boeten: op kerstdag 1683 werd hij op bevel van de sultan terechtgesteld.

In tegenstelling tot vroegere successen (Wenen 1529, Tunis 1535, Lepanto 1571) waren de gevolgen van 1683 veel verstrekkender. De Weense overwinning kreeg een vervolg in de verovering van Buda (1686) en Belgrado (1688). De Osmaanse expansie had duidelijk een keerpunt bereikt. Ook intern was het regime fel verzwakt en de opeenvolgende oorlogen en nederlagen hadden de schatkist geledigd. De Osmanen kregen wel wat respijt omdat Lodewijk XIV de Habsburgers in het Westen opnieuw aanviel, waardoor deze zich verplicht zagen troepen uit het Oosten weg te trekken. In 1697 kregen de Habsburgers de handen weer vrij om in het tegenoffensief te gaan tegen de Osmanen, die in de tussenperiode Belgrado en nog een paar andere bolwerken heroverd hadden. In 1697 leden de Osmanen een zware nederlaag bij Senta en moesten zij aan de onderhandelingstafel plaatsnemen. In het verdrag van Karlowitz (1699) werden zij verplicht een groot deel af te staan van de veroverde Europese gebieden; Nog veelzeggender dan deze territoriale inperkingen was het feit dat alle partijen in Karlowitz zich engageerden om het concept van territoriale integriteit te respecteren. De Osmaanse diplomatie moest zich nu plooiën naar de opkomende grondbeginselen van de internationale rechtsorde en kon het aloude schema van de permante strijd tussen Dar al-harb en Dar al-islam<sup>59</sup>, die volgens hen alleen maar pragmatische tijdelijke onderbrekingen kende, nog moeilijk staande houden. Uiteraard probeerden de Osmaanse onderhandelaars de schijn te redden en op het thuisfront de gedane concessies te rechtvaardigen als passend binnen de 'jihad'. Maar in feite was Karlowitz 1699 de voorbode van een nieuw tijdperk in de Osmaanse diplomatie en in de internationale politieke verhoudingen.

### 5.2.3. Beeldvorming in propaganda en kerkelijke kunst <sup>60</sup>

De spectaculaire politiek-militaire omkeer van 1683 – 1699 lag mede aan de basis van een grote verandering in het Turkbeeld. De vrees voor de wrede Turk maakte in de kerkelijke en seculiere Habsburgse propaganda plaats voor thema's als 'triomf over de Turk' en 'spot met de Turk'. Deze nog altijd negatieve beeldvorming<sup>61</sup> was inhoudelijk wel totaal anders dan in de voorgaande eeuwen. Het ging niet meer om een sfeer van bedreiging en paniek, maar wel van superioriteit op twee complementaire vlakken. Politiek gezien hadden de Habsburgers overwonnen en vanuit de heilsgeschiedenis bekeken was hier Gods triomf aan de orde.

Beide aspecten van dit gebeuren werden ook in de Zuidelijke Nederlanden uitbundig publiek gevierd in nauwe samenwerking tussen katholieke en Habsburgse autoriteiten. Publieke beeldvorming en contrareformatie waren nauw verbonden en konden in onze contreien steunen op de eeuwenoude stedelijke traditie van de ommegangen, waarbij de belangen van de kerkelijke overheid en de stedelijke elite samenvielen. Antwerpen kende zo in 1685 twee ommegangen, op 27 augustus ter herdenking van de overwinning van landvoogd Farnese in 1585 op de protestanten, op 8 september ter ere van de overwinning van 1683 in Wenen op de Osmanen. De korte tussenperiode tussen beide ommegangen en de gelijklopende kerkelijke en politieke motieven achter de twee manifestaties maakten dat een aantal wagens, stadsversieringen en triomfbogen twee keer gebruikt konden worden. De participatie van enkele adellijke aanvoerders uit de Zuidelijke Nederlanden aan de militaire operaties in Wenen werd uiteraard ferm in de verf gezet, net als het aandeel van Maria in de overwinning op 'de ongelovigen'. Ook in andere steden, zoals Brussel, Brugge en Gent grepen vergelijkbare manifestaties plaats.

Een belangrijk aspect van deze stedelijke festiviteiten waren de triomfbogen die opgericht werden door buurtgemeenschappen, stedelijke en kerkelijke overheid en religieuze orden en congregaties en waarvan nog beschrijvingen en afbeeldingen bewaard zijn in twee werken van Herman Franciscus Van den Brandt, die in 1685 in Antwerpen uitgegeven werden<sup>62</sup>. Het ene geeft een *Korte beschryvinghe van de triumph-arken en alle andere vreugde teekenen* bij het Antwerpse feest voor Farnese, het andere biedt een *Vervolg van de vreugde teekenen over de vescheyde victorien die de christenen van de Turcken behaelt hebben*. Beide werken zijn nog in de Erfgoedbibliotheek Herman Conscience in Antwerpen te consulteren. Daarnaast waren er, al dan niet in het kader van deze feestelijkheden, ook toneelvoorstellingen en allerhande publicaties, want ook in deze campagne werden de verworvenheden van de boekdrukkunst volop aangewend.

Kerkelijke kunst en meer bepaald de barok als hét instrument van de contrareformatie konden niet achterblijven. De verslagen Turk werd figuratief maar ook symbolisch uitgebeeld of opgeroepen. Een prachtig voorbeeld van een figuratieve uitbeelding van de verslagen Turk of moslim vinden we in de preekstoel van de Onze-Lieve-Vrouwekerk van Dendermonde, waarover in ultrarechtse media in Turkije en de VS in 2008 zo veel commotie werd verwekt. Het betreft hier een werk van Matthias Van Beveren (einde 17<sup>e</sup> eeuw), waarbij twee engelen een oosters geklede figuur met een boek vermoorden.

Hieraan verwant is de 18<sup>e</sup>-eeuwse preekstoel in de Begijnhofkerk van Brussel, die oorspronkelijk in de Mechelse dominicanenkerk was opgesteld. De heilige Dominicus Guzman wordt hier voorgesteld in een zegevierende scène met als slachtoffer een oosterling met een boek en een slang. In feite wordt hier in een eerste betekenislaag verwezen naar de bestrijding van de katharen in de 12<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuw door de Dominicanen, ook al was de heilige daarin veel pacifistischer: men moest volgens hem met hen in discussie gaan en er zelf – in tegenstelling tot de lokale clerus – een voorbeeldige evangelische levensstijl op nahouden. In een tweede laag worden die katharen of Albigenzen voor de gelegenheid geactualiseerd als verslagen Turken of moslims.

Soms wordt de verslagen en vernederde Turk niet figuratief uitgebeeld, maar wordt zijn nederlaag opgeroepen door allerhande attributen. Een schitterend voorbeeld vinden we hiervan in het voetstuk van het Mariabeeld van de Antwerpse Sint-Andrieskerk. Het beeld zelf dateert uit het einde van de 16<sup>e</sup> eeuw (na Lepanto...), maar staat sinds 1689 bekend als Onze-Lieve-Vrouw van Bijstand en Victorie. De gelijknamige broederschap werd eveneens in dat jaar gesticht door pastoor Van Tichelt uit dankbaarheid voor de opeenvolgende triomfen van de Habsburgers op de Osmanen in de voorgaande jaren, vooral dan voor de zege in Wenen. Het beeld kreeg bij die gelegenheid een voetstuk, waarmee het als een overwinningstrofee kon rondgedragen worden in processies. Het arsenaal van de verslagen vijand staat erop afgebeeld: standaarden met de halve maan, trompetten en trommels, kanonnen en kanonballen, maar ook op lansen gespietste hoofden van 'steppekrijgers' die wellicht in de voorhoede van de verslagen Osmanen opereerden.

Om de Katholiek - Habsburgse triomf visueel op te roepen werd ook al wel eens teruggegrepen naar de antieke mythologie, meer bepaald naar het thema van de 'Werken van Hercules', de Griekse halfgod die monsters overwon als de Nemeïsche Leeuw of de Hydra, de meerkoppige slang of draak van Lerna. Ongetwijfeld verdient het beeld van de Triomferende Kerk (van H.-F. Verbruggen ca. 1700 of op basis van één van

zijn modellen) uit de Turnhoutse Sint-Pieterskerk hier een vermelding. Een androgyn personage met een tiara, dat een mix is van Hercules en de nieuwe Eva, die de Kerk voorstelt, verslaat hier een veelkoppig monster dat de vijanden van het geloof voorstelt. Ongetwijfeld waren in de historische context van die dagen hier niet alleen de verschillende reformatorische strekkingen, maar ook de verslagen Turken bedoeld. Waarschijnlijk moeten ook andere barokke preekstoelen en beelden uit die tijd (einde 17<sup>e</sup> – begin 18<sup>e</sup> eeuw) met afbeeldingen van verslagen monsterachtige wezens in diezelfde zin bekeken worden. Hercules komt hierbij wel niet in beeld, maar wel een vrouwenfiguur als zinnebeeld van de triomferende Kerk of een of andere heilige, die opgevoerd wordt als bestrijder van de vijanden van de Kerk. Het overwonnen slachtoffer is wel steevast een monsterachtige slang of draak maar dit apocalyptisch monster was reeds in de 13<sup>e</sup> eeuw volgens paus Innocentius III en ook in de 15<sup>e</sup> eeuw volgens paus Nicolaas V een prefiguratie van de Turk en de moslim.

Een ander voorbeeld van deze voorstelling vinden we in de barokke preekstoel van de Sint-Carolus Borromeuskerk in Antwerpen. In dit werk van J.P. Van Bourscheit de Oude (ca. 1718) wordt eveneens een vrouwenfiguur afgebeeld die een slang of draak met boeken vertrappelt. Ook in de preekstoel van de Sint-Servaaskerk van Grimbergen, eveneens van H.-F. Verbruggen (1701 – 1710) en in zijn beeld van Sint-Servaas uit 1720 in diezelfde kerk komt het thema van de triomf van de kerk over duivelse en monsterachtige vijanden terug, maar hier wordt er wel uitdrukkelijker verwezen naar de overwinning op de reformatie.<sup>63</sup> De triomferende contrareformatorische Kerk beeldt, in eenklank met het Habsburgse gezag, alle overwonnen vijanden van het ware geloof en van het Habsburgse regime af als 'één pot nat'. Dit werd trouwens ook al duidelijk in de twee parallelle Antwerpse ommegangen van 1685, waarbij protestanten en Turken op dezelfde superieure manier behandeld werden.

Een voorafbeelding van deze triomfantelijke gelijkschakeling vinden we in het Turnhoutse begijnhofmuseum bij een schilderij uit 1620, *Triomf van de H. Kerk over de ketterijen*, dat waarschijnlijk ontstond in het kader van een rederijkerswedstrijd in Mechelen.<sup>64</sup> In de toenmalige context van het Twaalfjarig Bestand, dat vele rederijkerskamers graag verlengd zagen, waren hier niettemin duidelijk een of meerdere dissidente en extreem contrareformatorisch ingestelde onbekende schilders aan het werk. In tegenstelling tot de opdracht van die wedstrijd, vrede tussen de godsdiensten als een ideaal klimaat voor de kunsten, propageerden ze hun eigen wensdroom: de zegevierende Kerk, voorgesteld als een dame met een schild, triomfeert over diverse vijandige strekkingen, die haar tevergeefs met pijlen bestoken, waaronder allerhande reformatoren, herkenbaar aan hun kledij, maar ook één Turk...

Karakteristiek voor de barok zijn de talloze voorbeelden van Maria en kind, waarop Maria als de Vrouw uit de Apocalyps 12, 1 afgebeeld wordt, staande op een wereldbol, met onder haar de maansikkel en de slang. De maansikkel was in de iconografie en ideologie van die dagen in de eerste plaats een verwijzing naar de Onbevleete Ontvangenis van Maria. Zij was namelijk de enige, naast Christus, die bij geboorte niet belast was met de erfzonde. Het kind kreeg in vele gevallen een lans in de hand, waarmee de slang gedood wordt. Deze verzinnebeeldt, in analogie met het verhaal van de zondeval in Genesis 3 alles wat heidens of ketters was, niet alleen de protestanten maar zeker ook de Turken die in diezelfde periode bestreden en uiteindelijk ook teruggedreven werden.

Men zou zich kunnen afvragen of voorstellingen van Maria Onbevleete Ontvangenis met de maansikkel (in combinatie met de slang) onder haar voeten in de context van de triomf na Wenen in een tweede betekenislaag niet kunnen verwijzen naar de triomf op de Osmanen<sup>65</sup>. Die vraag kan zeker gesteld worden bij het beeldhouwwerk dat deel uitmaakt van het laat-barokke altaar van 1729 uit de zijkapel van de Antwerpse Sint-Andrieskerk, dat duidelijk fungeert als toonwand van het al besproken processiebeeld van Onze-Lieve-Vrouw van Victorie met het toegevoegde anti-Osmaanse voetstuk. Het altaarbeeld geeft de klassieke, op Apocalyps 12, 1 gebaseerde, voorstelling weer van Maria met een maansikkel als voetstuk, staande op een globe, waarvan een duivels serpent zich kronkelend wil meester maken en het opschrift op de globe vermeldt uitdrukkelijk dat het hier gaat om Maria van Bijstand en Victorie. Het is dus een decor voor het processiebeeld. Als dat laatste zelf in een processie of ommegang rondgedragen wordt, blijft Onze-Lieve-Vrouw van Victorie toch nog volledig aanwezig dankzij het altaarbeeld. Het lijkt dan ook evident dat de maansikkel in combinatie met de slang, haar attributen op het voetstuk van het altaarbeeld, net als alle militaire attributen in het voetstuk van het processiebeeld zelf, verwijzen naar de verslagen Osmanen. Datzelfde beeld refereert ook uitdrukkelijk aan de rozenkransdevotie, die met het tweede ontzet van Wenen een nieuwe hype beleefde.<sup>66</sup>

## **6. Verandering van het intellectueel klimaat op weg naar en in de 18<sup>e</sup> eeuw**<sup>67</sup>

De 17<sup>e</sup> en vooral de 18<sup>e</sup> eeuw laten een grondig veranderde houding zien tegenover de Turken. De militaire dreiging viel immers weg en langzaamaan ontwikkelde zich een nieuwe mentaliteit die zou uitmonden in de Verlichting. In landen zoals Frankrijk, waar de Turkendreiging al eerder minder voelbaar was of in Venetië, dat een traditie had van commerciële contacten met de Oriënt, kondigde deze kentering zich eerder aan dan elders.

### **6.1. De voorlopers: reizigers en geleerden**<sup>68</sup>

De reizigers beten de spits af, want reeds in de 16<sup>e</sup> eeuw waren er reisgrage humanisten die een andere klok lieten horen. In zekere zin was hun reis nog bedoeld om meer informatie op te doen over 'dé vijand', maar niet alles aan 'de overkant' bleek slecht. Zo berichtte bij voorbeeld de 'homo universalis' Ogier Gisleen van Busbeke (ca. 1522 – 1591), geleerde, diplomaat en wereldreiziger over positieve aspecten van de Osmaanse maatschappij, de militaire discipline en het staatsapparaat. Zijn reis lag trouwens aan de basis van de invoer van de tulp<sup>69</sup> in de Lage Landen. Voor de Turken hadden de tulpen op de vele tegels in moskeeën een mystieke betekenis en ze worden in verband gebracht met het Turkse woord voor 'tulp' dat dezelfde letterwaarde heeft als het woord voor de naam van God, Allah. Een andere Franse reiziger en geleerde, Pierre Belon du Mans (1517 – 64), ontcrachtte het stereotiepe beeld van de slaaf in de Turkse samenleving en wees op hun vaak hoge plaats op de sociale ladder. Aanvankelijk waren deze geluiden nog uitzonderingen, ofwel werden ze al wel eens ingepast in het beeld van de 'Turkse tiran', want andere reisverslagen uit diezelfde periode versterkten dan weer eerder dit stereotiepe beeld.

Literatuur over reizen werden echter hoe langer hoe meer populair. Eerst de Fransen en daarna de Italianen namen hierin het voortouw, maar er zijn ook voorbeelden uit Duitsland, Engeland, Spanje en Polen. Langzamerhand sijpelden er meer en meer cor-

recties door op de eenzijdige beeldvorming omtrent 'de Turk': hun zin voor hygiëne, hun smaak voor kleding en ook de netheid van de straten werden geprezen en de polygamie werd beschreven als beperkt tot de sultan. Lady Mary Montagu (1689 – 1762), Engelse schrijfster en vrouw van de Engelse ambassadeur in Istanbul, corrigeert in haar brieven ook het eenzijdige beeld van de haremvrouw en spreekt enthousiast over de fascinerende en geheimzinnige wereld van de badgelegenheden, waar de Turkse vrouwen elkaar frequenteren.

Andere voorlopers in de loop van de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw waren geleerden, die zich wilden verdiepen in de Arabische taal en cultuur, filologen en de eerste etnografen. In Frankrijk werd de studie van de Arabische cultuur sterk bevorderd door Colbert, de minister van Financiën, die de voordelen van een goede kennis van de Oriënt naar waarde wist te schatten. Oxford kreeg een leerstoel 'Arabisch' in 1638 en Cambridge zou even later volgen. Er werden Arabische grammatica's gepubliceerd en van de Koran verschenen de eerste vertalingen in diverse Europese talen, Italiaans, Frans en Engels. De Franse archeoloog en oriëntalist Antoine Galland publiceerde tussen 1704 en 1717 in twaalf delen de eerste Europese vertaling van de *Sprookjes van Duizend en één nacht*<sup>70</sup> en bracht daarmee de rage van exotisme en turcofilie definitief op gang. Anderzijds voelde men ook al in de verte de opkomst van de Verlichting. Biografieën van Mohammed, cultuurhistorische werken over de Oriënt of over de islam en zelfs refutatio 's uit de 17<sup>e</sup> eeuw blijken veel minder polemisch van toon. De islam komt in die publicaties meer en meer naar voren als een tolerante, rationeel ingestelde, humane en civiliserende religie.

## 6.2. Exotisme, 'Turqueries' en 'Tulpentijdperk' <sup>71</sup>

Turken, Moren en het exotische in het algemeen gingen de intellectuele en maatschappelijke elite steeds meer fascineren en de uitingen ervan werden een statussymbool. Het waarschijnlijk eerste society evenement, waarop een Turkse trend zichtbaar was, dateert uit het einde van de 15<sup>e</sup> eeuw. Op het huwelijk van Karel de Stoute en Margareta van York in Brugge maakten de somptueuze Turkse kostuums ophef, maar deze outfit had wellicht meer te maken met Bourgondische kruisvaartaspiraties dan met turcofilie. De 'hennin', een lang spits toelopend vrouwelijk hoofddekseel met aan de punt een sluier, werd in West-Europa bekend via handels- en kruisvaartcontacten met de Osmanen, was bij rijke dames in de tweede helft van de 15<sup>e</sup> eeuw zeer trendy en wordt vaak afgebeeld in schilderijen uit die periode. Deze beginnende Turkse trend in de mode bleef in de loop van de 16<sup>e</sup> eeuw merkbaar, vooral via Venetië, dat ook na de val van Constantinopel geprivilegieerde commerciële contacten met de Osmanen bleef onderhouden. De meest voorkomende topic in de kunst blijft niettemin de afbeelding van de wrede barbaarse Turk en dat zou pas echt wijzigen met de overwinning op de Osmaanse troepen in Wenen in 1683. Van dan af werden de Osmanen in een defensieve positie gedrongen en konden zij als 'verslagen' afgebeeld worden ofwel waren aan hen gelieerde objecten of producten 'luxe statussymbolen' en in oorsprong zelfs onderdeel van de buit van de overwinning. De verslagen Turk werd pittoresk en aan het niet meer zo bedreigende Osmaanse regime gelieerde voorwerpen en artistieke producten werden zeer gegeerd. Het begon waarschijnlijk met 'schatkamers' van vorsten, waarin de buit van de overwinning in Wenen geëtaleerd werd en die nu nog altijd in talrijke Duitse, Oostenrijkse en Poolse musea te bewonderen is.<sup>72</sup>



Vooraf na Wenen (1683), werd dus in de kunst van de late 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw een fantasiebeeld van 'de Turk' uitgedragen. Deze stijl wordt 'Turquerie' genoemd, een mengvorm van Europese en Turkse elementen, waarbij deze laatste zorgden voor het sensationele, romantische en erotische surplus. De Europese hovelingen en rijken hielden van de speelsheid en de sfeer van de Turquerie, etaleerden dat op hun 'fêtes galantes' en lieten zich graag in die stijl portretteren. In de portretschilderkunst uit die periode vindt men hiervan talrijke voorbeelden.

Mode had ook in die tijd blijkbaar Franse roots, want het hof van Lodewijk XIV had in Europa de primeur voor deze trend. Trendsetters in de Turquerie waren de dames aan het Franse hof, met name Mme De Pompadour en Mme Du Barry, die zich beide meerdere malen als sultanes hebben laten portretteren. De Turken waren in Frankrijk niet de enige inspiratiebron. In 1636 gaf Corneille de Spaanse Moren al een hoofdrol in *Le Cid*<sup>73</sup>, waarbij hij hen portretteerde als grootmoedig en loyaal. Van groot belang voor het fenomeen van de Turquerie waren de bezoeken van verschillende ambassadeurs uit Turkije aan Parijs. In 1669 bezocht Süleyman Müteferrika Lodewijk XIV en Molière schreef naar aanleiding van deze gebeurtenis de parodie *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670). Rond deze tijd verscheen ook de tragedie *Bajazet* (1672) van Racine. Ook in de 18<sup>e</sup> eeuw werd het voorbeeld van Süleyman gevolgd door Turkse ambassadeurs, die respectievelijk in 1721 en in 1741 Parijs bezochten. Beide bezoeken hebben veel opzien gebaard en gezorgd voor een opleving van de Turquerie. Voltaire schreef naar aanleiding van het derde bezoek *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète* (1742), waarover verder meer.

Het voorbeeld van Parijs bleef niet zonder gevolgen. De modebewuste Europese adel en bourgeoisie, die zich aangetrokken voelde tot de exotische sfeer, bezocht toneelstukken, waarin Turken de hoofdrol vervulden en droeg Turkse kledij of een Europese outfit met Turkse accenten. In Engeland werd de Turkse mode gestimuleerd door de reeds geciteerde vrouw van de Engelse ambassadeur in Istanbul, Lady Mary Montagu.

Wenen had al – zo wil het ten minste de legende – naar aanleiding van de gebeurtenissen van 1683 de Turkse koffie en de croissant geïntroduceerd, maar ook exotisme werd er stilaan trendy. Turcofiële 'Schwärmereien' vonden hun weg bij de Habsburgse elite<sup>74</sup> en dat liet zich merken in parken, die versierd werden met minaretten, of in de Turkse aankleding van paleisinterieurs en theehuizen. Zelfs keizerin Maria-Theresia poseerde voor de ter zake erg gespecialiseerde schilder Jean-Etienne Liotard (1702 – 1789) gekleed volgens de Turkse mode van die dagen. Liotard noemde zichzelf trouwens 'de Turkse schilder' en zijn baard en fez, waarmee hij zichzelf afbeeldde op zijn zelfportret, werden zijn handelsmerk. Ook in het Weense theater en in de muziek doeken Turqueries op en Mozart en Beethoven componeerden een *Turkse Mars*. Vooral de opera was geschikt om door middel van zang, muziek, kostumering, decor en toneelspel een overtuigende Turkse sfeer te scheppen. Een hoogtepunt in dit genre wordt gevormd door *Die Entführung aus dem Serail* van Mozart (1781).

Ook de gedroomde erotische vrijheden van de polygamie waren in de 18<sup>e</sup> eeuw een inspiratiebron voor de kunstenaars. In schilderijen en afbeeldingen werd de sultan en zijn harem soms aangewend als beeld voor de escapades van bepaalde Europese vorsten en dit was blijkbaar een compliment.

Aan de andere kant<sup>75</sup> bereikten in vreedstijd in de eerste helft van de 18<sup>e</sup> eeuw hoe langer hoe meer Europese luxe-artikelen zoals klokken, horloges en porselein de

middens van de Osmaanse ‘nouveaux riches’ in Istanbul, die er ook een urbane en extraverte levensstijl gingen op nahouden. In die tijd werden aan de oevers van de Bosporus ook indrukwekkende paleizen met meerdere verdiepingen gebouwd en met lange rijen indrukwekkende façades. Deze periode wordt ook weleens het ‘Tulpentijdperk’ genoemd, omdat de van oorsprong Turkse tulpen nu honderd jaar na hun introductie in de Nederlanden opnieuw massaal door sultan Ahmed III ingevoerd werden als ‘tulpen van Amsterdam.’ Maar het Tulpentijdperk draaide niet alleen om luxe en plezier. Als religieuze tegenhanger van de weelderige banketten, audiënties en het hofleven zorgde Ahmed III ook voor plechtigheden die er de bevolking moesten aan herinneren dat de islam een centraal element was van het Osmaanse dynastieke leven. Vandaar bij voorbeeld zijn bezoeken aan de schatkamer van het Topkapi Paleis, waarin de heilige mantel van de Profeet werd bewaard of in 1720 ook de grootse feesten bij de besnijdenis van zijn drie jongste zonen, die hij liet doorgaan tegelijkertijd met de besnijdenis van vijfduizend arme jongens.

### 6.3. De Verlichting

In het Westen zorgde de beginnende Aufklärung voor een meer objectieve en wetenschappelijk onderbouwde kijk op de islam. De *Bibliothèque Orientale* van Barthélemy d’Herbelot, in 1697 postuum uitgegeven door Antoine Galland, was de eerste encyclopedie over het Nabije Oosten, die geen antithese tussen christendom en islam of tussen Oost en West vooropstelde. In de geest van die tijd beklemtoonden sommige intellectuelen in hun bespreking van religies zelfs de rationaliteit en de eenvoud van de islam in tegenstelling tot de complexe dogma’s van het katholicisme. Zij loofden de historische Arabische bijdrage aan filosofie, geneeskunde en wetenschap, maar betreurden dat dit glorierijke verleden fel contrasteerde met de toenmalige islam, waarin zij te veel obscurantisme en fanatisme aantroffen en elke participatie aan de vooruitgang en de Aufklärung misten. In feite is deze vergelijkende benaderingswijze kenmerkend voor vele ‘verlichte denkers’. De interesse voor en bestudering van de islam was niet zelden een ingangspoort voor kritiek op de westerse religies of op het fenomeen religie tout court en daarbij kwamen staken toch soms oude stereotypen of varianten ervan weer de kop op.

Het verwijt van ‘fanatisme’ komt meer en meer voor in de godsdienstkritiek. Zo stelde Voltaire (1694 – 1778) de Profeet als een bedrieger en fanaticus voor in een theaterstuk uit 1742 *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*. In feite gebruikt hij hierbij ook de islam om de Kerk te viseren. In latere geschriften, onder meer onder de invloed van de *Bibliothèque Orientale* van Barthélemy d’Herbelot, verandert hij wel van mening. Als deïst<sup>76</sup> troffen hem in de islam de eerbied voor rationaliteit, de geest van tolerantie en de afwezigheid van mirakels en van mysteries, net het omgekeerde dus van alle fenomenen die hij zo verafschuwde in het katholicisme. In zijn *Essai sur les mœurs et l’esprit des Nations* (1756) is zijn oordeel uitermate positief. Mohammed is voor hem een grote dichter, staatsman en wetgever, een historische figuur die het aanschijn van de wereld veranderd heeft. Niettemin blijft de islam, misschien in mindere mate dan het katholicisme, net als de andere monotheïstische religies, voor hem verwerpelijk (*Dictionnaire philosophique*, 1764).

Het verwijt van fanatisme, eens te meer ook een kritiek op de Kerk, klinkt ook zwaar door in de geschriften van Diderot (1713 – 1784), terwijl Montesquieu (*De l’esprit des lois* 1747) in de islam en in het Oosten tout court het despotisme hekelt, maar ook hier

is dit een zijdelingse kritiek, in dit geval op absolutistische tendensen in Frankrijk.

Anderen toonden zich dan weer uitgesproken positief tegenover de islam. Voorloper was hier de Britse filosoof van de vroege Verlichting John Locke (1632 – 1704). In één van zijn eerste werken, *Essay concerning Toleration* (1667), maar vooral in zijn latere drie *Letters concerning Toleration* (1689 – 1692) bekritiseert hij de politiek-religieuze verdeeldheid van Europa en houdt hij een sterk pleidooi voor tolerantie. Geen enkele ongelovige, moslim of jood mag op grond van zijn religie uitgesloten worden van de burgerrechten.

Een eeuw later zou de Duitse auteur Gotthold Ephraïm Lessing (1729 – 1781) wellicht het meest opgemerkte pleidooi van de Aufklärung voor tolerantie houden in werken als *Nathan der Weise* (1779), “met de beroemde parabel van de drie ringen, de drie godsdiensten, waarvan niemand met zekerheid zou kunnen zeggen welke de echte was”<sup>77</sup> en *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

Zowel het turcofiele exotisme als de kosmopolitische idee van tolerantie konden echter bijna uitsluitend ‘elitaire kringen’ beroeren. Van een nieuwe mentaliteit was nauwelijks iets te merken in het officiële politieke en kerkelijke discours. Anderzijds moet het positieve element in de nieuwe beeldvorming bij de elite ook niet overdreven worden. In feite bleef ook in het trendy exotisme ‘de Turk’ in zekere zin ‘de Andere’, weliswaar niet meer ‘de vijand’ of ‘de inferieure verslagene’, maar wel een curiositeit of pronk-object. Oosters of Turks aandoende details verschijnen ook in rococo-ornamenten. In de kritiek van vele verlichte filosofen worden de islam en de islamitische maatschappij echter nog altijd als fundamenteel anders beschouwd, nu niet meer op grond van religieuze parameters, maar op basis van seculiere criteria. Europa en het Westen gingen in tegenstelling tot (het memorabele verleden van) de islam en het Oosten door als de actuele heimat van vrijheid, wetenschap en vooruitgang.

## 7. Oriëntalisme en kolonialisme in de 19<sup>e</sup> eeuw <sup>78</sup>

Napoleons invasie van Egypte en Syrië (1798 – 1802) was het startsein voor een revival van de Europese belangstelling voor de Oriënt, politiek (kolonisatie) zowel als cultureel (Oriëntalisme). In deze periode, de eeuw van de geschiedschrijving en van de koloniale expansie, nam de oriëntalistiek, de studie van de Oosterse talen en cultuur, een hoge vlucht, wat het klimaat schiep voor een minder polemische benadering van de islam door de christelijke theologie en de Kerk. Toch was het i.v.m. de oriëntalistiek lange tijd niet duidelijk of ze en zo ja, hoelang ze in dienst had gestaan van de koloniale expansie van de Europese grote mogendheden.

### 7.1. Oriëntalisme en oriëntalistiek

Oriëntalisme heeft een meervoudige betekenis. Kunsthistorisch slaat de term op een breed verbreide 19<sup>e</sup>-eeuwse kunststroming in Europa en in de VS, die gekenmerkt was door het afbeelden van oosterse personages, decors, voorwerpen of het overnemen van oosterse motieven. In de literatuur uit zich dit bij vb. bij Goethe, *Westöstlicher Diwan*, Victor Hugo, *Les Orientales* en Gustave Flaubert, *Salammbô*, in de muziek o.a. bij Giuseppe Verdi, *Aida* en *Nabucco*, in de schilderkunst o.a. bij Eugène Delacroix. Er ontstond een modieuze elitaire belangstelling voor voorwerpen uit de Oriënt en het

Nabije Oosten. Figuren uit de betere kringen, van de Franse auteur en politicus Chateaubriand (1768 – 1848) tot de Engelse politicus Benjamin Disraeli (1804 – 1881), wier romantisch sentiment gewekt werd door wat ze zagen of ze zich voorstelden, bezochten als toeristen die regio. Het Oriëntalisme kende een voorloper in het Exotisme en de Turqueries van de 17<sup>e</sup> – 18<sup>e</sup> eeuw, maar in die periode was er ook nog de rage van de Chinoiserie, terwijl vanaf het tweede gedeelte van de 19<sup>e</sup> eeuw ook het Japonisme aan een opmars begon.

Onder een oriëntalist verstaat men tevens sinds de 18<sup>e</sup> eeuw een wetenschapper die de Oosterse talen en cultuur bestudeert. Deze discipline is in een nieuw licht komen te staan door het baanbrekende, maar ook controversiële werk van de Palestijns-Amerikaanse taal- en literatuurwetenschapper Edward W. Said<sup>79</sup>. Met een veelheid aan verwijzingen naar geschriften van westerse geleerden en literatoren stelt hij dat na de veroveringen door Napoleon veelal vanuit de optiek van de machthebbers een eenzijdig en gefilterd beeld van de Oriënt geschetst werd, zoals het Westen de islam wilde zien. Het waren westerse wetenschappers die de denkkaders aangaven, terwijl het Oosten zelf, dat merendeels uit westerse koloniën bestond, meer als object fungeerde dan als participant. Deze houding doopte hij ook Oriëntalisme. Vandaar ook, aldus Said, de westerse uitvinding van het 'mysterieuze, exotische' Oosten, de aanhoudende tendens om de islamitische wereld te definiëren als 'de eeuwig Andere' en een hardnekkige onwil om toe te geven dat de islamitische samenlevingen hun eigen ontwikkeling en dynamiek hebben. Waarschijnlijk ging deze literatuur-, cultuur- en maatschappijcriticus en strijder voor de Palestijnse zaak wel te ver, als hij wilde aantonen dat het (zinnelijke, corrupte, verdorven, trage, tirannieke) Oosten van de oriëntalistiek een projectie was van de wensen van de eurocentrische geest.<sup>80</sup> Maar het valt niet te betwisten: ook de Europese oriëntalistiek moet voor een deel gesitueerd en begrepen worden vanuit de nationale en religieuze belangen van de koloniale machten.

Een heel andere interpretatie van de Oriënt komt van de vaak geprezen maar even dikwijls verguisde Brits-Amerikaanse historicus en oriëntalist, Bernard Lewis (geboren 1916), verbonden aan de Princeton University en tevens eertijds veel gevraagd politiek commentator. Volgens hem is het Oriëntalisme geen nieuw gegeven uit de kolonialistische periode, het gaat terug naar de tijd van het humanisme. De islam en haar beschaving waren al voorwerp van studie in West-Europa, lang voor koloniale belangen de agenda's bepaalden.

De tegenhanger van Oriëntalisme wordt tegenwoordig Occidentalisme genoemd, d.w.z. de systematische verwerping van kenmerkende westerse waarden, zoals individualisme, democratie en rationalisme. De term werd geïntroduceerd door de Brits-Nederlandse sinoloog Ian Buruma en de Israëlische filosoof Avishai Margalit, die een verband leggen tussen hedendaags terrorisme en fenomenen als Japanse kamikazepiloten, nazisme, stalinisme en maoïsme.

## **7.2. Beeldvorming negatief beïnvloed door kolonisatie en kolonialisme**

In de loop van de 120 jaar, die volgden op Napoleons overwinningen, zou het grootste deel van de islamitische gemeenschap ('oemma'), van Marokko tot Indië onder rechtstreeks of indirect gezag komen van het Westen.<sup>81</sup> De Fransen zaten in Noord-, West- en Equatoriaal Afrika en in de Levant (Libanon en Syrië), de Britten in Palestina, Transjordanië, Irak, de Arabische Golf, Indië, in Maleisië en Z-O-Azië, De Nederlanders in

Indonesië. Alleen Jemen, Afghanistan, de Hidjaz, de westelijke rand van het Arabisch Schiereiland, waarin de heilige steden Mekka en Medina liggen, en ook Midden-Arabië bleven vrij van westerse kolonisatie.

De westerse dominantie en de teloorgang van de eens zo machtige en geavanceerde islamitische rijken veroorzaakten een traumatische ervaring in de moslimwereld, die zich politieke en religieuze vragen begon te stellen: waren de moslims tekort geschoten of had de islam zelf het laten afweten? Aan de andere kant gaven de koloniserende mogendheden wel eens de indruk dat de westerse dominantie niet alleen het gevolg was van de wetenschappelijke vooruitgang van de Aufklärung en van de industriële revolutie, maar ook van de superioriteit van de christelijke beschaving. De Engelsen spraken in dit verband over “white man’s burden”, de plicht van de blanke om de beschaving uit te dragen en de Fransen over “leur mission de civilisation”.

De 19<sup>e</sup>-eeuwse veroveringen en kolonisatie, de opkomst van de Romantiek en het Oriëntalisme zorgden ook voor een heropleving van de kruisvaardersidee. De kruistochten werden omgewerkt tot een symbool van westerse heldhaftigheid en civilisatie inspanningen. Dit proces werd aangemoedigd door de groeiende populariteit van een andere vorm van ‘anders zijn’, de liefde voor de Middeleeuwen of het Mediëvalisme als antidotum tegen of complement voor de Aufklärung. Tegelijkertijd was de nieuwe cultus van de christelijke ridder ook een politieke reactie van adepten van het Ancien Regime op de waarden van de Franse revolutie en het liberalisme. Deze stroming uitte zich in de literatuur vooral bij Sir Walter Scott: de kruistochten vormden de achtergrond voor vier van zijn romans. Vooral *Ivanhoe* (1819) werd een bestseller met vertalingen in vele West-Europese talen. Zijn invloed was enorm op toneelstukken, op opera’s, o.a. Rossini’s *Ivanhoé* (1826). Edvard Grieg componeerde *Sigurd Jorsalfar* (1872) naar de Noorse koning die in 1110 een expeditie naar het H. Land ondernam. Daarnaast waren er nog opera’s van Verdi en Schubert. Voor de al eerder aangehaalde Chateaubriand waren de kruistochten een geïdealiseerd christelijk verleden en hij moedigde anderen aan om over dit onderwerp te schrijven, een tip waarop gretig ingegaan werd door Joseph Michaud (1767 – 1839) met zijn zesdelige ‘*Histoire des Croisades*’ (1811 – 1840). Als monarchist, nationalist en conservatieve christen paarde Michaud bewondering voor de idealen van de kruistocht aan een superieure en triomfalistische houding tegenover de islam. Zijn voorstelling van de kruistochten als een bron van roem en succes voor het Franse volk en de Franse natie werd trendsettend en hielp er mee aan om historische legitimiteit te verschaffen aan kolonialisme en imperialisme. In diezelfde tijd werd ook een groot historisch museum ingericht in het Paleis van Versailles, waar ‘alle roem van Frankrijk’ op één plaats samengebracht werd. De kruistochten vormden in deze voorstelling het beginpunt van de ‘nationale eenheid’ en vijf volledige zalen verheerlijkten alle illustere Franse kruisvaarders en het positieve effect ervan op de volken van het Oosten. In zalen die volgden op de afbeelding van de expeditie van de grote Franse koning-kruisvaarder Lodewijk de IX, de Heilige, werden beelden gebracht van de 19<sup>e</sup>-eeuwse Franse invallen in Algerije.

In deze eeuw van de geboorte van de naties werd ook de Belgische staat opgericht. Zodra deze een historisch besef begon te ontwikkelen of wilde oproepen, greep men terug naar kruisvaarder Godfried van Bouillon als Belg avant la lettre. Het enorme ruitersstandbeeld in Brussel getuigt van Godfrieds centrale rol in die 19<sup>e</sup>-eeuwse visie op de eigen nationale identiteit, waarbij op de achtergrond de kruisvaartidee een niet geringe rol speelde. Zijn rol is onder bepaalde opzichten vergelijkbaar met die van de populaire Jeanne d’Arc in Frankrijk, maar daar heeft ook de kerkelijke kunst zich met de cultus van deze heilige vlot ingeschakeld in de nationalistische stroming.

Deze revival van 'de kruistocht' leidde tot een merkwaardige reactie van 'de andere kant'. Tot in het midden van de 19<sup>e</sup> eeuw bestond er geen Arabisch equivalent voor 'kruistocht'. Men sprak gewoon over 'de oorlogen van de Ifranji (Franken)'. Wellicht in reactie op het zelfbeeld van de westerlingen gingen in de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw sommige moslims oproepen tot een heilige oorlog, bij vb. de Algerijnen tegen de Fransen en de Indiërs tegen de Britten. Tot dan toe was Saladin een figuur van beperkt belang geweest voor de moslims. De roemrijke daden van de Mammelukse sultan Baibars (1233 – 1277), die de aanzet gegeven had voor de definitieve ondergang van de kruisvaardersstaat, trokken veel meer aandacht. Vooral sinds het bezoek aan Damascus (1898) van de Duitse keizer Wilhelm II<sup>82</sup>, die in zijn jeugd Walter Scott gelezen had, werd Saladin ook in de islamitische beeldvorming uitermate belangrijk. Een aantal aspecten van de reis van Wilhelm in 1898 zijn typisch voor de beeldvorming en de mentaliteit van die tijd, aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog. Zijn reis van 1898 werd georganiseerd door reisbureau Thomas Cook, wat hem de bijnaam 'Cooks kruisvaarder' opleverde. Op een schitterende zwarte hengst in een fonkelende uitrusting trok hij als een nieuwe Frederik II (1229) via een speciaal in de stadsmuur aangelegde bres de H. Stad binnen. Daarna bezocht hij Damascus en meer bepaald het graf van Saladin vlakbij de ingang van de schitterende Omajjaden-moskee. Hij veranderde hierbij echter van rol en legde er een krans neer met de tekst "Van de ene grote keizer voor de andere". Daarbij was hij kennelijk even uit het oog verloren dat hij korte tijd eerder nog de grote kruisvaarder was. Wilhelm II bekostigde ook de bouw van een protserige marmere sarcofaag naast de sobere oorspronkelijke houten kist van Saladin. Zo staat er ook vandaag nog op deze heilige plaats, het mausoleum van Saladin in Damascus, een blijkbaar anders gepercipieerde maar toch misplaatste herinnering aan het westers imperialisme.

### **7.3. De Osmanen op zoek naar een nieuw elan en een nieuwe identiteit, van hervormingen tot panislamisme<sup>83</sup>**

Het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw luidde een crisisperiode in voor de Osmaanse staat, waarbij verschillende factoren een rol speelden: interventie en onderlinge competitie van de grote mogendheden in de regio, met o.a. een aanslepende Osmaans-Russische oorlog, opstanden in de Egyptische provincie, onrust, dreigende chaos en opkomend nationalisme in de Balkanprovincies, problemen met het leger en met de openbare financiën. Tegen deze achtergrond van buitenlandse vernedering en binnenlandse onrust streefde sultan Mahmud II naar hervormingen, een 'Tanzimat of Voorspoedige Herordening', zoals hij dit opzet omschreef vlak voor zijn dood in 1839. Zijn opvolger sultan Abdülmecid II zou uiteindelijk het Tanzimat programma van zijn voorganger realiseren via twee hervormingsedicten (1839 en 1856).

De Tanzimat leidt tot een geleidelijke en gedeeltelijke secularisatie van staatsapparaat, rechterlijke macht en onderwijs. Er komt een einde aan het eeuwenoude 'millet-systeem'<sup>84</sup>, dat aan joden, Grieken en Armeniërs weliswaar een grote autonomie gaf qua persoonsgebonden materies maar waarbij ze toch nog altijd minder rechten hadden dan de soennitische moslims. Men mikte op Osmaans burgerschap als identiteit en bindende kracht in de staat, ook voor niet-moslims. Deze misschien te veel top down of te bureaucratisch uitgewerkte hervormingspolitiek stuitte wel op hardnekkig verzet. Moslims, binnen en buiten de regerende elite, vonden dat ze er fel op achteruitgingen en niet-moslims vonden de hervormingen wel een stap in de goede richting maar toch nog ondermaats. Diezelfde dubbele houding namen ook de westerse mogendheden

aan en misschien vreesden zij er ook voor dat een geslaagde hervorming het Osmaanse rijk opnieuw een te sterk nieuw elan zou geven. Terzelfdertijd bleef de Russische druk het rijk verder in moeilijkheden brengen en waren rellen bij de Bulgaren en moeilijkheden met het zoals altijd te onafhankelijke Egypte. Een internationale financiële crisis met een beurscrash in 1873 maakte ook dat de Osmaanse regering haar betalingsverplichtingen niet meer kon nakomen. De Osmanen moesten dus verregaande concessies doen aan de grote mogendheden in het Verdrag van Berlijn in 1878, waardoor het Osmaanse rijk een derde van zijn territorium moest afstaan en er de facto een einde kwam aan de eeuwenlange Osmaanse dominantie in de Balkan.

Intern leidde dit tot grote politieke instabiliteit, de Tanzimat kreeg de schuld en een nieuwe sultan Abdülhamid II koos voor een radicaal andere koers. Hij stapte resoluut af van het Tanzimat-principe van een gedeelde Osmaanse identiteit door de verschillende groepen binnen het rijk en beklemtoonde opnieuw het islamitisch karakter van de Osmaanse staat en de noodzaak om de moslims te verdedigen tegen 'de anderen'. Daarvoor greep hij terug naar het ogenschijnlijk al lang begraven denkbeeld van de Osmaanse sultan als kalief, opvolger van de Profeet, waardoor zijn macht niet alleen gold voor zijn eigen Turkse volk maar op alle moslims van toepassing was. Panislamisme werd het sleutelwoord en de aanvaarding van Abdülhamid II als kalief door alle niet-Osmaanse moslims leek een loyaliteitsband te bieden, waarmee de Europese koloniale mogendheden konden uitgedaagd worden. Deze ommezwaai leidde alvast tot bloedige rellen o.a. met Armeniërs, Albanezen, Koerden en Grieken. Intellectuelen binnen het rijk stonden wel achter de doelstellingen van de sultan om territoriaal te redden wat mogelijk was, maar waren niet opgezet met de gehanteerde methoden.

Anderzijds kreeg het Osmaanse rijk nu wel volop steun van de Duitsers, want de Britten hadden afgedaan als bondgenoot. De al eerder aangehaalde keizer Wilhelm II<sup>85</sup> is trouwens het enige Europese staatshoofd dat ooit door Abdülhamid II ontvangen werd.

## **8. Beeldvorming in de 20<sup>e</sup> eeuw, na 9/11 en verder**

Na lange eeuwen waarin de islamitische wereld politiek en cultureel een centrale positie had bekleed, kwam de neergang, die vooral na de verovering van Egypte door Napoleon duidelijk was geworden, hard aan. De afloop van de Eerste Wereldoorlog leidde tot nog sterkere westerse dominantie en Arabische en islamitische frustratie.

### **8.1. Ondergang van het Osmaanse Rijk – Triomf van het westers imperialisme met (negatieve) gevolgen voor de beeldvorming<sup>86</sup>**

In de Eerste Wereldoorlog koos Abdülhamid II ondubbelzinnig partij voor Duitsland. Uiteindelijk zou deze 'Grote Oorlog' leiden tot de definitieve val van het Osmaanse Rijk. De westerse mogendheden hadden duidelijk ingezet op een inkrimping en opsplitsing van het Osmaanse territorium en de verdragen van Sèvres (1920) en Lausanne (1923) waren hiervan de uiteindelijke realisatie. In het voormalige Osmaanse Rijk werd in 1924 officieel het kalifaat afgeschaft en een zuiver seculier regime geïnstalleerd o.l.v. Mustafa Kemal Atatürk. Zijn seculiere staatsideologie, het kemalisme, maakte de Turkse identiteit tot enige nationaal bindings- en identificatiemiddel en rekende definitief af met het islamitische en Osmaanse verleden. Zijn hervormingen

waren wel deels hernemingen van programmapunten uit de Tanzimat periode, o.a. qua onderwijs, maar daarover werd zedig gezweven. Hij ging wel heel wat verder dan de vroegere hervormers inzake de gelijkheid tussen man en vrouw. In de propaganda moest er vooral komaf gemaakt worden met het duistere islamitische/Osmaanse verleden en zelfs een hoofddekseel als de 'fez' werd daarvoor ingezet. De fez had geen enkele connotatie met de islam, maar was wel erg populair in de Osmaanse tijd, vooral dan in de Tanzimat periode. Atatürk verbood in 1925 de fez als symbool van het achterlijke verleden.

De triomfen van de Britten en de Fransen in de Levant gingen dan weer gepaard met kruistocht oprispingen. De Palestijnse veldtocht van de Britse generaal Allenby, die leidde tot de herovering van Jeruzalem (9 december 1917), gaf in de Britse pers aanleiding tot cartoons en artikelen, waarin Allenby de verbeterde uitgave werd van Richard Leeuwenhart die op het einde van de 12<sup>e</sup> eeuw weliswaar op Saladin heel wat successen had geboekt, maar er niet in geslaagd was om Jeruzalem terug in te nemen. Allenby van zijn kant probeerde bij zijn intocht in Jeruzalem alle gelijkenissen met de glorierijke intocht van de 'Duitse kruisvaarder' keizer Wilhelm II een paar decennia eerder zoveel mogelijk te vermijden. De generaal benadrukte de vrije toegang tot Jeruzalem voor alle religies en toonde openlijk respect voor de moslimbelangen. Heel anders ging het eraan toe bij de triomfantelijke intrede van de Franse generaal Henri Gouraud drie jaar later in Damascus. Net als Wilhelm II ruim twintig jaar eerder ging hij naar het mausoleum van Saladin en hij sprak daar de legendarische woorden uit: "Saladin! Réveille-toi! Nous sommes revenus!"

Gestimuleerd en geprovoceerd door dergelijke westerse uitingen van superioriteit gingen men ook in de Arabische propaganda dezelfde middeleeuwse retoriek gebruiken en – in navolging van de laat-Osmaanse sultan Abdülhamid II, de propagandist van het panislamitische reveil – teruggrijpen naar de uiteindelijke overwinning op de westerse kruisvaarders van het koninkrijk Jeruzalem. President Nasser van Egypte werd na zijn dood geportretteerd als een moderne versie van Saladin, die Jeruzalem bevrijdde en Syrië en Egypte herenigde. Toen daarentegen Nassers opvolger Sadat vrede sloot met Israël, werd hij vergeleken met die andere 'verrader' van de Arabische zaak, sultan al-Kamil, die in 1229 Jeruzalem afstond aan 'kruisvaarder' keizer Frederik II. Van deze 'kruisvaarders' maken sinds WO II de Amerikanen officieel deel uit en het duo USA – 'kruisvaardersstaat' Israël, met de Europese bondgenoten, naargelang de context of aanleiding, al dan niet op de achtergrond, werd (en wordt) in bepaalde Arabische middens gepercipieerd en gepresenteerd als de ultieme vijand. Maar sommige Israëliische extremisten lieten zich ook niet onbetuigd en zagen in het optreden en de missie van hun staat dan weer de voortzetting van het verweer van de Makkabeeërs uit de gelijknamige Bijbelse boeken, wat evident niets met geschiedenis te maken heeft, maar alles met ideologie, propaganda en het aanwakkeren van vijandbeelden. Maar ja, president Bush had met zijn 'kruistocht tegen de terreur' ook wel mede de toon gezet, maar dan zij wel beland op de overgang 20<sup>e</sup> – 21<sup>e</sup> eeuw.

## **8.2. Meer polarisatie en radicalisering vanaf de overgang 20<sup>e</sup> – 21<sup>e</sup> eeuw**

Vijandbeelden en kruisvaartretoriek waren in de 20<sup>e</sup> eeuw wel een pijnlijk nevenverschijnsel van de westerse dominantie en de crisis in de Arabische en islamitische wereld, maar zeker nog geen algemene of mondiale trend. Twee fenomenen zorgden voor een stroomversnelling, enerzijds de (reactie van het Westen op de) migratie naar de



westerse landen, anderzijds de opkomst van een radicale islam en enkele spectaculaire aanslagen, die zich hierop beriepen. Maar in het Westen zelf waren er via publicaties van invloedrijke wetenschappers, jaren voor 09/11, al duidelijke voortekenen van een radicalisering en toenemende polarisatie.

### 8.2.1. 'The Clash of Civilizations'<sup>87</sup>

Traditioneel wordt Samuel Huntington opgevoerd als de belangrijkste exponent van het westerse vijanddenken en van de negatieve beeldvorming omtrent de islam. Van hem stamt de term 'Clash of Civilizations', naar aanleiding van zijn gelijknamige artikel in 1993 in *Foreign Affairs* en vooral sinds de publicatie van zijn boek en bestseller.<sup>88</sup> Volgens Huntington bestaan er momenteel grosso modo acht beschavingen: de westerse, confuciaanse, Japanse, islamitische, hindoeïstische, Slavisch-orthodoxe, Latijns-Amerikaanse en Afrikaanse. De volgende wereldoorlog zal er, volgens Huntington, één tussen de beschavingen zijn en een islamitisch-westerse confrontatie was volgens hem in de nabije toekomst een reële mogelijkheid. Huntington kreeg in de gevoerde discussie het verwijt dat hij steeds hetzelfde monolithische beeld van de islam hanteerde en geen enkel oog had voor de interne diversiteit en dynamiek binnen de moslimwereld, dat hij politiek-economische conflicten van meet af aan als etnisch-culturele conflicten bestempelde en een religieuze lading gaf en de bindende impact van de factor 'natie of staat' onderschatte tegenover '(religieuze) cultuur'. Anderzijds valt het natuurlijk niet te ontkennen dat bij vele territoriale, economische of politieke conflicten etnisch-religieuze belangen gebruikt of ingezet worden om het eigenlijke conflict te onderbouwen, te rechtvaardigen of nog te verscherpen. Een tijdsgeest die religie naar de privé sfeer wil verbannen, onderschat wel eens de maatschappelijke impact van godsdienst.

De visie van Huntington was in elk geval zeer invloedrijk en zeker geen alleenstaand fenomeen. Een aantal publicisten of veel gevraagde gasten op TV-zenders, zoals Alexandre del Valle<sup>89</sup> of Oriana Fallaci<sup>90</sup> ontpopten zich in diezelfde jaren als onheilsprefeten en schakelden de islam gelijk met 'een gevaar voor onze veiligheid en onze beschaving'. Hun discours weerspiegelt niet zozeer een diepgaande analyse van de islam, laat staan ervaringen met de werkelijk beleefde islam, maar zij gebruikten de islam vooral als zondebok of bliksemafleider en ventileerden zo hun ongenoegen over de (politieke) gang van zaken in Europa. Vooral de migratie<sup>91</sup> baart hen zorgen, volgens Del Valle "la troisième tentative d'invasion musulmane d'Europe".

In dat polariserende klimaat ging aan 'islam' een negatieve connotatie kleven. Zowel intellectuelen, die de scheiding tussen kerk en staat en de waarden van de Verlichting bedreigd zagen, als bepaalde extreem rechtse politieke partijen die mensen angst wilden aanjagen en een klimaat van onzekerheid wilden verspreiden, werkten mee aan de constructie van het 'anders zijn' van de islam. De islam fungeert daarbij als een negatief zelfbeeld: een slechte 'Andere' is nodig om het eigen zelf positief te construeren. Het continu waarschuwen voor een islamitisch gevaar dat onze eigen identiteit bedreigt, is bovendien ideaal om mensen een simplistisch wereldbeeld mee te geven en de aandacht af te leiden van interne problemen van socio-economische aard.

### 8.2.2. De aanslagen van 09/11, het islamistisch reveil en de reactie hierop van het Westen<sup>92</sup>

Bloedige gebeurtenissen bij het begin van de 21<sup>e</sup> gaven Huntington en zijn 'Clash of Civilizations' op het eerste gezicht gelijk. Er waren niet alleen de spectaculaire aanvallen op de 'Twin Towers' in New York en op Washington (09/11/2001), maar ook terroristische aanslagen in Madrid (11/03/2004) en Londen (07/07/2005), die telkens opgeëist werden door extreem islamistische groeperingen uit het bijna mythische netwerk van Al Qaida. Anderzijds waren er de invallen en grootscheepse militaire operaties van het Westen in Irak tegen Saddam Hoessein en in Afghanistan tegen de Taliban. Zowel Osama Bin Laden ('jihad' tegen het Westen en de VS) als president Bush ('kruistocht' tegen het terrorisme) grepen in die dagen terug naar de middeleeuwse retoriek van kruistochten en heilige oorlogen. In een beruchte propagandaposter ten tijde van de Tweede Golfoorlog prijken Saddam Hoessein en Saladin als bondgenoten tegen de westerse kruisvaarders. Beide waren inderdaad geboren in Tikrit in het Noorden van

Irak en dus in feite Koerden. Maar was dit nu net geen volk dat Saddam Hoessein wel erg vervolgde en afslachtte?

Na 09/11 werd overal in Europa en in de VS de vraag gesteld: "Waarom haten ze ons zo?". En een vaak gehoord antwoord hierop, in de lijn van het zo even geschetste klimaat, was: "Omdat 'zij' moslims zijn en die haten alles in ons". 'Wij' staan voor het seculiere, voor burgerlijke vrijheden en democratie, voor economisch succes. 'Zij' zijn in alles het tegenovergestelde, fundamentalistisch religieus, politiek onvrij en economisch zwak onder dictatoriale regimes. De werkelijkheid is natuurlijk heel wat complexer dan dit simplistische wij-zij denken.

Ontegensprekelijk beleven we een islamistisch reveil, een groeiende invloed van stromingen binnen de islam, die teruggrijpen naar de 'fundamenten', d.w.z. een conservatieve, letterlijke interpretatie van de Koran en de Hadith<sup>93</sup>. Op leerstellig vlak noemt men dit het 'salafisme'. De politieke pendant hiervan, het 'islamisme' is gekant tegen de scheiding van geloof en staat, predikt de jihad en wil de islamitische wet invoeren. Maar dit reveil is er niet zo maar gekomen. In de loop van de tweede helft van de vorige eeuw ontstaan er in de moslimwereld twee politieke stromingen, enerzijds een nationalistische seculiere beweging, met als boegbeeld president Nasser van Egypte, anderzijds bewegingen, zoals de Moslimbroeders, die wilden teruggrijpen naar een fundamentalistische invulling van de islam als drijvende kracht in het staatsbestel. Het Westen heeft op beide tendensen invloed uitgeoefend. Meestal werd de seculiere strekking, in het kader van de Koude Oorlog bestreden, want men zag er bondgenoten in van het communisme en een bedreiging van Israël en andere pro-westerse regimes, zoals de conservatieve monarchieën Jordanië en Saoedi-Arabië. Islamistische partijen worden gesteund en zelfs actief ingezet tegen het 'rode gevaar'. Het frappantste voorbeeld is hiervan Osama Bin Laden, Saoedi, conservatief en multimiljonair, die kort na de inval van de USSR in Afghanistan, met de zegen (en de financiële steun) van de Saoedi's en de Golfstaten ingezet wordt om vanuit Pakistan 'heilige strijders' en fondsen te verzamelen ter ondersteuning van het Afgaans verzet. Al Qaida was daarmee geboren, de Taliban zou, na de succesvolle jihad en de terugtrekking van het Rode Leger, volgen. Na de eerste Golfoorlog (1991), met de westerse inval in Koeweit en de actieve steun van de Saoedi's aan de VS, kiest Bin Laden voor een ramkoers tegen het Westen, vooral dan tegen de VS en Israël. Bin Ladens oproep tot jihad tegen deze westerse kruisvaarders heeft over heel de wereld kiem geschoten in terroristische cellen en in het bewustzijn van vele moslims die zich geminoriseerd voelen of bedreigd worden door armoede.

Salafisme en islamisme kunnen rekenen op een dubbele voedingsbodem. Enerzijds heerst er in de Arabische wereld, ontgoocheling, omdat men economisch niet uit het moeras raakt door het falen van de diverse regimes. Anderzijds leven er gevoelens van discriminatie, ontworteling en ongenoegen bij vooral jongere Arabische immigranten in de diaspora, in de eerste plaats in de grote steden in het Westen. Het islamitisch extremisme wordt vooral religieus ingevuld door een wildgroei van internetsites, waarop extremistische salafistische imams de meest bizarre en polemische interpretaties van de islam ten beste geven. Deze slaan aan bij vooral jongeren 'van de derde generatie' die zelf meestal minder naar de moskee gaan, maar nu – zij het virtueel<sup>94</sup> – een 'oemma' of ideale islamitische gemeenschap vormen. In feite is de ideologie van deze radicale moslims religieus bijzonder zwak onderbouwd en het fenomeen is misschien eerder een effect van de globalisering en een gewelddadige uiting van politieke, economische, culturele en psychologische ongenoegens. In dat opzicht doet het eerder terugdenken aan het extreem linkse areligieuze terrorisme van de Duitse Rote Armee Fraktion of Baader-Meinhof-Groep of de Italiaanse Brigade Rosse in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Het feit dat er onvoldoende tegenreactie komt van de meerderheid van de moslims heeft dan wellicht wel te maken met de grote ideologische invloed van het rijke maar extreem conservatieve Saoedi-Arabië op de moskeeën in de diaspora.

Alhoewel religie dus slechts één aspect is van dit fenomeen, toch wordt de islam, o.a. door de houding van marginale en achtergestelde moslimjongeren in de steden, in het Westen nu nog meer gepercipieerd als 'de vijand': "De verhouding tot islam, vreemd of dichtbij, heeft tegenwoordig plaats gemaakt voor een scherpe polarisatie tussen twee mekaar bijna wereldbeelden, tot een wederzijdse verwerping die ons doet terugdenken aan lang vervlogen godsdienstoorlogen".<sup>95</sup> Xenofobie, islamofobie en racisme zijn niet weg te cijferen en nemen blijkbaar nog toe. Maar dat hangt ook samen met de impact van de migratie op onze samenleving.

### **8.2.3. Repercussie van de migratie op het vijanddenken** <sup>96</sup>

De nood aan werkkrachten in de jaren van economische hoogconjunctuur zorgde voor immigratiegolven in West-Europa, eerst vooral vanuit Zuid-Europa (Spanje, Italië, Portugal), later van buiten Europa, vooral uit de Maghreb en Turkije. Economische en politieke crisissen, brandhaarden overal in de wereld, maar ook de verdere uitbouw van de Europese Unie zorgden voor een verdere diversifiëring van de migratie- en vluchtelingenstromen in een meer en meer geglobaliseerde wereld. Een volgende stadium staat trouwens voor de deur: de klimaatvluchtelingen.

Alhoewel migratie van alle tijden is, toch betekent de toenemende culturele, ideologische, linguïstische en religieuze diversiteit binnen de westerse samenleving een ingrijpend gebeuren, waarop de bevolking in de steden maar ook de overheid niet direct het gepaste antwoord vinden. Vooral de migratie uit de islamitische wereld werd en wordt als problematisch ervaren. Dat gold in veel mindere mate voor 'de eerste generatie', die als werkkrachten ingehaald waren en zelf nog geloofden in mythe van de terugkeer. Termen als nood aan integratie, assimilatie, inburgering, enz. maar ook discriminatie duiken maar op vanaf de tweede generatie.

Voor de nieuwkomer (die zou blijven) betekende zijn verblijf hier hoe dan ook een cultuurschok, al dan niet voorafgegaan door een kortstondige periode van euforie.

Daarna moest hij/zij hoe dan ook leren functioneren onder de nieuwe omstandigheden ('acculturatie') en het ideale parcours zou dan zijn dat er een nieuw mentaal evenwicht en een nieuw sociaal netwerk gevonden wordt.

Dit is natuurlijk vlugger gezegd dan gedaan, want In de 'landen van aankomst' wist men niet direct raad met de 'vreemde' levenswijze van de immigranten: een onbegrijpelijke taal, andere kleding, andere voedselgewoonten en, natuurlijk ook, een andere godsdienst. De ingezetenen, vooral in achterstandswijken in steden, die volop geconfronteerd werden met de nieuwkomers, hadden het gevoel dat hun wereld plots ingrijpend veranderd werd en voelden zich vervreemd en machteloos. Ze grepen terug naar een vastomlijnd idee over een ideaal gedroomd samenleven van vroeger, dat wellicht nooit echt bestaan heeft. Tegelijk voelden de nieuwkomers zich ook ontworteld, vaak ook gediscrimineerd of slecht beloond voor pogingen om zich te integreren en hun resultaten in het onderwijs bleven, ondanks alle opgezette projecten, op uitzonderingen na, problematisch. Ondertussen waren er ook af en toe jaren van economische crisis, waarbij de nieuwkomers piekten in de werkloosheid en de autochtonen, die niet aan de bak kwamen, de schuld legden bij 'de vreemdelingen'.

Politieke overheden of ingezetenen, die niet in de wijken van de migranten woonden, onderschatten de impact van dit migratiegebeuren en extreemrechtse of populistische politieke partijen speelden daar handig op in<sup>97</sup>. Zij maakten in de beeldvorming een explosieve mix van asiel, migratie, islam en onveiligheid: "eerst namen zij ons werk af, dan onze buurt en nu onze cultuur" of "er dreigt een nieuwe, derde, islamitische aanval op Europa". Wat anders is, werd en wordt gepercipieerd als gevaarlijk. In een tegenreactie werd er dan maar volop ingezet op 'eigen identiteit' en een terugkeer naar de waarden van de eigen cultuur. Geleidelijk voelde men zich niet alleen in grootstedelijke achterstandswijken hierdoor aangesproken. De vrees voor het verloren gaan van een vertrouwde samenleving tastte ook de centrumsteden en de groene stadsomgeving aan. De middenklasse kon zich op haar beurt niet langer meer onttrekken aan de veranderingen, die migratie oproept, al was het maar omdat ze de kinderen van nieuwkomers of van mensen met een migratieverleden, niet zelden al de derde generatie, ziet verschijnen in de scholen. Dezelfde onheilsprofeten waarschuwen dan vanzelfsprekend voor een dreigend kwaliteitsverlies van ons onderwijs, waarbij ze de waarde van een soliede sociale en culturele mix totaal negeren. Heel die sfeer van dreigend verlies van identiteit, maar ook van onveiligheid wordt in eerste instantie gekoppeld aan een eenzijdige en simplistische invulling van 'de islam'. Op de achtergrond spelen daarbij ongetwijfeld voorbeelden van terrorisme mee en ook van de radicalisering van de islamitische jongeren in achterstandswijken, waar men dreigt geconfronteerd te worden met een verloren generatie en dus een maatschappelijke tijdbom.

Er moet dus dringend een nieuw evenwicht gevonden worden. Om Scheffer te citeren<sup>98</sup>: "De behoudzucht in Europa is verklaarbaar. En toch: de schok van de migratie moet worden verstaan als een uitnodiging om de beginselen van een open samenleving dichter te benaderen. Wanneer we erin slagen om het idee van godsdienstvrijheid trouw te blijven en de vele miljoenen moslimmigranten te integreren in onze samenlevingen, dan hebben we een voorsprong op de rest van de wereld. Europa heeft de wereld aangeraakt en wordt nu in toenemende mate geraakt door die wereld. Niet alleen hebben we deze wederkerigheid veroorzaakt, maar in menig opzicht hebben we die ook gewild. De confrontatie met een militante islam beneemt het zicht op een welkome verandering. Aandrag van buiten is nodig en dat geldt ook voor de komst van immigranten: hun aanwezigheid is een voortdurende uitnodiging tot zelfonderzoek. Wanneer we begrijpen dat een ontspannen samenleving om een inspanning vraagt,

kunnen we met overtuiging tegen mensen die van heinde en verre komen, zeggen: “welkom.”

Al bij al staat onze westerse samenleving, ingezetenen zowel als mensen met een migratieverleden, hier voor een grote uitdaging om beter te leren omgaan met cultuurverschillen en een realistische invulling te geven aan het begrip ‘Europese cultuur’, waarin de diversiteit van het historische verleden en van de huidige bevolking van onze steden meegenomen wordt. Een eerste stap kan bestaan in het afstappen van een wij-zij denken, één van de doelstellingen waaraan dit erfgoedproject expliciet wil werken.

28 december 2014

## Bibliografie

Hier worden alleen werken vermeld, die, zoals in de voetnoten bij de tekst aangegeven wordt, effectief geconsulteerd en aangewend werden bij de redactie van deze tekst. Daarnaast wordt in aparte voetnoten bij bepaalde tekstonderdelen soms ook extra verwezen naar bijkomende werken, die men kan raadplegen voor de uitdieping van bepaalde secundaire thema's, die weliswaar in het artikel aan bod komen, maar hier niet verder uitgewerkt worden.

- BOOM, H., *De Grote Turk. In het voetspoor van Süleyman de Prachtlievende (1494-1566)*, Amsterdam, 2010.
- BRAUNFELS-ESCHE, S., *Sankt Georg, Legende, Verehrung, Symbol*, München, 1976.
- CLAASSENS, G.H.M., *Jacob van Maerlant on Muhammed and Islam*, in: TOLAN, J. (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York and London, 1996, p. 211-242.
- CONSTABLE, G., *The historiography of the Crusades*, in: LAIOU, A.E. and MOTTAAHEDEH, R.P. (eds), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C., 2001, p. 1-22.
- DECORTE, J., *Ter inleiding*, in: NICOLAAS VAN CUSA, *Godsdienstvrede*, Kampen, 2000, p. 7-42.
- DUGELLIER, A., *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VIIe- XVe siècle*, Paris, 1996.
- ESPOSITO, J.L., *Globalisation of Jihad*, in: TIMMERMAN, C. en SEGAERT, B. (eds.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue. Christianity, Islam and Judaism*, Brussel, 2005, p. 133- 144.
- ESPOSITO, J.L., *Foreword*, TOLAN, J. (e.a.), *Europe en the Islamic World. A History*, Princeton and Oxford, 2013, p. VII – XI.
- FINKEL, C., *De droom van Osman. Geschiedenis van het Ottomaanse Rijk 1300-1923*, Roeselare, 2008.
- GRIMALDI-HIERHOLTZ, R., *L'ordre des Trinitaires. Histoire et spiritualité*, Paris, 1994.
- GROTHAUS, M., *Vom Erbfeind zum Exoten. Kollektive Mentalitäten über die Turken in der Habsburger Monarchie der frühen Neuzeit*, in: FEIGL, I., e.a. (Hrsg.), *Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte*, Frankfurt, 2002, p. 99-113.
- GÜRKAN, E.S., *Christian Allies of the Ottoman Empire*, Europäische Geschichte Online (<http://www.ieg-ego.eu>), 2010.
- HALL, J., *Halls Iconografisch Handboek. Onderwerpen, symbolen en motieven in de beeldende kunst*, Leiden, 2006.
- HOFSTEDE, G. & HOFSTEDE, G.J., *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen. Geheel vernieuwde editie*, Amsterdam – Antwerpen, 2005.
- HOUSLEY, N., *Contesting the Crusades*, Oxford, 2006.
- HOUSLEY, N., *The Crusades and the Islam*, in: *Medieval Encounters* 13 (2007), p. 189-208.
- KABBANI, R., *Europese mythen over de Oriënt*, Amsterdam, 1991.
- KONRAD, F., *Von der 'Turkengefahr' zu Exotismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453 – 1914)?*, Europäische Geschichte Online (<http://www.ieg-ego.eu>), 2010.
- KOPPLIN, M., *Turcica und Turquerien. Zur Entwicklung des Türkenbildes und Rezeption osmanischer Motive vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in: POLLIG, H., OSTERWOLD, T., e.a., *Exotische Welten. Europäische Phantasien*, Stuttgart, 1987, p. 150-163.
- KÜNG, H., *De Islam. De Toekomst van een Wereldreligie*, Kampen, 2006.
- KÜNG, H., *Het Christendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*, Kampen, 2009.
- LAURENS, H., *Europe and the Muslim World in the Contemporary Period*, TOLAN, J. (e.a.), *Europe en the Islamic World. A History*, Princeton and Oxford, 2013, p. 255-404.
- LOCK, P., *The Routledge Companion to the Crusades*, New York, 2006.
- MANNAERTS, R., *Sint-Andrieskerk te Antwerpen*, Antwerpen, 2008.
- MATSCHKE, K.P., *Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege*, Düsseldorf – Zürich, 2004.

- MELINKOFF, R., *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, Volume I: Tekst, Volume II: Illustrations, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993.
- MURRAY, A.V., *The Crusades, an Encyclopedia*, Santa Barbara (California), 2006 (4 vol.).
- PHILLIPS, J., *In naam van God. Een nieuwe geschiedenis van de kruistochten*, Tielt, 2009. Oorspronkelijke titel: PHILLIPS, J., *Holy Warriors*, London, 2009.
- PLATTI, E., *Islam, van nature een vijand?*, Averbode, 2003.
- POESCHEL, S., *Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst*, Darmstadt, 2005.
- POUMAUREDE, G., *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 2004.
- ROY, O., *De globalisering van de islam*, Amsterdam, 2003. Oorspronkelijke titel: ROY, O., *L'islam mondialisé*, Paris, 2002.
- SCHEFFER, P., *Het land van aankomst*, Amsterdam, 2007.
- SETTON, K.M., *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, 1992.
- SINGER, H.-R., *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters*, in: HAARMANN, U. (e.a.), *Geschichte der Arabischen Welt*, München, 1994, p. 264-322.
- SCHWINGES, R.C., *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart, 1977.
- SCHWINGES, R.C., *Wilhelm von Tyrus: Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert*, in: BURGHARTZ, S. (ed.), *Spannungen und Widersprüche*, Sigmaringen, 1992, p. 155-169.
- STRICKLAND, D.H., *Saracens, Demons, Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton - Oxford, 2003.
- STRICKLAND, D.H., *The Holy and the Unholy: Analogies for the Numinous in Later Medieval Art*, in: STRICKLAND, D.H. (ed.), *Images of Medieval Sanctity. Essays in Honour of Gary Dickson*, Leiden – Boston, 2007, p. 101-120.
- TIMMERMAN, C. en SEGAERT, B. (eds.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue. Christianity, Islam and Judaism*, Brussel, 2005.
- TOLAN, J., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002.
- TOLAN, J., *Sons of 'Ishmael'. Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville, 2008.
- TOLAN, J., *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford – New York, 2009.
- TOLAN, J., *Saracens and Iفرانج: Rivalries, Emulation, Convergences*, in: TOLAN, J. (e.a.), *Europe en the Islamic World. A History*, Princeton and Oxford, 2013, p. 9-107.
- TYERMAN, C., *The Invention of the Crusades*, London, 1998.
- TYERMAN, C., *God's War. A New History of the Crusades*, London, 2006.
- VAN AUTENBOER, E., *De dekanale Sint-Pieterskerk van Turnhout*, Turnhout, 1992, 2<sup>e</sup> herziene uitgave.
- VANDENBROECK, P., *Beeld van de andere, vertoog over het zelf: over wilden en narren, boeren en bedelaars*, Antwerpen, 1987.
- VAN HELWAARDEN, J., *De Pelgrimage naar Santiago de Compostella*, in: *Santiago de Compostella, 1000 jaar Europese bedevaart* (catalogus Europalia 85 Espana), Brussel, 1985, p. 71-83.
- VAN LAARHOVEN, J., *De beeldtaal van de christelijke kunst. Geschiedenis van de iconografie*, Nijmegen, 1997 (Derde druk).
- VAN WAELDEREN, D., *De receptie van het ontzet van Wenen (1683) in de Zuidelijke Nederlanden. Het beeld van de Ottomanen in publieke vieringen en drukwerk als propaganda*, masterproef geschiedenis ingediend bij de KUL, Leuven, 2009.
- VEINSTEIN, G., *The Great Turk and Europe*, in: TOLAN, J. (e.a.), *Europe en the Islamic World. A History*, Princeton and Oxford, 2013, p. 109-253.
- WESSELS, A., *Islam verhalenderwijs*, Amsterdam, 2001.

WESSELS, A., *Gelukkig in de Akbarstraat. De islam verstaan*, Kampen, 2004.

YAKIS, Y., *The Emergence of Turkey as an European State in the Context of Ottoman – Habsburg Relations*, in: FEIGL, I., e.a. (Hrsg.), *Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte*, Frankfurt, 2002, p. 167-176.

ZEMNI, S. en FADIL, N., *Religieuze zingeving in een seculiere maatschappij*, in: TIMMERMAN, C. e.a. (eds), *Wanneer wordt vreemd, vreemd? De vreemde in beeldvorming, registratie en beleid*, Leuven, 2004, p. 203-221.

ZEMNI, S., *Politieke islam, 9/11 en jihad*, Leuven, 2006.



## Noten

- 1 Voor de grote lijnen van dit hoofdstuk volgen we vooral Tolan, J. (2008), passim en Id.(2013), p. 32-107; Lock, P., p.308-312, Schwinges, R.E. (1977), p. 69-104 en Id. (1992), p. 162-164.
- 2 Een wat ongelukkige, door 19<sup>e</sup>-eeuwse historiografen gelanceerde term voor het Oost-Romeinse Rijk of het Rijk van Constantinopel, die wij hier in de lijn van de traditie noodgedwongen navolgen.
- 3 Ducellier, A., p. 27-49, 88-125 en 141-143.
- 4 CRONE, P., - COOK, M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977
- 5 Mozaraben is de benaming voor de christenen die leefden onder moslim-dominantie tijdens de Moorse bezetting van het Iberisch Schiereiland, het tegenwoordige Spanje en Portugal, vanaf 711. Voor de moslims waren ze, net als de Joden, 'dhimmis', een min of meer beschermde religieuze minderheid. Ze konden hun geloof verder belijden doch dienden een speciale belasting ('jizya') te betalen. De Mozaraben hadden een eigen bestuur en eigen rechtbanken. De bouw van nieuwe kerken of het werven van bekeerlingen werden evenwel niet toegelaten. De Mozaraben hadden tevens hun eigen ritus, de Visigotische ritus of ook wel Mozarabische ritus genoemd. Naarmate de Reconquista (de herovering van Spanje door christenen) vorderde, werden de Mozarabische christenen opgenomen in de nieuwe christelijke koninkrijken van Noord-Spanje.
- 6 Singer, H.R., p. 278-280.
- 7 Cf. infra 2.2.
- 8 De Monofysieten staan voor een (ketterse) stroming in de Oosterse kerk, die de nadruk legde op de ene natuur van Christus, waarbij zijn menselijke natuur opgaat in zijn goddelijke natuur.
- 9 Wessels, A. (2001), p.22-23;
- 10 Jeremia 29,21-23.
- 11 Van Herwaarden, J., p. 71-72.
- 12 Een orde die door Ferdinand II van Leon gesticht werd met pauselijke erkenning in 1175 en vrijwel dezelfde functie had vo or de Reconquista als de Tempeliers in de strijd om het H. Land.
- 13 Cf. infra, 5.2.3.
- 14 Lock, P., p. 258, 289-92; Housley, N., p. 1-23; Tyerman, Chr. (1998), passim
- 15 Constable, G., p. 10-15.
- 16 Het oorspronkelijke pacifisme evolueerde tot 'bellum justum' (= oorlog die onder bepaalde voor waarden gerechtvaardigd is) en tot 'bellum sacrum' (heilige oorlog, die gold als een religieuze plicht). Cf. FLORI, J., *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Paris, 2002.
- 17 Zo spreekt men ook in metaforische zin van een kruistocht tegen de drugs of tegen de doden in het verkeer, enz.
- 18 Cf. infra bij 2.2.
- 19 Housley,N., (2007), p.202.
- 20 De originele tekst is niet bekend. We beschikken alleen over de versies van chroniqueurs en historiografen.
- 21 Schwinges, R.E. (1977), p. 170-214 en Id. (1992), p.155-169. Cf. EDBURY, P.W. – ROWE, J.G., *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge, 1988, p. 44-58, 151-166.
- 22 Cf. supra 1.2.
- 23 Tyerman, Chr., (2006), p. 125.
- 24 Platti, E., p. 80 – 91. Deze al-Kindī mag niet verward worden met de grondlegger van de islamitische filosofie Aboe Joesoef al-Kindī (ca. 801-866) uit Bagdad
- 25 Een 'ketterse' stroming in de kerk van Noord-Afrika, die zich rigoureus opstelde en onder meer gekant was tegen de heropname van 'afvallige' gelovigen, die onder de laatste vervolgingen (van Diocletianus) een opportunistisch standpunt hadden ingenomen.
- 26 Meer info in onze tekst over *De ketter*, 3.3.
- 27 Tolan, J. (2009), p.1-12.
- 28 Cf. infra 4.4.2.
- 29 SIBERRY, E., *Criticism of Crusading. 1095-1274*, Oxford, 1985.; AURELL, M., *Des chrétiens contre les croisades. XIIIe-XIIIe siècle*, Paris, 2013.
- 30 'Ifranjī' (= 'Franken') bleef in het Nabije Oosten sindsdien de benaming voor deze westerse invallers.
- 31 Setton, K.M., p.12-13.
- 32 Cf. voetnoot 16.
- 33 Strickland, D.H.(2003), passim en Id. (2007), p.110-113; Melinkoff, R., I, p. 230.
- 34 Cf. SCHREUDER, E. e.a., *Black is beautiful. Rubens tot Dumas*, Zwolle, 2008 en ons artikel *De Zwarte*.

- 35 Braunfels-Esche, S., p.86-132; Hall, J., p. 167-8; Riches, S.E.J., *St George*, in: Murray, A.V. (ed.), p. 508-9; Van Laarhoven, J., p. 82 en 214. Een grondige studie over de ontstaansgeschiedenis van de cultus van deze (legendarische) heilige: WALKER, C., *The Origins of the Cult of St George*, in: *Revue des Etudes Byzantines* 53(1995) p. 295-326.
- 36 Platti, E., p. 80-91; Tolan, J. (2013), p.105-107.
- 37 Claassens, G.H.M., p. 211-242.
- 38 Platti, E., p. 91.
- 39 Veinstein, G.), p. 120-130; Finkel, C., p. 21-72, vooral p; 32; Phillips, J., p. 329-338.
- 40 Ghazi, Arabische term voor een 'krijger, die deelneemt aan een raid of razzia', in dit geval een inval in Byzantijns gebied. Later werd deze term synoniem voor 'strijder tegen de ongelovigen'. Voor de Osmaanse sultans werd het een eretitel die verwees naar de uitbreiding van het islamitisch territorium.
- 41 Cf. Ducellier, A., p. 345-406.
- 42 Boom, H., p. 102-118; Decorte, J., p. 7-42; Finkel, C., p. 21-151; Grothaus, M., p.99-105; Konrad, F., p. 1-22; Matschke, K.-P., p.155-64, 191-98, 227-43, 249-52; Veinstein, G., p. 120-173.
- 43 Housley, N., (2007), p. 205-6. Cf. infra 4.2.
- 44 Meer over de liturgie, een recent geëxploreerde invalshoek voor de studie van deze strijd in: LINDER, A., *Raising Arms: Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, 2003.
- 45 Konrad, F., p. 1-5; Poumaurède, G., p. 50-79, 619-628; Veinstein, G., p. 173-81.
- 46 Gürkan, E.S., p. 4-9; Matschke, K.P., p. 269-72.
- 47 Cf. infra 5.2.
- 48 Poeschel, S., p. 147-149.
- 49 Matteüs 2, 16-18, dat zelf verwijst naar Jeremia 31,15.
- 50 Finkel, C., p. 163-168; Grimaldi-Hierholtz, R., passim; Matschke, K.P., p. 272-76; Veinstein, G., p. 173-77, 202-3, 238-40.
- 51 Christenen die zich bekeerden tot de islam.
- 52 Voor meer informatie: BRODMAN, J.W., *Ransoming Captives in Crusader Spain: The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Philadelphia, 1980.
- 53 Hierop zullen we dieper op ingaan in de tekst *De contrareformatorische kerk versus kettens en ongelovigen*, 3.1.
- 54 Finkel, C., p. 203-207; Matschke, K.P., p. 277-280; Tyerman, C., (2006), p. 903-04; Veinstein, G., p.143, 166-67, 208; Van Laarhoven, J., p. 258.
- 55 Cf. onze andere tekst, waar de rozenkransverering gesitueerd wordt in de brede context van de mariale devotie en de uitdrukkingen daarvan in de barokkunst: *De contrareformatorische kerk versus kettens en ongelovigen*, 3.1.
- 56 Finkel, C., p. 162-63, 342-393; Matschke, K.-P., p. 235-49, 365-373; Van Waelderens, D., p. 10-16; Veinstein, G., p. 139, 146-47, 167-68.
- 57 Cf. supra 2.1.
- 58 Op 09/11 (sic) 1683...
- 59 Cf. supra 4.2.
- 60 Grothaus, M., p. 99-105; Konrad, F., p.6; Mannaerts, R., 16-17; Van Autenboer, E., p. 44.46; Van Laarhoven, J., p. 256-57; Van Waelderens, D., passim.
- 61 In de 17<sup>e</sup> eeuw waren er in bepaalde intellectuele kringen (verslagen van reizigers en beginnende etnografische interesse) al wel voortekenen van een positieve bijsturing van het Turkse vijand-beeld, maar die zullen we in deel 5 behandelen.
- 62 Van Waelderens, D., p. 95.
- 63 Hierover meer in onze tekst *De contrareformatorische kerk versus kettens en ongelovigen*, 3.2.
- 64 GIELIS, M., onuitgegeven artikel, s.d.
- 65 Van Laarhoven, J., p. 256-7.
- 66 Cf. supra 5.1.2.
- 67 Grothaus, M., p. 105-113; Konrad, F., p. 6-9; Laurens, H., p. 259-264, Veinstein, G., p. 234-253.
- 68 Voor een uitgebreid overzicht van namen van diverse West-Europese geleerden en reizigers en de titels van hun publicaties kan men terecht bij: Grothaus, M., p 105-109 en Veinstein, G., p. 240-45. We beperken ons hier tot de hoofdlijnen en enkele frappante voorbeelden.
- 69 Finkel, C., p. 413, SCHIMMEL, A., in: ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VII, New York – London, 1987, p. 66.
- 70 Kabbani, R., p. 42-51.
- 71 Naast de reeds onder voetnoot 66 vermelde bronnen steunden we hier ook op Kopplin, M., p. 150-163.
- 72 Kopplin, M., p. 156 vermeldt als bewaarplaatsen van deze 'Turcica' diverse musea in Karlsruhe, Krakau, Warschau, Wenen, Dresden, Ingolstadt, Kassel, Coburg en Münster.

- 73 Cf. supra El Cid 1.2.1.1.
- 74 Yakis, Y., p. 167.
- 75 Finkel, C., p. 408- 417.
- 76 Deïsme is een religieus-filosofische opvatting, die God wel als de oorsprong van de schepping en van de natuurwetten beschouwt, maar na dit initiële moment geen enkele goddelijke tussenkomst meer ziet.
- 77 Küng, H. (2006), p.41.
- 78 Boom, H. p. 15-21; Küng, H.(2006), p. 41-44; Laurens, H., p. 279-280, 341-342, 399-400; Phillips, J., p. 347-56, 368-371.
- 79 Said, E., *Orientalism*, London, 1979.
- 80 Alhoewel, cf. de veelzeggende titel van Vandenbroeck, P., *Beeld van de andere, verhoog over het zelf: over wilden en narren, boeren en bedelaars*, Antwerpen, 1987.
- 81 Esposito, J.L. (2013), p. IX-X.
- 82 Cf. infra 7.3.
- 83 Finkel, C., p. 489-591; Laurens, H., p. 330-337; Phillips, J., p. 370-71.
- 84 Millet (van het Arabische woord 'millah') betekent 'natie' of 'religieuze groep'. In het klassieke Osmaanse systeem werden rechten en plichten gekoppeld aan de religieuze groep, waartoe men behoorde.
- 85 Cf. supra 7.2.
- 86 Esposito, J.L. (2013), p. X-XI; Phillips, J., p. 350-388; Scheffer, P., p. 343-54.
- 87 Küng, H. (2009), p. 870-873; Zemni, S. (2004), p. 211 – 218.
- 88 HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, 1996.
- 89 DEL VALLE, A., *Islamisme et Etats-Unis. Une alliance contre l'Europe*, Lausanne, 1997.
- 90 FALLACI, O., *La rage et l'orgueil*, Paris, 2002.
- 91 Cf. infra 8.3.3
- 92 Esposito, J.L. (2005), p.133-144; Laurens, H., p.399-403; Roy, O., passim; Wessels, A. (2004), p. 13-14, 84 – 101; Zemni, S. (2006), passim.
- 93 De Hadith (Arabisch: 'dat wat verteld wordt') zijn de in grote verzamelingen vastgelegde, islamitische overleveringen over het doen en laten en de uitspraken van Mohammed. Via deze overleveringen kent men de soenna, de manier van leven van de profeet. Voor de overgrote meerderheid van de moslims vormen de Hadith een aanvulling op en interpretatie van de Koran.
- 94 Roy, O., p. 153 – 170.
- 95 Platti, E., p. 7.
- 96 Hofstede, G. & G.J., p.314-17, 325-28; Laurens, H., p. 395-97, 401- 04 ; Timmerman, C., in: Timmerman, C. en Segaert, B. (eds), p. 9-10; Scheffer, P, passim en p. 16-17; Zemni, S. (2004), p. 211 – 218.
- 97 Cf. supra 8.3.1.
- 98 Scheffer, P., p.440.