

# Rapsoden & Rebellen - Inleiding



## *Ter inleiding*

Een originele gedachte is het niet, een zinvolle gedachte is het nog altijd wel: schrijven is handelen en elk handelen brengt per definitie veranderingen te weeg in de gang der wereld, dus schrijven ook. Soms zijn die veranderingen aanzienlijk, soms nauwelijks waarneembaar; soms zijn ze door de schrijver bedoeld, soms niet. Ontelbaar en onvoorspelbaar zijn de mogelijkheden tot verandering in de gang der wereld, en dat geldt ook voor ieder geschrift, de weerslag van de woorden door een menselijke stem gesproken. Geschriften immers zingen zich vroeg of laat los van hun schrijvers en hun gedachten - en hoe langer ze blijven rondzwerven over deze wereld, weg van bron en oorsprong, hoe groter de kans op onverwachte effecten. En die kunnen gevaarlijk zijn.

De bedoelingen van een geschrift kunnen de critici proberen uit te leggen. Zij zijn de woordvoerders van lezers en luisteraars die op hun beurt, al schrijvend en pratend over een verhaal, een gedicht, een flard, bedoelen de wereld een ander aanzien te geven en in hun werk helaas maar al te vaak geschrift en schrijver laten samenvallen. Alle critici zijn in wezen schrijvers: leunend op het werk van anderen bouwen ze voort aan het steeds verder groeiend netwerk van mogelijkheden tot verandering in deze wereld. En zelfs de meest eigenzinnige schrijver, de meest scherpzinnige criticus kan slechts proberen zeer tijdelijk een orde aan te brengen in dat netwerk - om vervolgens zelf in die veranderende wereld te verzinken. Onvoorzienbaar blijft de uitwerking van een geschrift; zolang het in circulatie blijft, kan het de weg wijzen naar nu nog onbekende oorden.

Over de bedoelingen van schrijvers, critici en lezers handelt deze verzameling essays. Over politiek en literatuur, met, bijna onvermijdelijk, uitlopers naar toneel en film, in veel opzichten verlengstukken van literatuur. Of nauwkeuriger geformuleerd: deze verzameling van essays handelt over geschriften waarin de behoefte om de wereld te veranderen, of om te reageren op veranderingen, centraal staat. Handelen dat wordt gedragen door de nadrukkelijke bedoeling de gang van de wereld te veranderen: dat is wellicht een zinnige definitie van politiek.

Politiek is er bedreven door schrijvers van alle tijden en alle plaatsen. In het oude

Mesopotamië en in het huidige Algerije, in het 11<sup>e</sup>-eeuwse Keulen en in het 20<sup>e</sup>-eeuwse Nederlands Indië, altijd en overal zijn er geschriften vervaardigd met de bewuste bedoeling de wereld een ander aanzien te geven - en altijd en overal zijn er ook schrijvers geweest die getracht hebben te voorkomen dat het netwerk, aanzet tot verandering, zich in ongewenste richtingen uitbreidt.

De essays zijn de weerslag van een serie bijeenkomsten die leden van de werkgroep Conventie en Originaliteit in de afgelopen jaren aan de Universiteit van Leiden belegden rond het thema *'Literatuur en Politiek'*. Ze wijzen de weg naar kennis over schrijvers, filmers en toneelmakers in niet algemeen bekende plaatsen en tijden - en iedere kennis betekent een verruiming van deze rijke wereld. Wie wil er niet iets weten over de bezigheden van schrijvers in Nippur, Port au Prince, Istanbul, Peking, Rome, Haarlem, Soerakarta, Kaapstad en Buenos Aires, en er lering uit trekken? Alle tezamen creëren deze korte studies natuurlijk ook de ruimte tot een algemene bezinning op de vraag hoe een schrijver zichzelf politieke bedoelingen aanmeet danwel hoe die bedoelingen hem worden aangemeten. En hoe bedrijft een geschrift, een film, een toneelstuk politiek? In een tijd en een plaats waarin het politieke leven zo verwaterd en ontkleurd is dat politiek voor lezers en schrijvers bijna anathema is geworden, kan het, enigszins paradoxaal, een troost zijn te mogen vaststellen dat iedere vorm van schrijven, hoe eigenzinnig ook, toch een handeling blijft, en dat die handeling gevolgen heeft voor de wereld. Het is voor iedere schrijver zinvol daarbij stil te staan - en er conclusies uit te trekken. Het netwerk behoeft ruimte. De wereld moet onhandelbaar blijven.

Een andere paradox is dat in een aantal essays de bespreking van de politieke implicaties van het schrijversschap bijna onmerkbaar naar de tegenhangers van de schrijvers lijkt te verschuiven: naar de critici, naar de censoren. Net als schrijvers zijn er critici in alle soorten en maten, en hetzelfde geldt voor hun pogingen om te voorkomen dat een geschrift op zijn omzwervingen door de wereld ongewenste en onvoorziene veranderingen te weeg brengt. Iedere schrijver bedoelt veranderingen te sturen. En iedere criticus zal diep in zijn hart weten dat niet beoogde veranderingen toch plaatsvinden.

Schijnbaar onschuldig zijn Leidse academici die slechts trachten geschriften open te breken en ze opnieuw toegankelijk te maken voor nieuwe lezers, en niet de bedoeling hebben onvoorziene veranderingen te weeg te brengen in de gang der wereld. Veel minder onschuldig zijn de censoren, zij die, net als andere politiek

gedreven schrijvers, nadrukkelijk de bedoeling hebben de gang der wereld te sturen of te smoren. Censoren zijn slechte critici, en critici zijn slechte censoren, maar lezers zijn wij allen - en iedere lezer opent niet alleen een tekst naar de wereld maar tracht die openingen ook te beperken. Lezen is een handeling die op zichzelf al politieke implicaties heeft. Net als schrijven.

---

## Censuur en zelfcensuur in de klassieke islamitische wereld



Ibn Hazm (Cordoba 994 - Niebla 1064)

Ills.:

[www.biografiasyvidas.com](http://www.biografiasyvidas.com)

*'Verbrand rustig papier, want wat u daar leest  
zit veilig opgeborgen in mijn geest  
Het gaat met me mee, waarheen ik ook rijd,  
staat stil als ik stop en sterft als ik overlijd  
Zwijg over 't branden van papier en perkament;  
zeg wat u weet, en men zal zien dat u verstandig bent'  
(Ibn Hazm)*

De Spaans-Arabische denker Ibn Hazm (Cordoba 994 - Niebla 1064) leeft in de

westerse wereld voort door de 'Ring van de duif', een jeugdwerk vol melancholieke en misschien ook wel vroegwijze bespiegelingen over de liefde. Het boek is in vele talen vertaald, onder andere in het Nederlands in een vertaling van Remke Kruk en J.J. Witkam (Amsterdam, Meulenhoff, 1977, 2e dr. 1985). De islamitische wereld kent hem echter vooral als schriftgeleerde en grondlegger van een eigen islamitische rechtsschool. Hij was een moeilijk mens, buitengewoon onbuigzaam en principevast, en hij had daarnaast de gewoonte vrijelijk zijn mening te geven. Hij was voortdurend in conflicten verwickeld met de schriftgeleerden van de gevestigde Malikitische rechtsschool, die hij als meelopers van het gezag beschouwde. In politiek opzicht was hij loyaal aan het Umayyadenkalifaat van Cordoba, hoewel dat tijdens zijn leven ter ziele ging en opgevolgd werd door een aantal lokale dynastieën die in het Spaans bekend staan als de 'Reyes de Taifas,' partijkoningen. Hij kwam in aanvaring met de machthebber van Sevilla door hem in een van zijn boeken te ontmaskeren als een fraudeur en een moordenaar. Het was deze zelfde heerser die op gegeven moment de opdracht gaf om zijn boeken publiekelijk te verbranden, waarop Ibn Hazm de bovengenoemde dichtregels schreef (Asín Palacios 1927-32, I, p. 230-235). In het gedicht lijkt hij het incident te willen bagatelliseren omdat alleen de papieren dragers van zijn gedachten vernietigd worden, niet de geest die deze gedachten heeft geproduceerd. Dat komt wat naïef over, omdat hij niet lijkt te beseffen dat het papier wel degelijk essentieel is om zijn gedachten te kunnen verbreiden, en verbreiding van zijn gedachten is wat elke auteur tenslotte wil.

Dit voorval illustreert het aloude spanningsveld tussen de behoefte van de individuele burger om zijn mond open te doen en het belang van de samenleving als geheel. Dit belang bestaat uit twee elementen, het morele belang van de openbare zeden en het politieke belang van de openbare orde. In vrijwel alle samenlevingen zijn het de geestelijke en wereldlijke autoriteiten die over dit tweeledige belang waken. In het Westen hadden we, vooral sinds de uitvinding van de drukpers, het instituut van de censuur, uitgeoefend door Staat of Kerk. Deze censuur moest noodzakelijkerwijs op strakke, ambtelijke wijze georganiseerd worden. De drukpers gaf de mogelijkheid om zeer snel en op grote schaal ideeën te verspreiden, en er moest dus slagvaardig worden opgetreden om de verspreiding van ongewenste ideeën te voorkomen. In de periode daarvoor, toen boeken nog moeizaam met de hand gekopieerd moesten worden, ging de verspreiding van teksten veel minder snel en waren er minder schrijvers en minder lezers. Beide laatste categorieën behoorden daarenboven tot de sociale laag die het dichtst bij het officiële gezag stond. Dat betekende dat de controle

over het geschreven woord makkelijker uitvoerbaar was en dat er dus geen grote organisatie of ingewikkelde regelgeving nodig was om die controle te realiseren. De uitvinding van de boekdrukkunst mag dan gelden als beginpunt van de censuur als ambtelijke instelling, maar dat betekent nog niet dat er daarvoor in het Westen geen samenhangende pogingen werden ondernomen om het geschreven woord te controleren. Zo woedde er in de dertiende eeuw aan de universiteit van Parijs een debat over de verhouding tussen de christelijke orthodoxie en de filosofie van Aristoteles en diens Arabische commentatoren, zoals Averroës. In 1210 en 1215 werden de 'Arabische commentatoren' verboden, in 1231 werden ze gecensureerd toegelaten en in 1255 werden ze officieel aan het curriculum toegevoegd. Uiteindelijk stelde Étienne Tempier, bisschop van Parijs, in 1277 een lijst van verboden opvattingen op. Ieder die bijvoorbeeld de opvatting verkondigde dat de wereld eeuwigdurend was of dat God niet rechtstreeks kon ingrijpen in de gebeurtenissen op aarde kon rekenen op excommunicatie (Wilson 1996, II, p. 1017-1018, Piché 1999, p. 160).

#### *De 'klassieke' islamitische samenleving en de burgerlijke vrijheden*

De controle op het geschreven woord en de inperking van de menings-vrijheid van het individu zijn vrijwel altijd gangbaar in samenlevingen die het collectieve belang stellen boven het individuele belang. Samenlevingen die van dit model uitgaan stellen ook nog vaak een eind-doel aan de samenleving, een politieke of godsdienstige vervolmaking. Het ligt dus voor de hand dat individuen die doelbewust dit streven saboteren geneutraliseerd moeten worden. Deze gedachte wordt treffend verwoord door de vierde editie van de Duitse 'Grosse Herder' encyclopedie, die gedeeltelijk tijdens de Hitlerperiode verscheen:

*'Im nationalsozialist[ischen] Staat ist die Meinungsfreiheit des Einzelnen ersetzt durch das Recht der Volksgemeinschaft, alle volksfeindl[iche] Kräfte fernzuhalten.'* ('Der Grosse Herder' 1931-1935, lemma 'Zensur,' XII, kol. 1445-46)

In tegenstelling tot de sterk geïndividualiseerde, moderne westerse maatschappij geldt de islamitische samenleving als een collectief met religieus geïnspireerde doelstellingen, waarbij het belang van het individu ondergeschikt is aan het groepsbelang of de heilsverwachting van de groep als geheel. Dit is vanzelfsprekend een generalisatie, want het gaat hier om een enorm groot en divers gebied met een geschiedenis van bijna veertienhonderd jaar. Het beeld wordt in ieder geval bevestigd door een interview van Elma Drayer in het dagblad Trouw van 6 april 2001. Hierin omschreef arabist/diplomaat Marcel Kurpershoek de samenleving in Saoedi-Arabië als volgt:

*'Bij ons [in Nederland] zijn individualisme, experimenteren, zelf iets nieuws bedenken, de hoogste waarden. In Saoedi-Arabië is het omgekeerd. Daar heerst een sterke drang tot conformisme. Ze lopen allemaal in dezelfde, zakachtige gewaden, dragen dezelfde hoofd-doeken. En het is heel verkeerd om in je eentje te geloven.'*

Nu heeft Kurpershoek het hier over het moderne Saoedi-Arabië, maar voor dit land geldt dat het zich meer dan andere islamitische landen vastklampt aan de oude waarden van de klassieke islamitische samenleving. Deze klassieke samenleving, die min of meer intact bleef tot aan de komst van het Europese kolonialisme in de negentiende eeuw, leek nog het meest op de westerse middeleeuwse standenmaatschappij. Alle macht kwam van God en de machthebber was diens plaatsvervanger op aarde, of zoals de Osmaans-Turkse sultans zichzelf noemden, 'Gods schaduw op aarde'. Het geldend recht was gebaseerd op de onaantastbare en onveranderlijke, en vooral ook onfeilbare Goddelijke Openbaring. Als iedereen zich maar aan deze wet hield zou de volmaakte samenleving vanzelf tot stand komen, net als in de dagen dat de profeet Mohammed zelf nog de scepter zwaaide over zijn kleine groepje geloofsgenoten. Het was aan de machthebber om gehoorzaamheid aan deze wet af te dwingen, en hij werd daarbij ter zijde gestaan door drie groepen: het leger, dat de orde met geweld beschermde, de klasse van religieuze schriftgeleerden, die de heilige wet interpreteerden en toepasten, en tenslotte het administratieve overheidsapparaat. De kringen aan het hof, de schriftgeleerden en de ambtenaren vormden de klasse van geletterden, de makers en lezers van teksten. Verder was er natuurlijk het gewone volk, vaak als de 'kudde' aangeduid. Deze kudde was onderverdeeld in vrijen en slaven. Het concept 'vrijheid' (in het Arabisch: 'hurriyya') werd dan ook in die termen gedefinieerd: een vrije = geen slaaf. Hoewel de ene onderdaan meer geprivilegieerd was en meer macht en geld kon hebben dan de andere kon uiteindelijk niemand rechten doen gelden tegenover het overheidsgezag, of zoals de Amerikaanse oriëntalist Franz Rosenthal het zegt: *'The greatest threat to individual freedom resulted from the fact that the government - that is, the ruler in actual possession of the power - had the right to exercise judicial power in most cases concerning public order and safety. The ruler also had the right to imprison people at will whenever he decided that it was necessary to do so. That this was his right cannot be denied. It followed from the fact that in Islam, the ruler had jurisdiction over the whole vast area not covered by the religious law [...] The government would send to prison actual or alleged*

*heretics, religious fanatics who took the law into their own hands, charlatans, and, in general, all those guilty of violating public order in any one of countless ways.'*  
(Rosenthal 1960, p. 53-54)

Dat wil niet zeggen dat er op basis van volstreekte willekeur geregeerd werd. Voor het duurzaam handhaven van gezag is legitimiteit nodig, en de vorst ontleende deze aan de godsdienst en de heilige wet. Bij het uitoefenen van zijn gezag moest hij dus bij voorkeur handelen in de geest van die wet. De toepassing en de interpretatie van de islamitische wet waren voorbehouden aan de klasse van schriftgeleerden. Binnen die klasse bestond er ruimte voor de uitwisseling van ideeën, en bij het ontbreken van een officieel leergezag zoals in het christelijke Westen konden tegenstrijdige opinies vaak naast elkaar bestaan. Dat klinkt in theorie mooier dan het in de praktijk was: in de loop der eeuwen consolideerde de orthodoxie zich en konden alleen zeer grote geesten zich werkelijk afwijkende opinies veroorloven, die vervolgens de nieuwe orthodoxe opvatting vormden.

Degenen die het te bont maakten in hun opvattingen over het geloof of de religieuze wet wachtte in laatste instantie een aanklacht wegens ketterij, een middel dat met enige spaarzaamheid gebruikt werd. Bij ketterverklaringen vonden wereldlijke en geestelijke autoriteiten elkaar moeiteloos, omdat de religieuze legitimering niet in het geding was en de wereldlijke overheid dus zonder terughoudendheid kon optreden. Het was een vonnis dat bijvoorbeeld prominente soefi's trof, islamitische mystici. Soefi's bestonden in alle soorten en maten, van in zichzelf gekeerde asceten tot losgeslagen figuren die beweerden dat zij God zo dicht genaderd waren dat de islamitische wet voor hen niet gold, een opinie met duidelijke gevolgen voor de openbare orde. Een dergelijk vonnis trof de mysticus al-Hallaj in het jaar 922, omdat hij zozeer geloofde in de versmelting van zijn persoon met het Goddelijke dat hij gezegd zou hebben: 'Ik ben de Waarheid.' Het technische detail dat hem fataal werd was zijn verklaring dat een gelovige ook de pelgrimstocht zou kunnen maken naar een bij hem thuis geconstrueerde Kaäba, zodat hij zich de reis naar Mekka zou kunnen besparen: een overduidelijk kettters standpunt. De kalief wist na veel discussie een ketterverklaring aan de schriftgeleerden te ontfutselen en al-Hallaj werd ter dood veroordeeld. Hij kreeg duizend zweepslagen, zijn handen en voeten werden afgehakt en men liet hem 's nachts aan een kruis hangen. De volgende dag werd hij onthoofd en werd zijn lijk verbrand (Kritzeck 1964, p. 112-113). Het is

begrijpelijk dat onder deze omstandigheden de meer exuberante opvattingen niet lang overleefden. De drang tot conformisme en zelfregulering was sterk.

Deze bovenstaande kwestie viel binnen het domein van de islamitische wet, maar de schriftgeleerden probeerden ook hun invloed te laten gelden op het terrein dat Rosenthal omschreef als 'the whole vast area not covered by the religious law' (zie hierboven). De jurist al-Mawardi (974-1058) schreef een handboek over bestuurskunde, getiteld 'Al-Ahkam al-sultaniyya' ('De vorstelijke decreten'), waarin hij het gedrag van de wereldlijke overheid zo veel mogelijk koppelde aan de koran en de islamitische wet (Al-Mawardi 1996). Ook hoge ambtenaren lieten met regelmaat een soort traktaten het daglicht zien dat wij in het Westen herkennen als 'vorstenspiegels': geschriften waarin auteurs zich uiten over de meest wenselijke bestuursvorm en het ideale gedrag van de vorst.

De islamitische schriftgeleerden probeerden zich als hoeders van de moraal ook te bemoeien met teksten die weinig met de islam van doen hadden, zoals poëzie en verhalend proza. Waren deze frivoliteiten wel toelaatbaar? Is het volgens de islam wel geoorloofd om dingen op te schrijven die niet echt gebeurd zijn of die niet echt gebeurd kunnen zijn zoals fabels, waarin immers pratende dieren worden opgevoerd? De Nederlandse arabist Bonebakker ziet in principe een negatieve grondhouding van de islamitische geleerden tegenover literaire teksten, zonder overigens tot harde conclusies te komen (Bonebakker 1992, *passim*). Een dergelijke houding lijkt van alle tijden en van alle religies te zijn: in Nederlandse evangelische boekhandels zal men ook weinig fictie aantreffen, en in het moderne Midden-Oosten zijn het vooral de seculier ingestelde boekhandelaren die dichtbundels en romans verkopen.

Anders dan bij ketterij schoot de islamitische wet te kort bij het aanpakken van lasterlijke of obscene teksten. Vooral waar het ging om de seksuele moraal konden de juristen weinig kanten op: de islamitische wet respecteert in principe alles wat zich binnen de vier muren van het huis afspeelt, en het bekende koranvers 'Uw vrouwen zijn een akker voor u, zo komt dan tot uw akker zoals gij maar wilt...' (koran 2:223), gaf nauwelijks een handvat om een bepaald seksueel gedrag op te leggen. De islamitische wet verbiedt wel uitdrukkelijk seksuele handelingen tussen mannen en vrouwen die niet met elkaar gehuwd zijn of die niet in een meester-slavin verhouding tot elkaar staan, maar verder is het allemaal nogal ongewis. Daarnaast weet de islamitische wet in al zijn formalisme geen raad met *het schrijven over* verwerpelijke of verboden handelingen. Om een voorbeeld te geven: als Hasan overspel pleegt onder de ogen van vier,



meerderjarige mannelijke getuigen, dan is hij zonder meer strafbaar. Als Hasan echter een boek schrijft waarin hij zegt: 'Er was eens een man die overspel pleegde,' dan is daar vanuit juridisch standpunt weinig tegen te doen. Het wordt echter weer een heel andere zaak als Hasan schrijft dat overspel uitdrukkelijk toelaatbaar is, want dan ontkent hij een bestaande islamitische rechtsregel en dat betekent ketterij.

### *Zelfcensuur*

Buiten het gebied van het islamitisch recht had de wereldlijke overheid dus een grote vrijheid van handelen om op te treden tegen lasterlijke, obscene of zo maar onwelgevallige teksten van welk genre dan ook, fictie of geen fictie. Dat er in de klassieke wereld van de islam schrijvers waren die dat soort teksten maakten kan men duidelijk genoeg zien aan het voorbeeld van de recalcitrante Ibn Hazm. Schrijvers wisten dat er grenzen waren die niet overschreden mochten worden, maar waar die grenzen lagen moet van periode tot periode en van plaats tot plaats verschild hebben. Ook is hierboven al even aangestipt dat eigenlijk niemand rechten kon doen gelden tegenover de overheid, maar dat er toch verschillen waren in privileges en macht. Zo was de meest obscene dichter van de Arabische literatuur, Ibn al-Hajjaj (gestorven in 1001), tegelijkertijd als ambtenaar verantwoordelijk voor de handhaving van de goede zeden in Bagdad. De Nederlandse arabist Geert Jan van Gelder noemt dit verschijnsel een voorbeeld van een inconsequentheid die hij ook tegenkomt bij bloemlezers die zich druk maken over vieze gedichten, maar tegelijkertijd die gedichten citeren in hun bundels (Van Gelder 1988, p. 81-82), maar je kunt het misschien ook anders zien: door zijn sociale positie en zijn functie kon hij het zich wellicht veroorloven om obscene teksten te schrijven en te verspreiden, omdat hij in dit geval zelf de overheid vertegenwoordigde en dus een zekere onaantastbaarheid genoot.

Een schrijver die niet in zo'n benijdenwaardige positie verkeerde kon verschillende dingen doen om een aanvaring met de autoriteiten te voorkomen. Hij kon bijvoorbeeld zijn hart luchten en vervolgens de benen nemen. Zowel in politiek als in ideologisch opzicht is de islamitische wereld nooit iets anders dan een lappendeken geweest, en veel schrijvers vonden wel ergens een heerser die met hun opvattingen kon leven. Deze 'intellectuele ballingschap' klinkt dramatischer dan het in werkelijkheid was. Intellectuelen hadden voor hun levensonderhoud vaak een patroon nodig, en het eindeloos rondreizen 'op zoek naar kennis' was een universele islamitische traditie waaraan velen van naam meededen, op zoek naar teksten, collega-geleerden of een beschermheer (Sourdell

1985, p. 126-127).

Zover hoefde het natuurlijk niet te komen. Als een auteur een boek maakte kon hij van verschillende strategieën gebruik maken om te zeggen wat hij wilde, maar tegelijkertijd negatieve reacties op zijn tekst te voorkomen of te verzachten. We zouden dat nu zelfcensuur noemen. Nu is het in de regel erg lastig om uit te maken wat een auteur in zijn tekst heeft veranderd of aangepast onder druk van zijn omgeving, de autoriteiten of wat dan ook. Het enige wat we hebben is de tekst zelf, en wie probeert uit te maken wat de tekst had kunnen zijn in de beste van alle mogelijke werelden verzeilt al gauw in speculaties. Nu zijn er rondom de 'eigenlijke tekst,' zoals in voor- en nawoorden en ook wel in het gedrag van de auteur ten opzichte van zijn eigen tekst, wel momenten waar te nemen waarop de auteur gepoogd heeft eventuele negatieve reacties vóór te zijn.

### *Disclaimers en verontschuldigen*

Zo kan de auteur bijvoorbeeld een 'disclaimer' aan zijn tekst toevoegen of zijn verontschuldigen aanbieden. De auteur verklaart dat hij de inhoud van zijn tekst zelf verwerpt of niet serieus neemt: hij heeft het boek alleen maar geschreven om mensen te waarschuwen. Zo'n disclaimer vinden we in het prozawerk van de Arabische auteur al-Hariri (gestorven in 1122). In zijn - puur fictieve - tekst biedt hij uitgebreid verontschuldigen aan voor het feit dat zijn verhalen niet echt gebeurd zijn, maar dat zijn bedoeling niets anders is dan lering, niet frivool vermaak. Wordt volgens de islamitische wet iemand niet op zijn bedoelingen beoordeeld? Al-Hariri aarzelt niet om zijn eigen werk als nonsens te betitelen om eventuele kritiek te pareren (Bonebakker 1992, p. 7).

Een ander aardig voorbeeld van een verontschuldiging voor een tekst die mogelijk als aanstootgevend beschouwd zou kunnen worden is het boek 'De verkwikking van de ziel, of wat de zuurpruim aan het lachen maakt,' een vreemde verzameling van humoristische gedichten en verhaaltjes over eten en drinken, hasjiesj en feestvieren, gemaakt door de Egyptische auteur 'Ali Ibn Sudun (1407-1464). In deze tekst staat een verhaal waarin de hoofdpersoon een bidkleedje steelt van een vrome man en vervolgens het kleedje verpatst om er hasjiesj van te kopen. Stelen mag natuurlijk niet en al helemaal niet van een vrome bidder, en het kopen van hasj is ook niet in de haak. Het is zeker niet het enige fragment waarin dingen gebeuren die God verboden heeft, en in het colofon staat dan ook een rijmpje waarin de auteur nederig boete doet voor wat hij geschreven heeft:

*'Als ik in mijn overdrijving te ver ben gegaan*

*en niets wat ik maakte de toets der kritiek doorstaat,  
dan smEEK ik de goede God dat Hij vergeeft wat ik heb gedaan,  
in het volle besef dat Hij geen smekeling vallen laat'*  
(Vrolijk 1998, p. 175 Arabic text)



Ook in de Westerse oriëntalistische traditie komen deze disclaimers voor. Zo is er een Nederlandstalige versie van een Duitse vertaling van de koran, verschenen in 1641 onder de titel 'De Arabische Alkoran door de Zarazijnsche en de Turcksche Prophete Mahometh... uyt de Arabische sprake nu nieuwelijcks int Hoochduytsch getranslateert ... door Salomon Swigger ... ende nu wederom uyt de Hoogduy[t]sche in onse Nederlantsche spraecke overgheset.' De (overigens onbekende) Nederlandse vertaler onderkende het risico dat hij kritiek over zich heen zou kunnen krijgen bij het

publiceren van een dergelijke onchristelijke tekst, en hij voorzag zijn boek van het volgende 'ten geleide':

*'De Arabische translateur tot den Leser.*

*Hier uyt kont ghy verstaen ende vernemen, wanneer ende van waer haer valsche Prophete Mahometh zijnen oorspronck ende begin genomen heeft, ende met wat ghelegenheit die selve dit sijn fabelwerck, lacherlicke ende dwaesachtige leere ghedicht ende ghevonden heeft: want hier in vindt ghy van alle sijn Droomen, listen ende practijcken, ende alle sijn verleydische menschen-vonden.'*

(Swigger 1641, p. [ii])

### *Anonimiteit*

Een ander middel voor een auteur om zijn ideeën te verspreiden zonder persoonlijk erop aangesproken te worden is de anonimiteit. De tiende-eeuwse secretaris, hoveling en schrijver Abu Hayyan al-Tawhidi schreef het volgende over het 'Genootschap van de Zuivere Broeders,' een auteurscollectief dat een verzameling traktaten uitbracht over de gewenste vereniging tussen het islamitische geloof en de filosofie:

*'They claimed that perfection is achieved when Greek philosophy and the Arab religious law are combined. And they composed fifty epistles on all parts of philosophy, theoretical and practical, and made a special index for them. They called them The Epistles of the Sincere Brethren and Loyal Friends. Remaining*

*anonymous, they distributed them among the bookdealers...'*

(Kraemer 1986, p. 169)

### *Verbranding van eigen boeken*

Franz Rosenthal noemt in een recentere publicatie het verhaal van auteurs die er voor kozen om hun eigen boeken te verbranden, vaak aan het eind van hun leven. Hij vermoedt dat het hier om een 'topos' gaat, een vaste wending zonder feitelijke betekenis. In alle door hem gesignaleerde gevallen ging het namelijk om buitengewoon vrome mannen, die tot deze daad kwamen vanuit een gevoel van zelfreiniging of het achterlaten van alle aardse beslommeringen. Misschien waren ze ook bezorgd over hun reputatie na hun dood en pasten ze een preventieve censuur toe op hun eigen werk (Rosenthal 1995, p. 40-42).

### *Verschuilen achter God en de autoriteiten*

Het is de gewoonte in islamitische boeken om te beginnen met een lofprijzing van God en Zijn profeet. Soms is die heel kort, maar vaak worden de loftuitingen omgewerkt tot een soort kapstok, waarbij men de eigen motieven om een boek te schrijven rechtstreeks aan God zelf ophangt. Men verschuilt zich als het ware achter Gods brede rug. Dat kan heel onschuldig zijn, zoals in het monumentale verslag van de wereldreizen van Ibn Battuta (gestorven in 1368), waarin God degene is die 'de aarde heeft onderworpen aan Zijn dienaren, opdat ze over haar wegen kunnen trekken,' en die de kamelen en de boten geschapen heeft (Ibn Battoeta 1997, p. 7-8), en op de eerste pagina van het bestuurskundeboek van al-Mawardi wordt God geprezen als degene die recht en wet geschapen heeft zodat Zijn dienaren op de juiste wijze bestuurd kunnen worden.

In een wat minder onschuldige variant verwijst de Egyptenaar 'Ali Ibn Sudun naar God in de inleiding van zijn humorboek en hij noemt Hem degene die 'opluchting schenkt bij beklemming, die verdriet uitwist en laat verdwijnen door het scheppen van blijdschap.' God zelf heeft de humor geschapen om de mensen hun verdriet te laten vergeten, en wie zou dan nog kritiek uit kunnen oefenen op de grapjes van de auteur? (Vrolijk 1998, p. 2 Arabic text).

Muhammad ibn Muhammad al-Nafzawi, de vijftiende-eeuwse auteur van een soort Arabische Kama Soetra, doet het niet anders. Zijn boek, 'de Zoetgeurende Tuin,' is een buitengewoon nuchter commentaar op de verhouding tussen mannen en vrouwen. Zo verklaart hij onomwonden dat het mannelijk orgaan minstens zes vingerbreedtes lang moet zijn om voor vrouwen enig nut te hebben. Er staan tips in hoe men een abortus kan opwekken, hoe men erectieproblemen behandelt en

wat men kan doen tegen okselgeur. In de inleiding op zijn werk noemt ook hij God als degene die de wereld zo gemaakt heeft dat mannen en vrouwen genot ontlennen aan elkaars geslachtsorganen en dat zij geen rust kennen voordat die twee bij elkaar gekomen zijn (Al-Nafzawi 1999, p. 3). Al-Nafzawi laat het echter niet bij het invoeren van Gods autoriteit. In zijn inleiding noemt hij uitdrukkelijk de grootvizier van de heerser van Tunis, die hem aanspoorde het boek te schrijven en ook nog enkele suggesties deed voor het verhogen van de kwaliteit ervan (Ibid., p. 4).

Wie zou zijn stem kunnen verheffen tegen het onverslaanbare koppel van God en sultan?

### *Staatscensuur*

Tot zover de strategieën die schrijvers zelf konden hanteren om niet in de problemen te geraken. Maar wat als dit allemaal niet mocht baten en de auteur tegelijkertijd niet verstandig genoeg was om met de noorderzon te vertrekken? Wat deed het overheidsapparaat zelf om controle uit te oefenen over ongewenste boeken als de genoemde zelfregulerende mechanismen niet werkten?

Soms vonden er op initiatief van de autoriteiten boekverbrandingen plaats, zoals in het geval van Ibn Hazm. Hoe vaak dit gebeurde weten we niet. Beroemde gevallen werden geboekstaafd, maar misschien waren er veel andere auteurs die hetzelfde overkwam, maar van wie we nu niets meer weten. In ieder geval kwam het vaak genoeg voor om het voor de islamitische schriftgeleerden de moeite waard te maken om er een opinie over te formuleren. De strenge Hanbalitische rechtsschool, een der vier orthodoxe juridische richtingen, ging hierin het verst. Volgens de veertiende-eeuwse Hanbalitische jurist Ibn Qayyim al-Jawziyya kon het vernietigen van een boek nooit een onrechtmatige daad opleveren en waren dezelfde regels van toepassing als bij de vernietiging van onwettige goederen als wijn en hasjiesj. Andere rechtsscholen gingen niet zo ver (Rosenthal 1995, p. 39-40).

Waren er echter ook andere, minder extreme middelen beschikbaar voor de overheid om censuur uit te oefenen? In de klassieke islam bestond er niet zoiets als een aparte, officiële organisatie die deze taak had, maar wel was er het instituut van de 'hisba,' in principe een soort economische controledienst annex zedenpolitie annex dienst openbare werken onder leiding van een 'muhtasib,' een woord dat vaak vertaald wordt met marktmeester. De hoofdtaak was de controle van de soeks, de maten en gewichten et cetera. In de praktijk had de marktmeester het recht om naar eigen inzicht corrigerend op te treden voor zo

ver het niet om de in de koran zelf genoemde vergrijpen ging. Hij kon daarbij naar eigen inzicht handelen en hoefde niet te wachten op een officiële klacht. In het al eerder genoemde boek over bestuurskunde van al-Mawardi staat een passage volgens welke de marktmeester het recht heeft om bedrog of de verspreiding van verkeerde ideeën tegen te gaan: wie knoeit in het vak van de jurisprudentie zonder de juiste kwalificaties dient terechtgewezen te worden. Als religieuze commentatoren opinies verspreiden die in tegenspraak zijn met de orthodoxie, dan dient de marktmeester daar een eind aan te maken (Al-Mawardi 1996, p. 269-270).

De vraag is nu of de marktmeester niet alleen de personen vervolgde die ongewenste opinies verspreidden, maar ook degenen aanpakte die boeken verspreidden waarin die opinies opgeschreven stonden? Met andere woorden: werden de boekhandelaren aansprakelijk gesteld voor de inhoud van hun handelswaar? De boekhandel was een florerende bedrijfstak, waarin de handel in papier en schrijfmaterialen samenging met het leveren van kant-en-klare handschriften van veelgevraagde teksten of het bemiddelen in diensten van professionele kopiisten. Hiertoe dienden de boekhandels vaak als een soort uitleenbibliotheek: ze leenden de handschriften in hun handelsvoorraad uit om ze op bestelling af te laten schrijven. Zoals dat in de Midden-Oosterse bazareconomie annex gildensysteem gebruikelijk is klonterden de boekhandelaren bij elkaar in aparte wijken of delen van de soek. Over de boekhandel is het een en ander geschreven (zie bijvoorbeeld Pedersen 1984), maar er wordt geen gewag gemaakt van een eventuele controle over de boekhandel om ongewenste boeken te weren, van razzia's of inbeslagnames. Dat wil niet zeggen dat er geen controle was: naar analogie met de 'would-be' juristen en korancommentatoren mag je aannemen dat ook boekhandelaren vervolgd konden worden of dat in ieder geval hun handelswaar het voorwerp van controle was. Toch is de situatie verre van duidelijk. Van het genootschap van de 'Zuivere Broeders' is al vermeld dat zijzelf liever in de anonimiteit bleven, maar dat ze wel hun religieus-filosofische traktaten onder de boekhandels verspreidden. Kennelijk waren ze wel bang voor repercussies ten aanzien van henzelf, maar hoefden ze niet te vrezen voor invallen bij de boekhandel en confiscatie van hun teksten.

Wederom geeft het geruchtmakende proces tegen de Perzische mysticus al-Hallaj wat nuttige informatie. Bij zijn proces riep hij volgens de overlevering uit: 'Jullie hebben het recht niet om mij op basis van een technisch detail buiten de wet te stellen. Boeken van mij, die de orthodoxie hooghouden, liggen op dit moment in

de boekhandels.' Het feit dat zijn boeken, waarvan de inhoud als orthodox gold, vrij verkrijgbaar waren suggereert dus dat boeken die dat niet waren wel degelijk uit de boekwinkels geweerd werden, misschien door zelfcensuur van de handelaren, maar misschien ook onder druk van de autoriteiten. Na het proces en de executie van al-Hallaj besloten de autoriteiten om zijn boeken tot niet-orthodox te verklaren, en er wordt expliciet vermeld dat 'alle boekhandelaren opgeroepen werden om onder ede te verklaren dat ze nooit meer een werk van al-Hallaj zouden kopen of verkopen' (Kritzeck 1964, p. 109, 113).

### *Conclusie*

In de religieus geïnspireerde klassieke islamitische wereld werd de vrijheid van meningsuiting door de islamitische wet beperkt, met de doodstraf als ultieme sanctie. In het gebied dat niet door de islamitische wet bestreken werd konden de autoriteiten naar eigen inzicht optreden. Er bestond censuur, maar dan voornamelijk in de vorm van zelfcensuur binnen de groep der geletterden. Auteurs bedienden zich van allerlei strategieën om minder aanvaardbare teksten toch geaccepteerd te krijgen of om problemen met het gezag te voorkomen. Het is aannemelijk dat de autoriteiten controle uitoefenden over de florerende bedrijfstak van de boekhandel via de 'hisba,' eigenlijk een controledienst voor de markten. De autoriteiten konden actief verhinderden dat teksten verspreid werden, bijvoorbeeld door een directe aanwijzing aan de boekhandelaren of door de verbranding van boeken.

### *Bibliografie*

Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 5 dl., Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-32.

S.G. Bonebakker, *Nihil obstat in story-telling?*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1992 (Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de afdeling Letterkunde, Nwe. Reeks 55 no. 8).

Geert Jan van Gelder, *The bad and the ugly*, Leiden, Brill, 1988.

*Der Grosse Herder*, 4e ed., 13 dl., Freiburg i.Br., Herder, 1931-1935.

Ibn Battoeta, *De reis*, vert. door Richard van Leeuwen, Amsterdam, Bulaaq, [1997].

Joel Kraemer, *Humanism in the renaissance of Islam*, Leiden, Brill, 1986.

James Kritzeck, *Anthology of Islamic literature*, Harmondsworth, Penguin, 1964.

Al-Mawardi, *The ordinances of government*, transl. by Wafaa H. Wahba, Reading, Garnet, 1996.

Muhammad b. *Muhammad al-Nafzawi*, *The perfumed garden of sensual delight*, transl. by Jim Colville, London, Kegan Paul International, 1999.

Joh. Pedersen, *The Arabic book*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

Franz Rosenthal, *The Muslim concept of freedom*, Leiden, Brill, 1960.

Idem, 'Of making many books there is no end,' in George N. Atiyeh, *The book in the Islamic world*, Albany NY, State University of New York Press, 1995, p. 33-55.

Dominique Sourdel, 'Peut-on parler de liberté dans la société de l'islam médiéval?,' in George Makdisi [et al.], *La notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 119-133.

Salomon Swigger, *De Arabische Alkoran, door de Zarazijnsche en de Turcksche prophete Mahometh*, Hamburg, gedruckt voor Barent Adriaensz. Berentsma, 1641.

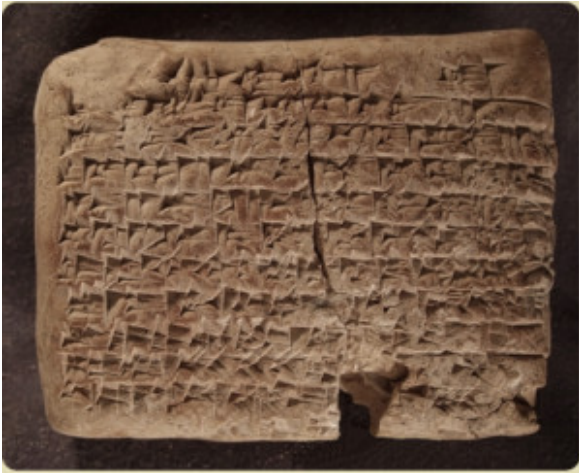
Arnoud Vrolijk, *Bringing a laugh to a scowling face: a study and critical edition of the 'Nuzhat al-nufus wa-mudhik al-'abus' by 'Ali Ibn Sudun al-Basbugawi (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464*, Leiden, Research School CNWS, 1998 (Contributions by the Nederlands-Vlaams Instituut in Cairo; CNWS Publications, Vol. 70).

Catherine Wilson, 'Modern Western philosophy,' in Seyyed Hossein Nasr [et al.], *History of Islamic philosophy*, London, Routledge, 1996, Part II, p. 1013-1029.

---

## **Politiek en literatuur in het oude Mesopotamië - 'Wat niemand ooit in het land had gezien, zette hij als godenbeeld op een sokkel'**





Letter from King Shulgi of Ur to the grand vizier Aradnu, courtesy of the Yale Babylonian Collection - [www.yale.edu](http://www.yale.edu)

### *De schrijver en zijn broodheer*

Wie eenmaal de opleiding tot schrijver had doorlopen in het oude Mesopotamië, was verzekerd van een positie in de hoogste lagen van de maatschappij. Het leerprogramma van de schoolopleiding van de stad Nippur van ongeveer 1800 v. Chr. was erop gericht, de schrijver klaar te maken voor een functie aan het hof van een koning of lokale vorst, of in de tempels van de grote goden van Mesopotamië. Aan het eind van zijn opleiding werd van een schrijver verwacht, dat hij in staat was zelfstandig liederen te componeren en dat hij bedreven was in het opstellen van bouw- en votief-inscripties. Om dat te leren schreef hij hymnen en andere literaire werken over in de school en bezocht hij tempels om inscripties te kopiëren of om te zetten in het schrift van zijn tijd.

Dat het paleis en de koningen belangrijke werkgevers waren, blijkt o.a. uit het feit dat een groot aantal van de zogenaamde koningshymnen, d.w.z. gebeden aan bepaalde goden met voorspraak voor de koning, in de school overgeschreven werden. Ook werden voor de uitleg van het ingewikkelde Sumerische werkwoord voorbeeldwerkwoorden gekozen, die men veelal aantreft in de liederen ter verheerlijking van de koning. De koning was in de ideologie van het oude Mesopotamië nu eenmaal de middelaar en garant van de harmonie tussen god en mens. Als zijn positie in het geding was, was de hele orde in het geding, zoals blijkt uit een spreekwoord, een noodkreet van een schrijver tot zijn persoonlijke god:

*'Nu men (de goden) de ware [man] (= koning) ten hemel laat gevaren, de controle over de contractbreuk naar de onderwereld is gedragen, de oorlog is gekomen en*

*de strijd is begonnen, is het plan van de goden, door de hemel(lingen) bemind, vernietigd. Laat u het vuur het land verteren? Mijn god moge het weten, (ook al) is dit maar een schrijfproduct.'* (Sumerisch spreekwoord ± 1800 v. Chr.).

Koningen bemoeiden zich nogal eens met de schrijversopleiding. Koning Shulgi (± 2050 v. Chr.) kan men beschouwen als de grote hervormer van de schrijversscholen in de stad Nippur. Hij heeft ervoor gezorgd dat het prachtige literaire Sumerisch, dat bekend was van de liederen voor zijn illustere voorganger Gudea van Lagash, in Nippur gebruikt werd voor liederen ter verheerlijking van zijn eigen persoon. Deze liederen waren blijkens de vele afschriften van leerlingen opgenomen in het programma van de schrijversopleiding en werden nog vele eeuwen daarna overgeleverd, zodat de 'naam van Shulgi' lange tijd na zijn dood nog eervol vermeld werd. Prachtige staaltjes van persoonsverheerlijkende Sumerische literatuur zijn deze liederen over koning Shulgi.

Zoals twee passages uit Shulgi-hymne B duidelijk maken, werd naast zijn krijgsmanskunst en sportiviteit (jacht en hardlopen), vooral ook zijn deskundigheid op het gebied van de schrijfkunst en de ingewandsinspectie **[i]** geprezen:

13

Toen ik jong was, leerde ik in de schrijversschool van de tabletten van Sumer en Akkade de kunst van het schrijven. Onder de Sumerische edelen beschreef niemand tabletten zoals ik.

Men maakte mij vertrouwd met de kunst van het schrijven op de plaats van de 'heilige kennis' (school).

Ik was volleerd in het aftrekken, optellen, tellen en uitrekenen. De mooie Nanibgal-Nisaba (godin van de schrijfkunst) voorzag mij van een ruim verstand en intelligentie.

20

Ik ben de volleerde schrijver, die nooit iets overslaat ...

132

Ik ben de reine ingewandsinspecteur.

Ik ben de schepper van de series met ingewandsorakels.  
(Shulgi Hymne B 13-20; 132-133)

Ongeveer 1500 jaar later wordt ook de Assyrische koning Assurbanipal om zijn deskundigheid op het gebied van de schrijfkunst en de ingewandsinspectie geprezen. Blijkbaar is het beeld van de ideale koning in al die tijd niet wezenlijk veranderd.

Naast het koninklijk paleis waren ook de tempels belangrijke werkgevers voor afgestudeerde schrijvers. Tempels waren instellingen, die soms zeer grote landerijen beheerden en er was voor een schrijver-administrateur veel te doen. In de tempels moesten gelegenheidshymnen en gebeden gecomponeerd worden en ook daarin was de schrijver tijdens zijn opleiding getraind. Hoe onafhankelijk de tempels waren ten opzichte van het koninklijk paleis is niet met zekerheid te zeggen. Via allerlei theologische manipulaties, bij voorbeeld door zichzelf als god te laten vereren, probeerden de koningen wel omstreeks 2000 v. Chr. de tempels in hun macht te krijgen. Door de hele geschiedenis van Mesopotamië heen bleef er een zekere spanning bestaan tussen de priesters van de grote tempels, vaak afkomstig uit de lokale elite, en het koninklijk paleis. Uit de hoek van die priesters komen dan ook de oudste kritische geluiden jegens de vorsten.

#### *De oudste kritische geluiden*

Naram-Sîn (2254 - 2218 v. Chr.) van Akkade, koning over een groot deel van Mesopotamië, was afkomstig uit het noorden van Babylonië. Er waren allerlei tegenstellingen tussen het noorden en het zuiden van Babylonië. In het noorden gebruikte men het Akkadisch, de Semitische taal van Mesopotamië, als voertaal en in het zuiden het Sumerisch. Het aloude politieke centrum van het noorden was de stad Kish en dat van het zuiden Uruk. De godin Ishtar, godin van de menselijke geslachtsdrift en de strijd, al heel vroeg gelijkgesteld met de Sumerische godin Inanna, werd vooral in het noorden vereerd. Het zuiden werd gedomineerd door oeroude heiligdommen als Uruk, Eridu en Nippur, waar de goden hun plek kenden, ieder met zijn eigen ambtsopdracht. (me) Daar kwamen zij onder het voorzitterschap van Enlil in vergadering bijeen om te overleggen en besluiten te nemen over de wereld. Uit veel mythologische verhalen over de in het noorden populaire Inanna/Ishtar blijkt hoezeer haar onstuimige karakter haaks stond op dat van de bezonnen goden van het zuidelijke kring van stadstaten.

Tijdens Naram-Sîn kwam de tegenstelling tussen noord en zuid tot een uitbarsting; enige zuidelijke staten kwamen tegen hem in opstand. Slechts ternauwernood wist Naram-Sîn zich te handhaven tijdens de 'algemene opstand' tegen zijn gezag. Één van de kritische partijen tijdens deze opstand vormden de priesters van het centrale heiligdom te Nippur, het Ekur, de tempel van de god

Enlil. In een gedicht dat men meestal de 'Vervloeking van Akkade' noemt, komt heel duidelijk de kritiek van de priesters van Nippur tot uiting. Deze kritiek wordt in een theologisch jasje gegoten, om zo allerlei rampen, die volgden op het bewind van Naram-Sîn, te kunnen verklaren. Uit het feit dat er allerlei zaken van na Naram-Sîn genoemd worden, blijkt dat het gedicht gecomponeerd is in de periode van de derde dynastie van Ur ( $\pm$  2000 v. Chr.) en dus een indirecte manier is om die dynastie te verheerlijken. Toch moeten we ervan uitgaan dat de kern van de kritiek op Naram-Sîn stamt uit de tijd van Naram-Sîn zelf en dat we in het gedicht een neerslag hebben van de kritiek van de priesters van toen. **[ii]**

(De stad Akkade en zijn godin Ishtar worden overladen met kostbare goederen en offergaven.)

55

De heilige Inanna wist niet hoe ze daar de offers moest aannemen.

Maar, als een Sumerische edelman, die erover denkt een (eigen) huis te stichten, kon zij er niet genoeg van krijgen.

De stem (orakel) uit het Ekur (in Nippur) zweeg echter voor haar.

Al sidderend voerde Akkade alles aan en Ulmash was bang voor haar.

60

Uit de stad verplaatste zij haar woning.

Als een meisje, dat haar meisjeskamer verlaat, verliet de heilige Inanna het heiligdom Akkade.

Als een krijger die met wapens aanvalt, deed zij de strijd en het wapengekletter de stad uitgaan en ging zij de vijand tegemoet.

Het duurde geen vijf dagen, geen tien dagen, of god Ninurta bracht de hogepriesterlijke tooi en de koninklijke kroon, de banier (?) en de (Naram-Sîn) geschonken koningstroon in zijn tempel Eshumesha in veiligheid.

70

De zonnegod beroofde de stad (Akkade) van haar bezonnenheid en Enki nam zijn verstand weg.

De tot aan de hemel reikende heerlijkheid (van de stad)  
liet de hemelgod opstijgen, weg tot midden in de hemel.  
De heilige meerpalen, geplant in de zoetwaterocean, **[iii]**  
rukte god Enki uit.

De wapens nam godin Inanna eruit mee.

De adem van het heiligdom Akkade stokte als bij een  
kleine karper (gevangen) in zoet water.

De stad boog in al zijn uiterlijke waardigheid  
ter aarde als een machtige olifant.

80

Als een machtige stier hief het (Akkade) de hoorns op.

Als een onstuimige draak glipte het weg.

Als tijdens de oorlog beroofde het zijn (eigen) invloedrijke (burgers).

Dat de koningen van Akkade niet meer een vaste,

aangename woonplaats zouden bewonen

en nadien niets meer goed zou zijn,

dat de huizen zouden wankelen en men de kluizen leeg

zou halen,

was, wat Naram-Sîn zag in een droom.

Hij wist het in zijn hart, maar uitte zich er niet over en sprak  
er met niemand over.

Vanwege het Ekur trok hij een rouwkleed aan.

Zijn wagen bedekte hij met een rietmat

90

en haalde de huid van zijn schip weg.

Zijn koninklijke waardigheidstekens gaf hij weg.

Naram-Sîn handhaafde die toestand zeven jaar.

Wie heeft een koning gezien die zeven jaar zo met zijn  
hoofd in zijn handen zat?

Toen hij voor het huis (Ekur) een ingewandsinspectie hield,  
was er geen orakel voor de bouw van het huis.

Toen hij nog eens een ingewandsinspectie hield,

was er (weer) geen orakel voor de bouw van het huis.

Om wat voor hem was neergelegd (in de ingewanden)  
te veranderen

veranderde hij de uitspraak van Enlil dienaangaande.

100

Zo werd, wat eens was bijeengebracht, door zijn toedoen verspreid.

Hij mobiliseerde zijn dienstplichtigen.

Zoals een atleet het grote binnenplein betreedt, betrad hij het Ekur met gebalde vuisten.

Als (de plek, waar) een hardloper zich buigt om kracht te zetten, behandelde hij de torentempel (van het Ekur), alsof hij maar dertig sheqel[iv] waard was.

Als een brute stedenplunderaar, zette hij grote ladders tegen het huis.

Om het Ekur als het ware tot een groot scheepswrak te maken, om het stoffig te maken als een berg, waar men zilver delft,

110

om het uit te hakken als een gebergte met lazuursteen, om het in te laten storten als een stad overstroomd door de weergod,

smeedde hij voor het huis, in niets gelijk aan het cedergebergte, grote bijlen en

maakte hij dubbele bijlen scherp.

Hij zette schoppen in zijn 'wortels' en groef de basis van het land op.

Hij zette de bijl in zijn 'takken'. [v]

Door zijn toedoen lag het huis terneer als dode mannen en de vreemde landen vielen neer. [vi]

120 De afvoerpijpen trok hij eraf en zo steeg het regenwater naar de hemel.

Hij haalde de deurposten neer en verwijderde de waardigheid van het land.

In de poort, waar nooit graanbelasting geheven werd, hief hij graanbelasting,

via zijn landgenoten inde hij graanbelasting.

In de 'Poort des heils' (van het Ekur) sloeg hij de bijl en verwijderde zo het heil van de landen.

Zoals het overvloedige water van de vroege vloed zich stort  
op grote landerijen,  
zo goot hij (het metaal voor) de schoppen voor het Ekur in de  
mallen.

In het duistere binnenheilgdom, dat geen daglicht kent,  
wierp het gewone volk een blik

130

en de stad (Akkade) aanschouwde de heilige vaten van  
de goden.

De lachama-beelden van het poortgebouw, die tegen het  
huis aanstonden,

wierp Naram-Sîn, hoewel zij niet ontheilgd waren, in het vuur.

De ceders, de cypressen, de juniperus-bomen en de buksbomen,  
bomen op de torentempel, versplinterde (?) hij.

Het goud laadde hij in kisten.

Het zilver laadde hij in buidels.

Met koper vulde hij de kade als met grote hoeveelheden graan.

Het edelmetaal verwerkte de edelsmid.

140

De edelstenen verwerkte de steenbewerker.

Het koper ervan hamerde de smid uit.

Hoewel het niet de goederen van een verwoeste stad waren,  
(werden ze verscheept) in grote schepen, die hij liet afmeren  
aan de kade bij het huis,

in grote schepen, die hij liet afmeren aan de kade bij het huis  
van Enlil.

Die goederen gingen de stad uit.

Toen hij de goederen de stad uit deed gaan,  
verliet het gezonde verstand Akkade.

Toen de schepen tegen de kade beukten, vertrok Akkade's  
bezonnenheid.

De brullende storm, die het land op een hoop gooit,

150

de oprijzende stormvloed, waartegen niemand opkan,  
Enlil, omdat zijn geliefde Ekur was verwoest - wat zou hij

(als wraak) vernietigen? - .

hief zijn ogen op naar het bergland Gubin  
en stroopte alle brede bergketens af.

Niet gelijk aan mensen, niet te rekenen tot de landgenoten,  
de Guteeërs, mensen die geen verboden kennen,  
met het verstand van mensen, het instinct van honden en  
het uiterlijk van apen,  
liet Enlil uit het gebergte komen.

In de regels 55-57 wordt de eerste kritiek van de priesters van Nippur verwoord. Het 'niet weten aan te nemen van offers' heeft betrekking op het grote hoeveelheid offers, aangeboden in het heiligdom van Ishtar te Akkade. Dat is ongetwijfeld ten koste gegaan van het aanbod in het centrale heiligdom te Nippur. Duidelijk laat men ook uitkomen, dat een positief orakel vanuit Nippur, een godsspraak van Enlil, uitblijft over de introductie van de cultus van Ishtar van Akkade in de Ekur-tempel te Nippur. Als vervolgens de uitslag van orakels gemanipuleerd wordt, wordt dat als een ernstige inbreuk op neutraliteit van de ingewandsinspecteurs veroordeeld. Koning Naram-Sîn volgt zijn eigen plan, niet dat van de goden (regel 94-99).

De gedeeltelijke afbraak van de tempeltoren van het Ekur wordt als een ernstige heiligschennis beschouwd, maar het feit dat iedereen in het centrale binnenheiligdom kan kijken is een nog veel ergere gruwel (129-130). De komst van de Guteeërs, enige tijd na de dood van Naram-Sîn, wordt direct hiermee in verband gebracht en wordt beschouwd als de uiteindelijke ondergang van het rijk van Akkade, wanneer de 'apen' gaan regeren. **[vii]**



This is thought to be



Nabonidus.

www.mesopotamia.co.uk

### *Een waanzinnige koning*

Na de derde dynastie van Ur is de stem van de priesterlijke oppositie bepaald niet verstomd. Een zeer sprekend voorbeeld van kritische literatuur is ongeveer 1700 jaar na de dynastie van Akkad geschreven. In die tijd regeerde er in Babylonië een koning Nabuna'id, beter bekend onder de vergriekste naam Nabonidus, die pas op oudere leeftijd aan de regering kwam. Hij was afkomstig uit een Aramese stam, waarvan zijn vader sjeik was. Zijn moeder Addaquppi, die 104 jaar oud geworden is, was een speciale vereerder van de maangod Sîn van Haran. Waarschijnlijk onder de sterke invloed van zijn moeder heeft Nabonidus de cultus van deze maangod van Haran in Babylon sterk bevorderd, ten koste van de cultus van inheemse goden zoals Marduk. Tegen de opvattingen van de priesters van die tijd in, heeft hij veel energie gestoken in het reconstrueren van oude culten en tempels, waarvan men ook bij opgravingen de sporen gevonden heeft. Vanaf zijn zevende regeringsjaar ging hij echter op expeditie naar Arabië, waar hij uiteindelijk in Teima een prachtig paleis liet bouwen om daar lange tijd te verblijven zonder bij de belangrijke nieuwjaarsfeesten in Babylon aanwezig te zijn. Zijn zoon Belsharusur, de Belsazar/Baltazar van de Joods-christelijke traditie, trad op als zijn plaatsvervanger in Babylon.

Uit de tijd van Cyrus II, de koning van Medië en veroveraar van Babylon, stamt een merkwaardig document in het Akkadisch, een spotgedicht op Nabonidus, dat Cyrus' verovering van Babylon rechtvaardigt door scherpe (theologische) kritiek te uiten op Nabonidus. Deze kritiek is in feite propaganda voor Cyrus. **[viii]** De felheid van de kritiek blijkt uit de volgende passages.

I 17

[Wat Nabonidus betreft,] zijn beschermgod keerde zich van hem af.

[Zijn beschermgodin] nam de wijk.

[Tegen de wil van de goden (?)] maakte hij onreine dingen

I 20

en vervaardigde hij ijdelheden.

Wat niemand ooit in het land had gezien,  
zette hij [als godenbeeld] op een sokkel.

Nanna noemde hij het. **[ix]**

Een kroon van lazuursteen bedekte diens hoofd.

Zijn voorkomen was als de verduisterde maan.

Hij strekte de hand uit als de (drakendoder)god Lugalshudu.

Zijn haar raakte (?) het sokkel.

Voor hem stonden het Stormvloedmonster en de Oeros.

Als de kroon van een ... werd zijn voorkomen

I 30

... werd zijn ... zijn gezicht was veranderd

en hij maakte zijn gestalte zeer groot.

[ ]gal was zijn naam

Beneden hem ...

II 2

Ea-Mummu had het niet gevormd.

Oannes Adapa kende zijn naam niet. **[x]**

(Nabonidus sprak:) 'Ik wil zijn huis bouwen (in Haran) en zijn woonplaats ontwerpen.

Ik wil de stenen ervoor maken en zijn fundament leggen.

Ik wil de ramen en de grendels gelijkmaken aan het Ekur.

Ik wil het Echulchul ('Vreugdehuis') noemen voor altijd.

Wanneer ik de bouw voltooid zal hebben,

wil ik zijn (de maangods) hand pakken en hem een vaste woonplaats geven.

II 10

Totdat ik dit heb afgemaakt en bereikt heb wat ik wil,  
wil ik afzien van feesten en het nieuwjaarsfeest  
achterwege laten.'

V 16

De schets van het Esangil (in Babylon), het plan dat  
Ea-Mummu had gemaakt,

die schets bekeek hij en sprak onzalige woorden.

Hij zag (zelfs) een maansikkel in het Esangil en rukte die  
eigenhandig eruit.

Hij bracht geleerden bijeen en sprak (erover) met hen:

'Voor wie is (deze) tempel gebouwd? Dit is zijn kenteken.

Zou het van Bel-Marduk zijn, dan zou de spade het kenteken zijn,

maar Sîn heeft zijn tempel gemarkeerd met zijn maansikkel.'

Zerija, het hoofd van de tempel, zich voor hem neerbuigend, en Remut, het hoofd van het beheer, naast hem staande, bevestigden de uitspraak van de koning en stemden in met zijn woorden.

Zij ontblootten zelfs hun hoofd en zwoeren een eed:

'Nu weten wij pas, wat de koning bedoelt.'

Om de cultus van de maangod van Haran te introduceren in het Esangil, de hoofdtempel van Babylon, had Nabonidus een model van diens beeld nodig, omdat het vroegere beeld door één van zijn voorgangers vernietigd was. Mogelijk diende de afbeelding op het cylinderzegel van Assurbanipal, als oorlogsbuit geplaatst in het Esangil in Babylon, tot model. De voorstelling op het zegel week blijkbaar dermate af van de gangbare opvattingen over de goden, dat het in het spotgedicht belachelijk gemaakt wordt. Maar Nabonidus stoorde zich niet aan die opvattingen en liet een enorm beeld naar dit model maken. Het herstel van de tempel van de maangod in Haran en in samenhang daarmee de oeroude vorm van de tempel Esangil in Babylon behoorden tot dezelfde religieuze hervorming. De invloedrijke priesters durfden Nabonidus' diagnose van omineuze verschijnselen niet te bestrijden. Zo werd opnieuw door manipulatie van orakels een in de ogen van de priesters verwerpelijke godsdienstpolitiek doorgezet.

### *Kreupelen en blinden omringen de koning*

Uit de tot nu toe behandelde literaire werken blijkt dat men af en toe individuele vorsten, weliswaar na hun dood of afzetting, stevig bekritiseerde. Nergens in de Mesopotamische literatuur is er echter kritiek op het koningschap als instelling te vinden. De komische Sumerische vertelling 'Enki en Ninmach' is daar enigszins een uitzondering op, al ligt niet zozeer de koning zelf onder vuur, maar meer de figuren rondom hem.

De vertelling behandelt eigenlijk twee thema's: het scheppen van de mens en het toedelen van de lotsbestemming aan de mens. De voorbereidingen tot schepping van de mens verlopen nog in goede harmonie tussen de god Enki en de moedergodin Ninmach: Enki maakt mensproducerende baarmoeder-godinnen,

Ninmach zorgt voor klei, het materiaal waaruit de mens gemaakt zal worden, en de baarmoeder-godinnen staan vervolgens klaar om de klei als kiem op te kweken in de baarmoeder en uiteindelijk de eerste mens als baby te baren. Na deze voorbereidingen richten Enki en Ninmach een feestmaal aan en worden vrolijk door het drinken van bier. Overmoedig geworden door hun dronkenschap houden zij een wedstrijd in het bestemmen van het lot. Ninmach mag eerst een schepsel maken en Enki zal het het lot bestemmen, d.w.z. voor zijn eindbestemming zorgen. Ninmach maakt allerlei misbaksels in haar oven (regel 79) die door hun gebrekkigheid niet kunnen rekenen op een goede plaats (lotsbestemming) in de maatschappij, maar Enki slaagt er telkens weer in deze misbaksels een plaats te geven in of bij het paleis. Als de rollen worden omgedraaid en Enki allerlei misbaksels maakt, weet Ninmach er niets mee te beginnen. Op deze wijze maakt deze vertelling, vol woordspelletjes, op soms grove wijze duidelijk, dat de figuren rondom de koning nietswaardige lieden waren.

52

Enki en Ninmach dronken bier en hun hart werd vrolijk.

Ninmach sprak tot Enki:

‘Hoe goed of slecht een mens ook gebouwd is,  
naar het mij belieft, kan ik zijn lotsbestemming goed of  
slecht maken.’

Enki antwoordde Ninmach:

‘De lotsbestemming, die jij in gedachten hebt, zal ik minder  
erg maken.’

Ninmach nam klei van boven de zoetwaterocean in haar hand.

De eerste mens, die zij ervan maakte, was iemand, die niet  
voorover kon buigen om zijn hand naar beneden toe uit te  
strekken.

60

Nadat Enki de eerste mens, die niet voorover kon buigen om  
zijn hand naar beneden toe uit te strekken, had bekeken,  
bestemde hij hem het lot: hij deed hem dienst doen ‘bij  
het hoofd’ van de koning (d.w.z. als persoonlijke dienaar).  
De tweede, een mens, die staarde met lichtweerkaatsende  
ogen, maakte zij.

Nadat Enki de mens, die staarde met lichtweerkaatsende

ogen, had bekeken,

bestemde hij hem het lot: hij schonk hem het ambt van muzikant.

Hij liet hem het grote [snaarinstrument], de Draak, 'voor het oog' van de koning bespelen.

De derde, iemand, wiens beide voeten geheel gezwollen waren, maakte zij.

Nadat Enki de mens, wiens beide voeten gezwollen waren, had bekeken,

bestemde hij hem het lot [...].

Als een werk van [goud en] zilver verspreidt hij zijn heerlijkheid.

De vierde mens, de uit dwazen voortgekomen Subareeër, maakte zij.

Nadat Enki de uit dwazen voortgekomen Subareeër had bekeken, bestemde hij hem het lot: hij deed hem staan aan het 'hoofd' van de koning.

De vierde, een man, die zijn 'water' laat lopen, maakte zij.

70

Nadat Enki de man, die zijn 'water' laat lopen, had bekeken, waste hij hem met water onder bezweringen en deed de (slechte) lotsbestemming uit zijn lijf vertrekken.

De vijfde, een vrouw, die niet kan baren, maakte zij.

Nadat Enki de vrouw, die niet kan baren, had bekeken, bestemde hij (haar) het lot en (maakte dat de wever haar zag en) haar opsloot in het vrouwenverblijf.

De zesde, iemand, wiens lijf niet voorzien was van een penis of een vulva, maakte zij.

Nadat Enki hem, wiens lijf niet voorzien was van een penis of een vulva, had bekeken,

noemde hij hem: 'Hij zingt voor Enlil in zijn hof'11 en bestemde hem het lot, dat hij vóór de koning 'staat' (in de tempel).

Ninmach wierp de oven op de grond en reageerde vals op hem.

80

De grote heer Enki sprak tot Ninmach:

‘Ik heb aan de mensen, die jij gemaakt hebt, een  
lotsbestemming gegeven en ik heb hun brood gegeven.  
(Nu) wil ik (wezens) voor je maken, geef jij de borelingen  
een lotsbestemming.’

Voor Enki, de god van de witte magie, is niets te misvormd of gehandicapt. Steeds blijkt hij in staat om de misbaksels van Ninmach een goede plek in de maatschappij te bezorgen. Iemand, die niet kan buigen, zal als hautaine adjudant altijd bij het ‘hoofd’ van de koning blijven en nooit hoeven te buigen (regel 59-61). Lijders aan staar, hoeven als muzikant alleen een goed gehoor te hebben (regel 62-65). Iemand met gezwollen voeten mag als een standbeeld opgesteld staan (regel 65-68). De woordvoerders van de koning hoeven slechts dwazen uit Noord-Mesopotamië te zijn (regel 68a-c). Zo hoeft iemand, die zijn ‘water’ laat lopen, alleen maar water te laten lopen om genezing te bewerken (regel 69-71), kan een vrouw die geen kinderen kan voortbrengen, uitstekend zonder zorg voor kinderen dienst doen als weefster in de harem (regel 72-74) en wordt een (homoseksuele?) falsetzanger aangesteld als zanger in het hoofdheiligdom (regel 75-78).

### *Kritische literatuur?*

Voor zover wij nu weten is in het oude Mesopotamië directe kritiek op de koning niet opgetekend. Die kritiek was er vaak wel, maar werd pas later gebruikt in de propaganda van degenen, die de koningen aflosten. De kritiek werd meestal theologisch verwoord in een mythisch-metafysisch perspectief. Dat toont aan dat de kritiek heel vaak stamde uit de kringen van de machtige priesters, die steeds in de Mesopotamische geschiedenis de grote opposanten van de koning waren. Via het literaire medium van de mythische vertelling, zoals die van Enki en Ninmach, was het wel mogelijk de omgeving van de koning te bekritisieren en wel in hetzelfde soort gedichten en dezelfde stijl als waarin men de koning verheerlijkte.

### NOTEN

**[i]** Men ‘las’ de ingewanden van offerdieren om erachter te komen welke besluiten er door de goden genomen waren, zodat men in staat was, voordat ongunstige besluiten uitgevoerd zouden worden, ze te wijzigen door bemiddeling van ‘relaties’ in de wereld van de goden, de zogenaamde persoonlijke goden, of met magische middelen het effect van het besluit te neutraliseren. Dat koningen zelf in staat waren de ‘handboeken’ te raadplegen maakte hen onafhankelijk van de deskundigen. Dit is voor een vorst hoogstwaarschijnlijk de belangrijkste

drijfveer geweest om te leren lezen en schrijven.

**[ii]** De datering van het gedicht is niet zeker. In ieder geval na Naram-Sîn, omdat het allerlei details van na Naram-Sîn bevat, en voor 2000 v. Chr., omdat uit die tijd de oudste tekstexemplaren stammen. De toon van het gedicht en het benadrukken van de macht van het centrale heiligdom kan men het beste plaatsen in de context van de pogingen van koning Shulgi om van Nippur het centrale heiligdom van zijn rijk te maken en met de bouw van de grote koninklijke toeleveringsbedrijven in het nabijgelegen Puzrish-Dagan aardig wat inkomsten uit de cultus te Nippur te genereren.

**[iii]** Bedoeld wordt de kosmische verankering van de wereld, die in de zoetwaterocean geplant is. De zoetwaterocean is een verzamelbak van alle zoete water onder de aarde.

**[iv]** De prijs van een klein perceel van  $\pm 100$  m<sup>2</sup>.

**[v]** Deze passage is een toespeling op het verhaal van Gilgamesh en Chuwawa, waarin Gilgamesh en zijn mannen bomen kappen in het cedergebergte, de woonplaats van Chuwawa.

**[vi]** Mogelijk slaat dit op de kapellen voor de goden van de buitenlanders.

**[vii]** 'Apen', Sumerisch ugubi, is een woordenspel met het land van herkomst van de Guteeërs, Gubi(n), in Centraal- of Zuid-Iran. De Guteeërs zelf beschouwden zich als de regelrechte opvolgers van de dynastie van Akkade. Hun inscripties zijn gesteld in hetzelfde mooie Akkadisch als dat van hun voorgangers. Hun macht beperkte zich echter voornamelijk tot het noorden van het voorafgaande rijk van Akkade (Noord-Babylonië).

**[viii]** Opvallend is, dat de oudtestamentische profeet (deutero) Jesaja (hoofdstuk 41) zijn kritiek op de koningen van Babylon ook combineert met een positieve instelling tegenover Cyrus. Ook in het bijbelboek Daniël, ontstaan in het begin van de tweede eeuw v. Chr., vindt men felle kritiek op Nabonidus, die daar abusievelijk naar de verwoester van Jeruzalem Nebukadnesar genoemd wordt. De verhalen over de in die tijd legendarische Nabonidus worden echter gebruikt in het boek om de heiligschennis van Antiochus IV, de Syrische vorst die regeerde in de tijd van het ontstaan van het boek Daniël, aan de kaak te stellen.

**[ix]** Nanna is de oude en dus in deze tijd archaische naam van de maangod van Ur.

**[x]** Ea-mummu is het oudste kosmische element en Oannes Adapa is de oudste waarzegger van de mensheid.

**[xi]** Woordenspel met kigala 'hof' en gala '(homoseksuele ?) klaagzanger'.

## LITERATUUR

Beaulieu, Jean-Paul, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, New Haven, Yale University Press, 1989.

Benito, C.A., *Enki and Ninmach...*, Ann Arbor, UMI, 1969.

Cooper, J.S., *The curse of Agade*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

Th Jacobsen, Thorkild, *The Harps that once...*, New Haven Yale University Press, 1987.

Lee, Thomas G., 'Propaganda and the Verse Account of Nabonidus' Reign', *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 28, 1994, 31-36.

Smith, Sidney , *Babylonian Historical Texts relating to the Fall of Babylon*, London Methuen & Co. Ltd, 1924.

---

# Hoe verkoop je een troonopvolger? Poëzie, Politiek, Propaganda in de laat-Romeinse oudheid



Claudius  
Claudinius  
(ca. 370 - ca.  
404)

In het huidige Engeland bezit het koningshuis geen politieke macht, maar heeft



wel de status van nationale totempaal. Engelse historici en sociologen, die ten aanzien van hún koningshuis minder aan taboegevoelens leden dan hun Nederlandse collega's, hebben onderzocht hoe koninklijke feestdagen, zoals de kroning van Elizabeth of het huwelijk van Lady Di, zijn geënceneerd en welke effecten bij het publiek werden nagestreefd en bereikt. Boeiende onderzoeksresultaten werden gepubliceerd in een boek dat de realistische, voor sommige lezers cynische, titel droeg: *The Selling of a Monarchy* ('De Verkoop van een Vorstenhuis'). Een reportage van een koninklijk feest heeft nu eenmaal bepaalde raakvlakken met reclame-televisie. De titel van bovengenoemd boek vormt trouwens, evenals de titel van dit opstel, een zinspeling op een studie die in Amerika over presidentsverkiezingen geschreven werd: *How to Sell a President?*

Koninkrijken kennen altijd vele ceremoniële bijeenkomsten, feesten, herdenkingen, en bij al die gelegenheden werd en wordt het woord gevoerd. In de klassieke retorica noemt men dergelijke gelegenheds-speeches panegyrische redevoeringen, een term afkomstig van het Griekse woord 'panegyrikon' dat algemene (feest)vergadering betekent. Nog altijd neemt bij plechtigheden als ambtsaanvaarding, aankomst, huwelijk, verjaardag, begrafenis e.d. van een staatshoofd een officiële spreker het woord. Nu is het opmerkelijk dat de Romeinse dichter Claudius Claudianus, de held van ons verhaal, ook veel van dit soort speeches heeft gehouden, maar dan in poëtisch-metrische vorm (de dactylische hexameter die ook voor het epos werd gebruikt). Aan het hof van de jonge keizer Honorius te Milaan trad hij op als 'poet laureate' (dichter des vaderlands) in de jaren 396-404 na Christus. Honorius was in 395 tien jaar oud toen hij zijn vader, de beroemde christen-keizer Theodosius, opvolgde die op 17 januari van dat jaar plotseling gestorven was. Van de dichter Claudianus zijn een tiental ceremoniële, poëtische voordrachten bewaard gebleven. Men heeft wel eens verondersteld dat er van hogerhand roofbouw op de dichter is gepleegd. Zo'n groot aantal speeches en ceremoniën binnen tien jaar aan een en hetzelfde hof is géén blijk van grote populariteit van de keizerlijke familie, integendeel, het is een symptoom van de wankelheid van de troon. Al deze feesten en redevoeringen hebben tot functie de bevolking en de partijen rond de troon te verenigen en de plaats van de vorst als centrum van de macht of van de nationale eenheid te benadrukken.

De strikt literaire, antiek-retorische theorie van de panegyrische speech is naar moderne maatstaven naïef en misleidend. De schuld hiervan ligt bij de grote

Aristoteles die in zijn bespreking van dit soort redevoeringen het publiek louter als toeschouwer definiëerde en de speech louter als pronkspeech, een verbaal huzarenstukje, voorloper van 'l'art pour l'art' en a-politieke 'belles lettres'. Aristoteles heeft vermoedelijk aan de sofistieke virtuositeit van zijn tijd gedacht en aan de Griekse stadsstaat van 1500 burgers, niet aan een miljoenenpubliek dat door massa-media kan worden gemanipuleerd. Tegenwoordig hebben moderne historici veel meer aandacht voor de politieke, massa-psychologische effecten van parades en speeches rond koningen en presidenten, rond Führer en Duce. Zo noemen Engelse historici, verenigd in het Engelse tijdschrift *Past and Present*, een drietal elementen die bij ceremoniële gelegenheden rond keizers en koningen e.d. een rol spelen en ook in dit opstel over Claudianus en Honorius achtereenvolgens aan de orde zullen komen: 1. *charisma* van het staatshoofd, zijn majesteit in de meest letterlijke betekenis van superioriteit, 2. *consensus*, de brede instemming van de onderdanen waardoor de troon wordt gesteund, 3. *uitvinden van tradities*.

### *Charisma*

Charisma is aanwezig wanneer bepaalde instellingen, functies, personen of symbolen geacht worden in verbinding te staan met bovennatuurlijke, hogere machten, met god of goden. De keizer, de koning is goddelijk. Al bij de Griekse dichter Homerus zijn koningen de speciale beschermelingen van oppergod Zeus. Alexander de Grote zal zijn goddelijkheid en heerserscultus overnemen van het Perzische vorstehuis. Romeinse keizers zijn ofwel zelf goden ofwel zij zijn keizer door gods genade en uitverkiezing. Ook in de Middeleeuwen en in later tijd is dit charismatisch denken en voelen bewaard gebleven. Men wordt nog steeds tot koning gewijd of is Koningin bij de Gratie Gods. Het spreekt vanzelf dat naarmate een samenleving in de 19e en 20e eeuw minder godsdienstig wordt en God hoe langer hoe meer dood gaat, deze bron van charisma voor het moderne koningschap gaat opdrogen. Toen God stierf, werd gelukkig de beeldbuis geboren; de religieuze maskerade kon worden vervangen door imago-vorming, cultus en reclame via massa-media.

### *Consensus*

De tweede kracht die bij uitstek de vorstentoon ondersteunt, is consensus: de saamhorigheid en eensgezindheid van denken en handelen van verschillende individuen, klassen of bevolkingsgroepen die één bepaalde opvatting zijn toegedaan. Deze consensus komt veelal tot uitdrukking in lofprijzing (of

veroordeling), verering (of verkettering), bloemenhulde of rookbom, en maakt zich kenbaar via toejuichingen (acclamatio, zoals de technische Latijnse term luidt) of gejoel. Consensus per acclamatie is een vrij irrationeel, emotioneel gebeuren dat voor de meest uiteenlopende doelen kan worden opgeroepen: in de Roomse kerk zingt of zong men de hymne *Te Deum Laudamus, Te Dominum Confitemur* ('God, wij prijzen U, wij bekennen U als Heer'), in Nazi-Duitsland kende men 'Das Bekenntnis der Gefolgschaft zum Führer', Nederland kende een bejubelde elf-provinciëntocht van de kroonprins met zijn Argentijnse bruid, dochter van een politieke misdadiger. In de Oudheid werd bij bisschopsverkiezingen, als het kerkvolk in één grote kreet iemand tot bisschop uitriep, deze eenstemmigheid als teken van goddelijke ingeving beschouwd: vandaar de zegswijze *vox populi vox dei* ('de stem des volks is de stem Gods').

Het politiek belang van *consensus* had ook praktische gevolgen voor de ontwikkeling van kunst en literatuur in de Romeinse keizertijd en latere perioden. Wil men aan consensus in concreto vorm geven, dan moet men het 'toneel', de architectuur van representatieve gebouwen aanpassen, grote basilica's bouwen (of een stadion afhuren) teneinde omvangrijke menigtes rond de troon te kunnen opstellen. Diverse triomfbogen en erezulen uit Romeinse tijd zijn met reliëfs versierd waarop volksmassa's bij keizerlijke plechtigheden staan afgebeeld. Dergelijke openbare reliëfs zijn te vergelijken met televisiebeelden en persfoto's van défilé's, koninklijke rijtoeren en aankomsten: het publiek langs de straten is een beeld van consensus. De Romeinse dichter Claudianus beschrijft herhaaldelijk de massale opkomst van het publiek bij de keizerlijke parade. Zijn panegyrische voordracht was onderdeel van de ceremonie en tegelijk de verheerlijkende reportage ervan (vgl. zijn gedicht op het derde consulaat van Honorius, vs. 126-130):

quanti tum iuvenes, quantae sprevere pudorem  
spectandi studio matres, puerisque severi  
certavere senes cum tu genitoris amico  
exceptus gremio mediam veherere per urbem  
velaretque pios communis laurea currus.

*Hoeveel mannen en vrouwen hebben toen niet hun schroom overwonnen uit hun zucht om te kijken; kinderen en strenge grijsaards verdrongen elkaar toen U [Honorius], vriendschappelijk getild op de schoot van Uw vader, dwars door de stad [Milaan] reed en een lauwerkrans gemeenschappelijk de heilige wagen*

*bedekte.*

In de literatuur kan de consensus-gedachte op vele manieren worden geconcretiseerd. Claudianus beschrijft, zoals gezegd, dikwijls in zijn voordrachten de belangstelling van de toestromende volksmassa bij keizerlijke parades. Soms verleent hij in zijn gedichten de godin Roma het woord, die prijst, klaagt of vraagt en in de meest letterlijke zin als vox dei de stem des volks vertegenwoordigt. Ook de natuur kan zijn consensus betuigen: als de jonge keizer Honorius midden in de winter Italië betreedt, dan zullen in de poëzie alle rozen ontspruiten. Voor oudhistorici is deze dichtelijke mededeling een probleem geweest, want zij wisten uit andere bron dat het hartje winter was. Maar in panegyrische teksten bloeien de bloemen in consensus met de heerser, ook in wintertijd. Het is ook altijd mooi weer als de vorst verschijnt. Deze meteorologische consensus is bijvoorbeeld verwoord in een ode van de Romeinse dichter Horatius (IV 5): als keizer Augustus weer in Rome terugkeert, toont zich de lente-aanblik van de dag. Welke oudere Nederlandse lezer van Horatius moet niet denken aan het bekende oranjezonnetje dat tijdens défilé's zo vaak boven paleis Soestdijk door de wolken heenbrak? Dieren kan men eveneens in eensgezinde onderwerping aan de heerser afbeelden; ook goden, orakels en juichende nimfen verkondigen bij Claudianus eensgezind de opkomst van de Heer! Zelfs een kosmische consensus kan zich voordoen, wanneer bijvoorbeeld de sterrenbeelden plaats maken voor de gestorven keizer als nieuwe ster. Deze laatste traditie is ook weer in christelijke gezangen overgenomen: *omnes angeli et archangeli* ('alle engelen en aartsengelen') zingen de lof van God in het *Te Deum*. Over Claudianus is eens ietwat boosaardig opgemerkt dat de dichter een uniek talent bezat om het begrip 'alle' of 'alles' te concretiseren en te variëren.

### *Uitgevonden tradities*

Naast charisma en consensus speelt het verschijnsel van uitgevonden tradities een grote rol in panegyrische teksten en ceremoniën. Er bestaan handelingen met vaste regels en van een rituele of symbolische aard, die bepaalde normen of waarden willen uitdragen en door middel van herhaling een continuïteit met het verleden suggereren, natuurlijk met een passend historisch verleden. Nu is bij uitgevonden tradities de continuïteit fictief; deze is geënceneerd, geregisseerd, bekostigd.. Uitgevonden tradities vormen een respons op nieuwe situaties; de respons neemt de vorm aan van een verwijzing naar oude situaties en creëert aldus door de herhaling haar eigen verleden. Initiatieven om tradities uit te

vinden en nieuw leven in te blazen zijn vaak een aanwijzing dat een breuk, een crisis zich heeft voorgedaan.

De pogingen van keizer Augustus om de oude Romeinse zeden en gebruiken weer in ere te herstellen na de chaos van de burgeroorlogen, zijn een voorbeeld van restauratie-politiek waarmee hij tevens aan zijn alleenheerschappij een republikeins tintje wilde geven. Het epos Aeneis van Vergilius is onderdeel van deze politiek-restauratieve stroming, want dit dichtwerk gaf aan Augustus en aan het Romeinse volk een roemvol en voorbeeldig verleden. In de vierde eeuw na Christus wordt men met vele restauratieve tendenzen geconfronteerd. In de derde eeuw waren de Romeinse staat, maatschappij en cultuur gedurende zeker vijftig jaar ontwricht geweest. Vanwege deze breuk - in de jaren 230-280 na Christus - spreekt men heden ten dage van een nieuwe periode in de West-Europese geschiedenis, namelijk de periode van de Late Oudheid. Aan het eind van de derde eeuw is Diocletianus de keizer die de Romeinse staat opnieuw grondvestte en de Romeinse religie en beschaving hernieuwde. Vanaf dat moment beginnen weer de officiële ceremoniën met hun panegyrische redevoeringen die verbindingen leggen, continuïteit suggereren met twee geschikte perioden uit het Romeinse verleden: de oud-Romeinse republiek (vandaar dat ook keizers in de vierde eeuw na Chr. nog steeds gevierd willen worden als consul), en het tijdperk van de vijf goede keizers uit de tweede eeuw na Chr., in het bijzonder Trajanus en Marcus Aurelius. In zijn poëtische voordrachten suggereert Claudianus bijvoorbeeld continuïteit tussen Trajanus en Theodosius, zelfs een (feitelijk niet bestaande) familieband tussen beiden omdat zij alletwee uit Spanje komen. Motieven uit een lofrede ter ere van Trajanus worden door Claudianus overgenomen ten bate van Theodosius en diens familie. De Aeneis van Vergilius vervlecht hij in zijn panegyriek; aldus wordt de historische breuk van de derde eeuw verdoezeld en vergeten. Het consulaat van de keizer en de gehele republikeinse ceremonie eromheen is een hervonden traditie, die door Claudianus op literair-traditionele wijze wordt bezongen in zijn lofdichten op het derde, vierde, zesde consulaat van Honorius en in andere gelegenheidspoëzie van zijn hand (bijvoorbeeld op het huwelijk van Honorius).

Na deze korte bespreking van charisma, consensus en uitgevonden tradities zal ik een aantal ceremoniële teksten van Claudianus aan de orde stellen die alle tot doel hadden de opvolging van Theodosius door de jeugdige Honorius te steunen en te legitimeren.

De hemelvaart van keizer Theodosius.

nec plura locutus,  
sicut erat, liquido signavit tramite nubes  
ingrediturque globum Lunae...  
machina laxatur caeli rutilaeque patescunt  
sponte fores...

*hij [Theodosius] sprak niet meer;  
zoals hij was, heeft hij met een lichtspoor de wolken  
getekend en nadert de bol van de Maan...  
het hemelgewelf ontsluit zich, roodglanzende deuren  
openen zich spontaan...*

In deze tekst uit de lofzang op het derde consulaat van Honorius (vs. 162 e.v.) is sprake van kosmische consensus: de hemel gaat vanzelf open om de gestorven heerser te ontvangen. Het geciteerde fragment is niet allereerst en louter een literair-maniëristisch kunststukje. Er is een belangrijk politiek aspect mee verbonden: de gestorven keizer werd heilig verklaard door zijn opvolger, die zich als het ware legitimeerde als 'zoon van de goddelijke' door de officiële consecratie uit te spreken. In Claudianus' tekst zijn een aantal literaire motieven uit vroegere Romeinse dichters verwerkt: het lichtspoor als van een meteor of vallende ster dat langs de wolken wordt getrokken (ook bij Vergilius en Ovidius). Het idee dat belangrijke staatslieden na hun dood in een soort hemel worden opgenomen, is vooral populair geworden via het geschrift van de republikeinse redenaar, filosoof en staatsman Cicero, getiteld *De droom van Scipio*, dat in Claudianus' tijd opnieuw becommentariëerd werd.

De zinsnede 'de hemel ontsluit zich en de deuren openen zich spontaan' is in de kern vrij vaag geformuleerd. Claudianus had in zijn tijd rekening te houden met een gemengd publiek van christenen (het keizerlijk hof na Constantijn de Grote was officieel christelijk) en niet-christenen (de heidense Romeinse adel). Bij de geciteerde dichtregel kan men denken aan de christelijke hemelpoort of aan de Olympus van de heidense god Jupiter. Deze vaagheid is niet toevallig. Op eigentijdse afbeeldingen van de vergoddelijking van keizer Augustus ziet men veel heidens-mythologische folklore. Wanneer in de kunst uit het eind van de vierde eeuw na Chr. de keizer ergens in de nok van de hemel wordt afgebeeld, verschijnt hij vaak alléén, zonder heidens-mythologische randfiguren. Een zelfde

vage, open voorstelling treft men aan in de voordrachten van Claudianus. De bedoeling hiervan was ongetwijfeld het bereiken van een soort culturele-confessionele consensus. In moderne termen uitgedrukt, wil men een christelijke bloedgroep en een heidense bloedgroep met elkaar vermengen, dan moet men zo veel mogelijk specifieke rituelen en folklore vervagen of weglaten. Een te specifieke folklore van de ene bloedgroep (bijvoorbeeld een algemene vergadering die opent of een troonrede die sluit met een gebed) roept teveel emotionele weerstanden op bij de andere.

Claudianus' vage voorstelling van Theodosius' tenhemelopneming is vergelijkbaar met een zinsnede uit een preek van de kerkvader Ambrosius. In het jaar dat Theodosius stierf, was Ambrosius bisschop van Milaan en hij heeft in 395, toen de stoffelijke resten van de keizer naar Constantinopel zouden worden overgebracht, een officiële preek gehouden over de dood van dit staatshoofd. De heidense dichter Claudianus en de christelijke bisschop steunden beiden de troon van Honorius, en Ambrosius merkte in zijn preek op (39): 'Theodosius verblijft nu in het licht en gloriëert in de gemeenschap der heiligen. Daar omarmt hij nu Gratianus' [zijn keizerlijke voorganger]. Ook in de preek wordt gezinspeeld op de Ciceroniaanse idee dat grote staatslieden elkaar in de hemel weerzien. 'Een machtiger, een nu roemvoller Theodosius,' roept de bisschop van de kansel (56), 'keert terug, begeleid door een schare van engelen en vergezeld van een drom van heiligen.' De escorte van engelen en heiligen wordt in de Latijnse preek uitgedrukt door het werkwoord *deducere*, een ceremoniële term die eeuwen tevoren in de Romeinse republiek het escorteren van een belangrijk politicus aanduidde. De officiële term werd door Ambrosius overgedragen op de lijkstoet, die aldus als een triomftocht wordt voorgesteld. Een rooms-katholieke lijkdienst kan nu nog besloten worden door de koorzang bij het uitdragen van het lijk: *in paradisum deducant te angeli* ('mogen de engelen U naar het paradijs geleiden').

### *De jonge troonopvolger Honorius*

De grote ramp die in januari 395 zowel het christelijk hof te Milaan als de Milanese bisschop Ambrosius trof, was de plotselinge dood van de sterke keizer Theodosius. De jongste zoon, Honorius, door zijn vader voorbestemd als troonopvolger in het Westen, moest nog elf jaar worden. Theodosius, die zelf op middelbare leeftijd tot keizer was uitgeroepen, had dynastieke ambities en wilde zijn twee zonen op de troon, de oudste, Arcadius, in het Oosten, Honorius in het Westen. De dynastieke politiek werd ook door de kunst ondersteund. In

afbeeldingen en teksten werd de gelijkenis tussen vader en zoon (zonen) zo veel mogelijk benadrukt, zoals wel vaker een regerend vorst(in) en een kroonprins als twee evenbeelden in een zelfde houding of activiteit worden afgebeeld. De gelijkenis tussen Theodosius en Honorius komt ook tot uitdrukking in de poëtische voordracht die Claudianus in januari 396 heeft uitgesproken naar aanleiding van het derde consulaat en eerste keizerlijke optreden van Honorius (vs. 73 e.v.):

quae tibi tum Martis rabies quantusque sequendi  
ardor erat!...

ille vetat rerumque tibi commendat habenas  
et sacro meritos ornat diademate crines  
tantaque se rudibus pietas ostendit in annis,  
sic aetas animo cessit...

*O welk een strijdlust had U toen, Honorius, welk  
een verlangen Uw vader te volgen!...*

*Hij verbiedt het, vertrouwt U de teugels van het  
bestuur toe en siert Uw haren welverdiend met de  
heilige kroon; Uw grote plichtsgetrouwheid  
toont zich in die jonge jaren, zo maakte Uw  
leeftijd plaats voor geestkracht!*

Een daadwerkelijke troonopvolger van tien jaar oud, een zogeheten kind-keizer, vormde een publicitair probleem. Om een kind-keizer aanvaardbaar te maken moest men zijn leeftijd verdoezelen, verzwijgen of men moest hem ouwelijker voorstellen. Deze laatste strategie is ook door Claudianus gevolgd in zijn gebruik van wat men sinds E.R. Curtius' boek over West-Europese retorische tradities het puer-senex-motief noemt: het kind (*puer*), zo jong van jaren, wordt in zijn handel en wandel, in zijn geest- en daadkracht, voorgesteld als een volwassene, jazelfs als een oude man (*senex*). Het boek van Curtius vermeldt vele literaire voorbeelden van dit motief, maar zijn boek is a-politiek. Curtius probeerde in dit verband een vaag, laat-antiek mensbeeld te schetsen, waarvan hij de verbreidheid in relatie brengt met Jungiaanse archetypen, maar hij zag over het hoofd dat de meeste Latijnse voorbeelden van dit motief uit politiek-propagandistische teksten stammen (de twaalfjarige Jezus in de tempel heeft ook een propaganda-waarde). Juist bij kind-keizers is het puer-senex-motief politiek direct relevant.



Dat de leeftijd van Honorius een probleem was, blijkt ook uit de preek die bisschop Ambrosius na Theodosius' dood heeft gehouden. *Nec moveat aetas* ('Laat zijn leeftijd U niet verontrusten'), zo roept de bisschop het kerkvolk van hovelingen en soldaten toe (6-8), *fides auget aetatem* ('fides verhoogt de leeftijd', - de korte formule klinkt als een reclameslogan). Wat het probleem van Honorius' opvolging en leeftijd er niet simpeler op maakte, was de omstandigheid dat de vader zelf, Theodosius, de troon op basis van adoptie en directe verdiensten had verworven. Toen Theodosius een zestal jaren tevoren (in 389) zijn intocht in Rome hield, had de officiële redenaar Pacatus nog in het openbaar gezegd in zijn panegyrische speech op Theodosius (7): 'Uw virtus, Theodosius [Uw deugd, verdienste, dapperheid, mannelijkheid, virtus dus] heeft U de troon doen verdienen. Zij die nog volwassen moeten worden, wankelen in de glibberigheid van de adolescentie (*illo adulescentiae lubrico*) om niet te vallen' [de Latijnse formulering bevat een toespeling op de jeugd van keizer Nero, zoals beschreven door de Romeinse geschiedschrijver Tacitus]. In 389 prijst men de keizer omdat hij op volwassen leeftijd na bewezen verdiensten op de troon kwam, in 395 moet publicitair het roer om en moeten de jeugd van de troonopvolger en de dynastieke politiek aan de onderdanen 'verkocht' worden.

De geciteerde teksten van Claudianus, Ambrosius en Pacatus ver-tonen nog een ander gemeenschappelijk publicistisch en stilistisch kenmerk. Sommige sleutelwoorden (slogans) zijn onvertaalbaar: *pietas* (plichtsgetrouwheid, vroomheid, loyaliteit, familiezin etc.), *fides* (loyaliteit, trouw, geloof), *virtus*... In dit soort propagandistische teksten wordt bewust naar semantische vaagheid gestreefd zoals de beeldende voorstellingen een open karakter moeten bewaren, teneinde de verschillende confessionele bloedgroepen te verenigen rond een kreet die vaag en poly-interpretabel is: God, bijbel, natuur, noodzaak, *pietas*, *fides*, *virtus* vormen een soort semantische galm met nobele gevoelswaarde. Zodra men de termen gaat definiëren en concretiseren, worden de messen getrokken. Wie consensus wil beleven, moet lubberiaans naar vaagheid streven.

Het keizerschap van Theodosius en Honorius laat de principiële tegenstelling zien tussen enerzijds opvolging gebaseerd op adoptie-keuze en bewezen kwaliteiten (*virtus*) en anderzijds erfopvolging op basis van bloedverwantschap (*sanguis*). Deze twee sleutelbegrippen vindt men terug in Claudianus' lofdicht op het vierde consulaat van Honorius, uitgesproken te Milaan in januari 398. De tekst is in de Middeleeuwen beroemd geweest en apart uitgegeven, omdat de dichter de

gestorven Theodosius een lange speech van meer dan driehonderd verzen in de mond legt, waarin de keizer zelf over opvolgingskwesties filosofeert en over de kwaliteiten die de nieuwe jonge heerser moet bezitten. De tekst vormt aldus een vorstenspiegel in versmaat. Theodosius zegt in dit gedicht tot zijn zoon Honorius (vs. 220): ‘op *virtus* behoort je te steunen, niet op de bloedverwantschap’ (*virtute decet, non sanguine niti*). Ten aanzien van de tegenstelling tussen beide stelt Claudianus/Theodosius een ingenieus compromis voor. Hij stelt namelijk (in navolging van de dichter Horatius, Oden IV.9.30) dat de *virtus* groter en vooral ook nuttiger is wanneer zij is gekoppeld aan een machtspositie (vs. 221 *maior et utilior fato coniuncta potenti*), want dan kan de *virtus* zich waar maken en betonen. *Virtus celata* die verborgen blijft (in een onopvallend privé-leven) is niets waard.

De poëtische speech van de gestorven Theodosius begint met een filosofietje over de schepping van de mens en van de ziel en eindigt met een opsomming van Romeinse helden. Deze opbouw doet sterk denken aan de structuur van de profetische rede van vader Anchises gericht tot Aeneas in het zesde boek van het epos van Vergilius. De Aeneis van Vergilius is te beschouwen als het volkslied van de Romeinen, dat bepaalde waarden belichaamt en al direct bij verschijnen als verplichte leerstof op school werd voorgeschreven. Het geeft altijd een zeker aura als een institutie of persoon met het ‘volkslied’ in verband kan worden gebracht. De Vergilius-imitatie in Claudianus’ voordrachten heeft ook tot functie de familie van de Theodosii, uit Spanje afkomstig, met de Aeneis van Vergilius te associëren. Louter zakelijk bezien, is de binding tussen Theodosius en de Aeneis even stringent en commercieel als de vroegere koppeling tussen TV-uitzendingen van de Tros en het Wilhelmus.

In de poëtische speech geeft de vader ook richtlijnen aan zijn zoon Honorius over de te ontwikkelen kwaliteiten op geestelijk en lichamelijk gebied: ‘Laat de geest van Honorius zolang hij nog jong is, zich richten op de Muzen en laat hij lezen wat hij spoedig moet navolgen’ (396-398 *interea Musis animus dum mollior instet et quae mox imitere legat*): de troonopvolger moet dus geschiedenis gaan studeren. Als lichamelijke oefening wordt aan Honorius de paardrijkunst voorgeschreven, een bij uitstek vorstelijke kunst (men vergelijk een TV-film over koningin Beatrix met de vorstin als Amazone daverend dravend op het strand). Claudianus beschrijft (vs. 539 e.v.) dat wanneer Honorius gaat paardrijden, alle beroemde mythologische paarden zoals Pegasus en Arion in één hippische consensus de

kleine Honorius als baasje op hun rug willen voelen. Deze verzen van Claudianus staan in een zeer lange traditie van verheerlijkende tractaten over de opvoeding van een prins of jonge vorst. De traditie begint met de verheerlijking van de opvoeding van Cyrus, koning der Perzen, door de Griekse schrijver Xenophon en mondt via Latijnse, Neolatijnse en andere teksten tenslotte in meer triviale vorm uit in geïllustreerde boekjes getiteld: Juliana 18 jaar, Beatrix 18 jaar. In 1985 verscheen van de hand van een Vrij-Nederland-journaliste die hofschrijfster werd (Renate Rubinstein) een boekje getiteld *Alexander* naar aanleiding van de achttiende verjaardag van de Nederlandse kroonprins. Ook hier werd veel aandacht besteed aan de geestelijke en lichamelijke kwaliteiten van de troonopvolger. Rubinsteins tekst is gelukkig vrij naturel, het fotomateriaal in dit boekje is daarentegen potsierlijk door zijn zware symboliek en geposeerdheid: kroonprins vóór schilderij in museum Boymans, kroonprins te paard, vorstin en opvolger als tweeling. Soms denkt men in een ruitersfoto van prins Willem Alexander het Romeinse prototype terug te vinden: het bekende ruitersstandbeeld van keizer Marcus Aurelius op het Capitool te Rome, bewust nagevolgd voor vorst Cosimo te Florence en voor de Zonnekoning te Parijs.

### *Het regentschap van Stilicho*

De tienjarige Honorius kon niet zelfstandig de teugels van het bewind ter hand nemen; de Germaanse generaal Stilicho, alleen al vanwege zijn afkomst niet populair bij de Romeinse adel, fungeerde als regent. In het derde consulaatsgedicht wordt de benoeming van Stilicho tot regent als volgt beschreven (142 e.v.):

ut ventum ad sedes, cunctos discedere tectis  
dux iubet et generum compellat talibus ultro:  
'bellipotens Stilicho, cuius mihi robur in armis,  
pace probata fides: quid enim per proelia gessi  
te sine?..  
ergo age, me quoniam caelestis regia poscit,  
tu curis succede meis, tu pignora solus  
nostra fove: geminos dextra tu protege fratres.'

*Toen men in het paleis was gekomen, gaf de keizer bevel dat allen zich terug zouden trekken en hij spreekt zijn schoonzoon toe: 'Stilicho, jij, machtig in de oorlog, van wie mij de kracht is*

*gebleken in de strijd en de trouw in vreedestijd:  
wat heb ik in veldslagen verricht zonder jou?...  
Nu het hemels paleis mij roept, moet jij mij  
in mijn zorgen opvolgen, steun als enige mijn  
kinderen, bescherm met Uw vuist beide broers.'*

Deze versregels vormen een sleuteltekst voor de legitimering van Stilicho's regentschap. Kennelijk waren bij het onderhoud tussen hem en Theodosius geen getuigen aanwezig en wij kunnen niet meer uitmaken of het onderhoud werkelijk heeft plaatsgevonden! Stilicho was al aan de keizerlijke familie geparenteerd en later zal de jonge Honorius weer huwen met de dochter van Stilicho. De beschrijving van Claudianus is een zogeheten epische scène: de keizer doet zijn mededeling op het sterfbed. Het gaat om 'laatste woorden' met alle charisma en gezag die aan laatste woorden en opdrachten van stervenden eigen zijn. 'Volg jij mij op in mijn zorgen (*curae*)', zou Theodosius tot Stilicho hebben gezegd. *Curae* is een vage term: wat hielden deze zorgen in? Persoonlijke zorg voor de twee jonge zonen als van een oom of voogd? Of ook het politieke regentschap, een soort pro-cura-torschap, dat overigens in het Romeinse staatsrecht niet lag vastgelegd! 'Bescherm beide broers', zou Theodosius gezegd hebben, dus zowel Honorius in het Westen als Arcadius in het Oosten; regentschap over beide steden, Milaan en Constantinopel? over beide helften van het Romeinse rijk? Hoe dan ook, Constantinopel heeft deze claim van Stilicho altijd betwist en het is er nooit van gekomen ondanks alle moeite van Stilicho en zijn woordvoerder Claudianus.

### *Pracht en praal*

Een, misschien wel dé kern van Claudianus' dichterschap ligt in zijn fascinatie voor de pracht, de luister en schittering van Romeinse ceremoniëlen. In het gedicht op het vierde consulaat van Honorius geeft hij de volgende beschrijving van de consulaire optocht in Milaan (564 e.v.):

nunc quoque quos habitus, quantae miracula pompae  
vidimus, Ausonio cum iam succinctus amictu  
per Ligurum populos solito conspectior ires  
atque inter niveas alte veherere cohortes  
obnixisque simul pubes electa lacertis  
sidereum gestaret onus. sic numina Memphis  
in vulgus proferre solet; penetralibus exit

effigies, brevis illa quidem; sed plurimus infra  
liniger imposito suspirat vecte sacerdos  
testatus sudore deum...

*Wat een pracht en wonderbaarlijke stoet zagen  
wij, toen Gij, Honorius, met een Italisch gewaad  
omgord, door de menigte der Liguriërs voortging  
opvallender dan gewoonlijk, tussen sneeuwwitte  
cohorten omhooggedragen werd, een uitgelezen  
schare een goddelijke last op de schouders droeg.  
Zo pleegt Memphis de godheid te voorschijn te  
dragen voor de ogen van het volk; uit de tempel  
komt het beeld naar buiten; het is klein, maar  
onder het draagstel zucht menige priester, in  
linnen gehuld, en getuigt door zijn zweet van de godheid.*

De dichter Claudianus was van Egyptische afkomst en de vergelijking die hij hier trekt met een religieuze processie in het Egyptische Memphis, zou een jeugdherinnering kunnen zijn. De voorstelling van de zwetende priesters die met veel moeite de imago van hun kleine heer hoog houden, lijkt bijna een ironisch embleem van iedere public relations-officer die de propaganda van zijn opdrachtgever moet verzorgen. De kleine Honorius, stijf omsnoerd door zijn statiegewaad vol goudbrokaat en diamanten, wordt vergeleken met een godenbeeld. Hij lijkt geen mens meer maar is een statueske verschijning. De vergelijking doet denken aan een beroemde beschrijving van de intocht van keizer Constantius II te Rome van de hand van Claudianus' tijdgenoot, de geschiedschrijver Ammianus Marcellinus (XVI 10): 'De keizer hield alsof zijn nek verstevigd was de ogen stijf vóór zich gericht, hij keek niet naar rechts en hij keek niet naar links als was hij een standbeeld. Ook wanneer de wagen schokte, knikte hij niet en hij spuwde niet, veegde zijn neus en zijn mond niet af en bewoog evenmin met zijn handen.' Hij deed maar alsof, zo voegt Ammianus toe; de strakke verschijning behoorde bij de rol die de heerser op dat moment als publiek persoon speelde. In de negentiende eeuw gaf een jong kind een vergelijkbaar ooggetuige-verslag van tsaar Alexander III: 'he stared straight ahead, and his features were as immovable as those of a statue: a man of stone, a personification of power and fate.' Deze personificatie van macht en voorbestemming vindt men uitgedrukt in de kolossale portretten van Constantijn de Grote te Rome. Ook de

koningin der Nederlanden is een statueske verschijning wanneer zij bij officiële gelegenheden (inhuldiging, opening van de Staten-Generaal) haar rol van staatshoofd vervult.

De pracht en praal die Claudianus in Latijnse taal wilde vastleggen als een verwoord ritueel, schittert ook in het volgende fragment, genomen uit het gedicht op het zesde consulaat van Honorius (vs. 560 e.v.);

conspicuas tum flore genas, diademate crinem  
membraque gemmato trabeae viridantia cinctu  
et fortes umeros et certatura Lyaeo  
inter Erythraeas surgentia colla smaragdos  
mirari sine fine nurus; ignaraque virgo,  
cui simplex calet ore pudor, per singula cernens  
nutricem consultat anum...  
ut chalybe indutos equites et in aere latentes  
vidit cornipedes: 'quanam de gente', rogabat,  
'ferrati venere viri? quae terra metallo  
nascentes informat equos? num Lemnius auctor  
indidit hinnitum ferro simulacraque belli  
viva dedit?'...

*De huwbare meisjes bewonderden eindeloos zijn wangen, opvallend door hun bloei, zijn haren opvallend door de kroon, zijn ledematen die groen glansden van de met edelstenen bezaaide consuldracht, en ze bewonderden zijn sterke schouders, zijn nek die kon wedijveren met die van Bacchus en oprees tussen Erythraeïsche smaragden. Een naïef meisje, wier wangen gloeiden van simpele schroom, raadpleegt haar oude voedster bij het zien van dit alles...*

*Als zij de ruiters ziet in hun maliënkolders en de paarden schuilgaand achter een bronzen pantser, vraagt zij: 'Waar komen die stalen mannen vandaan, welk land heeft metalen paarden geboren doen worden? Heeft de god van de smeedkunst gehinnik in ijzer uitgedrukt en levende oorlogs-*

*beelden geschapen?’...*

In deze poëzie wordt altijd veel aandacht gewijd aan de pracht van de kleding die, evenals de sieraden, in de Romeinse beschaving aan rang en stand was gebonden. Bepaalde ringen mochten alleen door senatoren worden gedragen en ook het bezit van purperkleding was gereguleerd. Kleding en sieraden zijn statussymbolen en nog altijd is de koninklijke en keizerlijke ‘Kopfschmuck’ een lust voor het oog: de diadeem van Augustus en Honorius, de tiara van de Paus en van keizer Haile Selassie, en de opvallende hoeden van de koningin der Nederlanden, die als een soort civiele kroon de majesteit direct ook door de superioriteit van het hoofddekseel herkenbaar maken.

Rituelen en ceremoniën blijven naar mijn gevoel altijd fascineren; ze blijven appeleren op het kind, het naïeve meisje in ons. Rituelen leggen ‘een verbinding tussen verleden, heden en toekomst door de herhaling die de eeuwigheid als tijdloosheid in het tijdelijke doet indalen, mits de ceremoniën mooi zijn’ (M. Yourcenar). Rituelen doen individuen versmelten tot een collectief. De ceremoniële gevoeligheid van de mens, zijn natuurlijke religiositeit in de etymologische zin van hang naar charisma en verbondenheid, is een verwarmend maar ook gevaarlijk vuur. Brandende kampvuren van de padvinderij, kaarsjes in de kerk, lichtshows en zwaaiende aanstekers bij popconcerten of koninklijke bruiloft in een Arena zijn leuke dingen voor de mensen, maar lijken in hun motiveringen en effecten ook enigszins op fakkeloptochten van bruinhemden en op het brandend kruis van de Klu-Klux-Klan. Misschien wil men of kan men het naïeve meisje niet volledig in zichzelf verloochenen: het vermogen tot verwondering, bewondering, extase en eenwording. Er blijft altijd ten aanzien van rituelen, vooral bij intellectuelen in hun reacties, een botsing tussen emotie en rationaliteit. Gelukkig heeft ieder naïef kind altijd een oude voedster en gouvernante tot zijn beschikking, die alles meer dan eens heeft meegemaakt en bij wie het kind verstandelijk te rade kan gaan. Die oude gouvernante heet Vrouwe Historia.

NOOT

Dit artikel is een ingekorte en enigszins gewijzigde versie van een opstel dat in juni 1988 van mijn hand verscheen in *De Revisor* 15.3, p. 42-54. De poëzie van Claudianus is uitgegeven in de Loeb Classical Library (Latijnse tekst en Engelse vertaling, 2 vol., M. Platnauer, 1922, repr. 1956) en in de Collection Budé (Latijnse tekst en Franse vertaling, Claudien, Oeuvres II.1-2, J.-L. Charlet, Parijs

2000). Enkele door mij vertaalde fragmenten zijn gepubliceerd in *Op de snaren van Apollo. Acht eeuwen Latijnse poëzie*, samengesteld en ingeleid door Patrick De Rynck (Baarn, Ambo, 1993), p. 371-375.

#### ENIGE LITERATUUR

A. Cameron, *Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970

S. Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden 1980

E. Hobsbawm - T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983

S.G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1981

C.E.V. Nixon - B.S. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley-Los Angeles 1994

E. Shils, 'Consensus', 'Coronation', in *Center and Periphery, Essays in Macrosociology*, Chicago 1975

M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power, The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Mnemosyne Supplementum 183, Leiden 1998

---

## Strijders voor het geloof? ~ Bouillon in Mekka en Baybars in Rome



Ills.:



*'De rapsoden worden vermoord.'*

Kan een half legendarisch poëtisch relaas over historische gebeurtenissen uit een ver verleden van cruciaal belang zijn in de politiek? De Albanese schrijver Ismail Kadare vindt het in elk geval een plausibel literair gegeven. In zijn roman *Het Dromenpaleis* (1992) speelt zo'n heldenlied een centrale rol.

Op een soirée met vele genodigden heeft de Ottomaanse vizier, een vooraanstaand lid van het oude Albanese geslacht der Qyprilli's, de zangers, de rapsoden, uitgenodigd die op de Balkan nog steeds het eeuwenoude epos over de heldendaden van oude Qyprilli's ten gehore brengen. Het is een oud familiegebruik om dat eens per jaar te doen. En dit keer zijn niet alleen de Kroatische zangers gearriveerd, maar ook de Albanese, met hun eigen versie van het epos. Kurt, broer van de vizier en nauw bevriend met de Oostenrijkse ambassadeur, heeft ze naar Istanboel gehaald. Gesuggereerd wordt dat dat een ernstige politieke provocatie is. Waarom, blijft duister.

Ebu Qerim, de jonge neef van de vizier, voelt de spanning die er in de lucht hangt. Gefluisterde, half afgebroken zinnen; toespelingen; mysterieuze opmerkingen over het epos, en de risico's daarmee verbonden. Ebu Qerim begrijpt er weinig van. Hij voelt dat dit verband houdt met de manipulaties van de familie om hem een baantje te bezorgen in het Paleis voor Droomuitleg, maar weet niet hoe. En dan, op het hoogtepunt van de avond, valt de politie binnen. Er is algehele paniek. Geschreeuw klinkt van achter gesloten deuren. *'De rapsoden worden vermoord.'* (1992: 151)

Is zo'n gegeven ook plausibel voor wie zich vanuit wetenschappelijke invalshoek bezighoudt met de relatie tussen politiek en literatuur? Daar kan weinig twijfel over bestaan. Literatuur is een middel bij uitstek om mensen te manipuleren, en dat geldt ook voor schijnbaar onschuldige folkloristische genres als sprookjes en volksepiek. Onder het stalinistische regime werd daar bijvoorbeeld in de Sovjetunie op ruime schaal gebruik van gemaakt. Volksliteratuur werd op staatsbevel opgespoord en door literaire bewerking aan de communistische doelstellingen ondergeschikt gemaakt (Miller 1990: 9 ff.).

Speciaal liederen zijn een uitstekend middel om het groepsgevoel aan te wakkeren. Iedere supportersclub weet dat, en de overheid eveneens. De regering van Saoedi-Arabië vaardigt bij dreigende onlust tussen de bedoeïenstammen dan ook onmiddellijk een verbod uit op het in het openbaar reciteren van poëzie

(Kurpershoek 1992: 318), want liederen over heldhaftige overwinningen van de eigen stam op laaghartige concurrenten kunnen de gemoederen flink verhitten. Zo kan literatuur gebruikt worden om te komen tot de polarisatie die een voorwaarde is voor een, al dan niet gewapend, conflict: de eigen groep en die van de anderen moeten geschematiseerd worden, en van een duidelijke signatuur voorzien. De Goeden en de Kwaden dienen van elkaar te worden gescheiden.

Literatuur wordt, in allerlei vormen, ingezet om dat doel te bereiken. In dat kader wil ik hier een bepaald genre uit de middeleeuwse literatuur bekijken, en wel de literatuur waarin het conflict tussen de Arabieren en Europa, Saracenen en christenen, een centrale rol speelt. Heilige oorlog, Strijd voor het Geloof: kruistocht aan de ene, *jihâd* aan de andere kant. Hoe kreeg dat conflict gestalte in de middeleeuwse fictionele literatuur?

De vraag krijgt een extra actualiteitswaarde door de frequentie waarmee het woord 'kruisvaarders' de laatste jaren opduikt bij militante islamitische groeperingen. Het wordt dan gebruikt voor 'westerse' staten die militair geweld gebruiken tegen islamitische landen. Het woordgebruik sluit aan bij de moderne anti-westerse Arabische polemieken die het verleden, te beginnen met de kruistochten, graag gebruikt om de noodzaak van een voortdurende strijd tegen de bedreiging van het christendom te benadrukken.

Dit alles leidt gemakkelijk tot de gedachte dat de strijd tussen christenen en moslims, en speciaal de kruistochten, door de eeuwen heen altijd gezien werden vanuit het perspectief van de 'heilige oorlog'. Dat dat niet zo is, blijkt al als men kijkt naar de tijd van de kruistochten zelf. In haar recente boek over de islamitische visie op de kruistochten geeft Carole Hillenbrand (1999: 89-256) een verhelderend overzicht van de wisselende rol die het begrip *jihâd*, heilige oorlog, in de strijd tegen de kruisvaarders heeft gespeeld. Zo blijkt bijvoorbeeld dat het de moslimse leiders pas na enige tijd duidelijk werd dat de aanvallen van de kruisvaarders een godsdienstige achtergrond hadden, net als hun eigen oorlogen tegen niet-moslims. Hoelang het duurde voor men dat begrepen had is niet precies bekend, maar het idee was in elk geval doorgedrongen in de tijd van sultan Saladin, de befaamde tegenstander van de kruisvaarders. Zijn biograaf Ibn Shaddâd (1145-1235) schrijft: 'Elk van de twee vijanden offerde zijn leven op voor de geneugten van het hiernamaals, omdat ze het eeuwige leven verkozen boven dat van deze wereld' (Sivan 1968: 114). Aan deze uitspraak ligt in elk geval de gedachte ten grondslag dat degene die sneuvelt in de heilige oorlog tegen ongelovigen zeker in het paradijs komt.

De vraag die men in aansluiting daarop kan stellen is of dit beeld in de populaire verbeelding levend bleef ook nadat de kruistochten waren afgelopen. Die vraag geldt zowel voor Europa als voor de Arabische wereld. De populaire fictionele literatuur van middeleeuws Europa en de Arabische wereld zou daar mogelijk een rol in kunnen hebben gespeeld. Ik zal hier kort proberen na te gaan of daar aanwijzingen voor zijn. Daarbij zal ik me concentreren op literatuur uit de tijd dat de herinnering aan de oorlogen tussen Europeanen en moslims nog wel aanwezig was, maar de kruistochten zelf allang voorbij. Literatuur uit de 4e-15e eeuw zal daarbij centraal staan.

Deze benadering is niet nieuw. In een artikel uit 1993 stelt een bekende Engelse arabist, Malcolm Lyons, dat de middeleeuwse populaire literatuur een van de weinige bronnen is waaruit we mogelijk iets te weten kunnen komen van de indruk die de kruistochten bij het gewone volk achterlieten. Hij heeft het dan over de Arabische volksepiek, en hij is een van de eersten die deze literatuur vanuit dit oogpunt -de vraag naar het beeld van de kruistochten- heeft bekeken. Lyons heeft wat dit onderwerp betreft recht van spreken, want hij is degene geweest die deze literatuur kent als geen ander. Twee jaar na het artikel dat hierboven geciteerd werd verscheen zijn driedelige werk *The Arabian Epic*, waarin hij een breed overzicht van de Arabische volksepiek geeft.

Een vergelijkbaar genre in de Europese literatuur, de *chansons de geste*, was al eerder bestudeerd vanuit de optiek die Lyons noemt. Over het beeld van 'het oosten', de Saracenen, dat in deze chansons naar voren komt bestaan een aantal studies van specialisten op het gebied van de middeleeuwse Franse literatuur. Een overzicht daarvan is te vinden op pp. 280-1 van Norman Daniel's *Heroes and Saracens, A Re-interpretation of the Chansons de Geste* (1984). De auteur van dit uitstekende boek is goed thuis in beide werelden, de middeleeuws Arabische en de Europese, en dat is in het boek te merken.

De *chansons de geste* zijn ontstaan in de periode van de 11e tot de 14e eeuw (een enkele nog wat later). De contacten met de Arabieren en de islam spelen er een belangrijke rol in. Als we de chansons vanuit deze invalshoek bekijken zijn ze in vier groepen te verdelen (Daniel 1984: 111):

- 1 verhalen die spelen in Spanje of Zuid-Frankrijk in de tijd van Karel de Grote;
- 2 avonturen in het oosten, in een ver verleden tijd;
- 3 de oudste groep verhalen waarin de kruistochten een rol spelen. Die worden meestal aangeduid als de 'eerste kruistochtencyclus'. Deze verhalen dateren uit

de tijd van de kruistochten. De inhoud daarvan staat relatief dicht bij de feitelijke gebeurtenissen.

4 een latere groep van verhalen (de 'tweede kruistochtencyclus'), waarin de belevenissen van het geslacht Bouillon centraal staan. Deze laatste reeks verhalen is van na de kruistochten, en is veel te laat en veel te fantastisch om iets met de echte gebeurtenissen te maken te hebben.

Daniel's uitgangspunten en resultaten zijn niet alleen op zichzelf interessant, maar bieden ook uitstekende aanknopingspunten voor het onderzoek naar de Arabische pendant van de *chansons de geste*, de *sîra sha'bîya* oftewel volksepiek. *Heroes and Saracens* dateert uit 1984, toen er nog relatief weinig onderzoek naar de *sîra sha'cbîya* was gedaan, en het is een *must* voor ieder die zich met dit genre bezighoudt. Vrijwel alle typische verschijnselen die hij in de *chansons* aanwijst komen ook voor in de Arabische volksepiek, en zijn briljante analyse van de *chansons* in termen van moderne populaire literatuur zoals cowboyverhalen, soaps en stripverhalen, is naadloos geldig voor de *sîra*-literatuur (Daniel 1984: 265-9).

Daniel's oorspronkelijke idee was dat de *chansons* te zien waren als kruistochtpropaganda, maar van die gedachte kwam hij terug na uitgebreide analyse van het corpus (1984: 267). Een van de dingen die hij daarbij nagaat is de mate waarin het beeld van de Saracenen en de islam overeenkomt met de werkelijkheid. Die overeenkomst blijkt er nauwelijks te zijn. De islam is, vooral in de vroegere *chansons*, een godsdienst met een heidens pantheon, met 'Mahon', Muh.ammad, aan het hoofd. Ook van wat er in de officiële kerkelijke literatuur over de islam gezegd wordt is in deze literatuur maar weinig terug te vinden. De kerkelijke opvattingen waarmee de kruistochten onderbouwd werden spelen in deze literatuur geen rol.

Minstens zo interessant is het gegeven dat het gedrag van de Saracenen in de *chansons* vrijwel nergens verwijst naar bestaande Arabische praktijken, maar geheel gemodelleerd is naar de eigen Europese werkelijkheid. Er is, kortom, weinig dat 'de Saraceen' specifiek tot 'de Ander' maakt en dat zou kunnen dienen om vijandige gevoelens aan te wakkeren die exclusief Arabieren golden en niet andere vijanden. Soms wordt er zelfs helemaal geen onderscheid gemaakt tussen Arabieren en andere vijanden, zoals Saksen, Vikingen of Slaven.

Een ander punt dat naar voren komt is de mate waarin de beschreven gebeurtenissen een relatie hebben tot de historische werkelijkheid. In de oudere

werken, zoals in de eerste kruistochtencyclus, blijkt zo'n relatie er nog weleens te zijn (1984: 29), maar in de veel latere tweede kruistochtencyclus is daar niets meer van over.

Daniel's slotconclusie is dan ook dat in de chansons de amusements-waarde voorop stond, en in dat kader deed het er niet toe of de beschrijving van de Saracenen overeenkwam met de werkelijkheid. De Saraceense wereld uit de verhalen was een romantische versie van de Europese wereld. De enige poging tot authenticiteit lag in het gebruik van quasi-Arabische titels, zoals *amiral*, *amustant*, en *aumaçor*. De mensen wilden, zoals Daniel zegt 'get on with a story of battle and high life that did interest them', en 'the Saracens were well enough devised for purposes of storytelling to stand the test of the consumer.'

Een paar voorbeelden om te laten zien waar Daniel zijn conclusies op baseert:

- De geografie van de chansons en de precieze locatie van de erin optredende volkeren heeft maar weinig te maken met de bestaande wereld. De Saraceense koning Gormont houdt hof in Cirencester en wordt kennelijk voor een Viking aangezien. De hoofdstad van het Arabische rijk is Leutiz, de thuisbasis van de Slavische Leutices, en is in de buurt van Mecklenburg te situeren. In de *Roman d'Aquin* worden de Saraceense veroveraars van Bretagne als 'Norois' aangeduid. Arabieren en Saksen worden soms als bondgenoten voorgesteld. Het land van de Saracenen kan op allerlei plekken liggen: in Perzië, India, Egypte, Nubië, Alexandrië, Ethiopië, of Armenië (Daniel 1984: 66-7).
- Over werkelijk bestaande moslimse gebruiken, zoals de polygamie of wettige concubinage met slavinnen, wordt niet gesproken. Een moslim in een van de verhalen kan bijvoorbeeld trouwen, 'want hij is nog niet getrouwd'. De enige opmerking in die richting van polygamie zou kunnen wijzen komt voor in *La Chanson d'Antioche*, uit de eerste kruistochtencyclus. Daar wordt gezegd dat Saracenen met veel vrouwen slapen om veel soldaten te verwekken (1984: 77).
- De godsdienst van de Saracenen zoals die in de chansons beschreven wordt heeft weinig met de islam te maken. Het is een godsdienst met een heidens pantheon: Mahon, Tervagant, Apollo, Venus. Van moslimse gebruiken zoals de vijf dagelijkse gebeden of de bedevaart naar Mekka wordt niet gerept.
- De Saraceense vrouwen in de chansons gedragen zich hoogst on-islamitisch. Ze vertonen zich vrijelijk in mannelijk gezelschap, en laten zich met minnaars in, soms zelfs met medeweten van hun echtgenoot, en nemen het initiatief in liefdesaffaires. In *La Prise de Cordres*, wordt de Saraceense *aumaçor* gekidnapt door zijn dochter Nubie en haar christelijke minnaar, nadat Nubie hem op een

feest wijn met een slaapmiddel heeft geschonken. Op dat feest knuffelt de vader trouwens zijn dochter op schoot waar alle mannen bij zijn (1984: 50-51).

Een enkele kanttekenening valt te maken bij wat er soms in de chansons over vrouwen wordt verteld. De manier waarop Saraceense vrouwen zich gedragen mag dan in niets op de Arabische werkelijkheid lijken, maar toch er zijn soms wel opvallende overeenkomsten met wat in de Arabische verteltraditie over vrouwen wordt gezegd. Zo heeft de Saraceense prinses Flordespine, in *Gaufrey* (Daniel 1984: 48) een uitgebreide opvoeding gehad: met veertien-en-een-half jaar spreekt ze verschillende talen, is op de hoogte van de astronomie, en ze kan bovendien schaken en triktrakken. Dat doet wel heel erg denken aan de manier waarop het meisje Tawaddud uit het gelijknamige Duizend-en-een-Nacht-verhaal wordt beschreven (Van Leeuwen 1993-99: VII, 202-256). Die gelijkenis is misschien niet toevallig, want dit Arabische verhaal was al vroeg in Europa bekend. Er bestaat een middeleeuwse Spaanse vertaling van, *La historia de la Donzella Teodor* (Guillaume 1960: X, 375-6). Verder: er komen in de chansons een enkele keer vrouwelijke strijders voor, zoals in *La Mort d' Aymery de Narbonne* (Daniel 1984: 329) waarin een vrouwenleger uit het land Femenie gevangen wordt genomen. Dat soort vrouwenlegers komt in de Arabische volksepiek vaak voor. Maar in dit geval moeten we misschien eerder denken aan de invloed die de Griekse Alexander-traditie (waarin een Amazonen-episode voorkomt) op beide verteltradities heeft gehad dan aan een lijn van de Arabische naar de Franse literatuur.

Maar laten we terugkeren naar de door Daniel naar voren gebrachte punten, en een laatste voor ons hier relevant aspect van de chansons bespreken. Dat is de rol die geweld, in relatie tot de behandeling van ongelovigen, daarin speelt. Opvallend daarbij is dat de islam weliswaar volgens de officiële kerkelijke opvatting een gewelddadige religie was, die te vuur en te zwaard verbreid werd, maar dat daarvan in de chansons nauwelijks iets terug te vinden is. Er is veel geweld, maar van beide kanten, en het is nooit specifiek met de kruistocht-ideologie verbonden. 'In deze gedichten is geweld er voor het amusement' (Daniel 1984: 118).

Ter illustratie van het officiële kerkelijke standpunt citeert Daniel (1984: 94-5): een glosse bij een vers uit sūra (hoofdstuk) 88 in Robert van Ketton's middeleeuwse Koranvertaling. Het gaat eigenlijk om twee verzen, vers 21 en 22, die in de moderne Nederlandse vertaling (Kramers 1992: 524) luiden: 'Breng dus

de Maning: gij zult slechts vermanen /niet zijt ge over hen met oppermacht bekleed.' Daar is in de kantlijn bij geschreven: 'waarom leren jullie dan dat de mensen met het zwaard tot jullie godsdienst moeten worden bekeerd? Waarom dwingen jullie de mensen met geweld om zich te onderwerpen, alsof het stomme beesten zijn, in plaats van met de rede?'

Tot zover dit korte overzicht van Daniel's bevindingen. Ter illustratie van zijn conclusies geef ik hier nog kort een beeld van een van de late, 14e eeuwse vertegenwoordigers van de chansons, namelijk De Bastaard van Bouillon, een werk uit de tweede kruistochtencyclus. Deze late werken staan niet erg hoog aangeschreven bij de kenners van de middeleeuws Franse literatuur. Voor ons doel zijn ze echter juist interessant, omdat ze dateren uit een tijd dat de kruistochten alleen nog maar een herinnering waren en dus een beeld kunnen geven van de manier waarop het beeld van de Arabier en de islam in de latere traditie was geconsolideerd. Dat biedt tevens interessant vergelijkingsmateriaal met de Arabische volksepen, die in de vorm waarin wij ze nu kennen uit diezelfde tijd dateren.

Wat *De Bastaard van Bouillon* voor een arabist-islamoloog zo onweerstaanbaar maakt, is dat het verhaal in Mekka speelt. De beschrijving van de stad, haar heiligdommen en het gedrag van haar bewoners bieden ons een uitstekend voorbeeld van wat hierboven werd beschreven: een minder authentieke beschrijving van de Arabische wereld kan men zich nauwelijks voorstellen. Ook wat betreft geografie, vijandbeeld en de presentatie van geweld past de inhoud geheel bij wat Daniel concludeert. De geschiedenis, hier geciteerd naar de editie van Cook uit 1972, verloopt als volgt:

*Boudewijn van Bouillon, koning van Jeruzalem, trekt op om Mekka te veroveren. De koning van Mekka is Esclamart, die zich ten tijde van de belegering met zijn vier broers en zijn zuster Sinamonde in de stad bevindt. Sinamonde bekennt aan een van de broers, Saudoine, dat ze verliefd is op koning Boudewijn. Saudoine vertelt dat later aan Boudewijn's vrouw, koningin Margalie. Tijdens het beleg vertoont ze zich op de muren, zodat Boudewijn haar kan zien. Als hij kort daarna Mekka bezoekt om te onderhandelen over overgave ontmoet hij haar aan het diner. Ze weet hem te verleiden en ze brengen samen de nacht door. De volgende ochtend laat ze hem de stad zien. Ze brengen samen een bezoek aan de moskee ('mahommerie') en zien daar het graf van de Profeet, dat in de lucht zweeft door middel van magnetische kracht (r. 2755-2765). Na de overgave van de stad door*

*koning Esclamart worden de bewoners gedoopt (r. 2796-2855). Uit de kortstondige relatie van Boudewijn en Sinamonde zal enige tijd later een zoon geboren worden: de Bastaard, die opgroeit in Mekka.*

Boudewijn en zijn gezellen reizen door naar Elfenland bij de Rode Zee. Daar ontmoeten ze koning Arthur. Deze geeft Boudewijn een aantal geschenken, onder andere een maliënkolder voor de kleine Bastaard. Als ze terug zijn in Mekka, laat koning Esclamart Boudewijn zijn zoon zien, zodat hij hem kan erkennen. Boudewijn laat de geschenken van Arthur bij zijn zoon achter en gaat dan terug naar Jeruzalem, waar zijn wettige zoon Orry zo lang in zijn plaats heeft geregeerd.

De Bastaard krijgt in Mekka een klassieke ridderopvoeding. Hij heeft een opvliegend karakter. Bij een schaakpartij slaat hij zijn neef met het schaakbord dood, omdat die hem, na vier keer mat gezet te zijn met de gouden schaakstukken, voor 'bastaard' en 'hoerenjong' uitmaakt. De Bastaard wordt naar zijn vader Boudewijn gebracht, die over hem moet oordelen. Boudewijn schenkt hem genade en hij blijft in Jeruzalem wonen. Zijn halfbroer Orry probeert hem over te halen hun vader te vergiftigen, waarop de Bastaard hem in woede doodsteekt. Hij wordt verbannen en gaat wonen bij zijn vriend Hugo van Tabarije. Hij wordt verliefd op de Saraceense Ludie, 'het mooiste meisje dat God ooit schiep' (r. 5412). Zij is verloofd met koning Corsabrin van Mont Oscur. Haar vader, de *amulainne*, biedt haar aan de Bastaard aan ten huwelijk, op voorwaarde dat hij zich bekeert. Hij doodt de *amulainne*, en dwingt Ludie tot een huwelijk. Zij zint op wraak.

De Bastaard en Hugo maken enkele veldtochten naar Babylon, in Saraceens gebied, waar sultan Saladin regeert. Bij het zien van de Franse overmacht ziet Saladin van een gevecht af en trekt zich terug in zijn vesting. Ondertussen is Ludie gevlucht naar haar geliefde Corsabrin, 'die een grote haat tegen Jezus koesterde' (r. 5546). Ludie slaagt erin de Bastaard in de val te lokken en in handen te spelen van haar geliefde Corsabrin. Corsabrin neemt hem mee naar het bos om hem daar op te hangen, met speciaal verzoek van Ludie 'om de Bastaard een akelige dood te laten sterven' (r. 5968). De Bastaard wordt echter op het nippertje gered door de komst van hulptroepen onder aanvoering van zijn vriend Hugo van Tabarije. Corsabrin wordt gedood, Ludie verbrand, en Hugo trouwt met Sinamonde, de moeder van de Bastaard. Zij krijgen twee zonen.

Kort voor zijn dood schenkt koning Boudewijn de Bastaard vergiffenis voor het



doden van zijn halfbroer Orry. Het boek besluit met de dood van Boudewijn en de stappen die genomen worden om zijn broer Eustachius als opvolger naar Jeruzalem te halen.

De inhoud van *De Bastaard van Bouillon* biedt een uitstekende illustratie van wat Daniel zegt. De Saracenen worden er niet anders in behandeld dan een willekeurige andere tegenpartij. Hun gedrag wordt zelfs vaak als uitermate hoffelijk beschreven. Men is heren onder elkaar. Geen spoor van politieke propaganda, inderdaad. De beschrijving van Saracenen in deze literatuur kan dan ook niet bedoeld zijn om antagonisme ten opzichte van de Arabieren en de islam aan te wakkeren.

### *De arabische volksepiek*

Hoe zit dat nu met de Arabische literatuur in een vergelijkbaar literatuurggenre, de *sîra sha'cbîya* oftewel de volksepiek? Is die wel of niet antagoniserend, wat betreft de relatie tussen moslims en christenen? Treedt het idee van *jihâd* als 'heilige oorlog' daarin sterk op de voorgrond? Hoe wordt daarin over christenen, en speciaal over Europeanen, 'Franken', gesproken?

In dit verband is wat Lyons zegt relevant. Schrijvend over het Arabische equivalent van de *chansons de geste*, de Arabische volksepiek, zegt hij dat we eigenlijk weinig weten van het effect dat de kruistochten op de Arabische wereld hebben gehad. Moderne geleerden hebben zich voor hun oordeel altijd voornamelijk gebaseerd op de officiële Arabische literatuur, de literatuur van de intellectuele elite. Daaruit komen we echter niet veel te weten over de manier waarop deze gebeurtenissen door het gewone volk werden beleefd, en over de manier waarop ze in het collectieve geheugen zijn blijven hangen. Een mogelijke manier om daar iets over te weten te komen zou kunnen zijn om naar de volksliteratuur te kijken, en na te gaan wat voor effect de kruistochten daarin op het vijandbeeld hebben gehad. Het meest voor de hand liggende genre is in dat verband de volksepiek. Die omvat een aantal grote avonturencycli waarin de strijd tegen de christenen een belangrijk thema is.

De oudste handschriften van de werken waar Lyons op doelt dateren uit plm. de 14e eeuw. De verhalen zijn deels berijmd, deels in gewoon proza. Ze zijn overgeleverd via een semi-orale traditie, en zijn tot halverwege de 20e eeuw in hoge mate populair geweest bij brede lagen van de bevolking. Het is dus inderdaad interessant om te zien welke rol de christenen daarin spelen.

Het driedelige werk over de Arabische volksepiek dat Lyons in 1995 publiceerde

bevat uitgebreide samenvattingen van de voornaamste werken op dit gebied. Als men bedenkt dat het per werk vaak om vele duizenden pagina's gaat, is het duidelijk dat de toegankelijkheid van dit materiaal hiermee enorm is vergroot.

Het vijandbeeld dat in deze avonturencycli naar voren komt is een van de dingen waarvan men dankzij Lyons redelijk snel een indruk kan krijgen. Het centrale thema in deze literatuur is altijd de strijd met vijandige groeperingen. Andere belangrijke elementen, zoals liefdesavonturen en bizarre ervaringen in vreemde streken, zijn aan dit hoofdthema ondergeschikt.

Wie zijn dan de tegenstanders? Zij kunnen van allerlei aard zijn, en dat verschilt per cyclus. Conflicten met vijandige Arabieren zijn bijvoorbeeld een belangrijk thema. Er is ook een cyclus waarin de angst voor het blokkeren van de Nijl door de bewoners van Afrikaanse landen centraal staat. In die cyclus speelt de strijd met de christenen geen rol, maar in bijna alle andere is dat wel het geval. Dat geldt zelfs voor cycli die formeel in de pre-islamitische tijd (dus voor de zevende eeuw) spelen. De meeste cycli zijn buitengewoon omvangrijk, en dat maakt het mogelijk om er een keur aan vijanden in ten tonele te voeren. De invloed die de ook in het oosten veel bewerkte Alexanderroman op deze verteltraditie had is evident. Alexander voert strijd met volkeren in verafgelegen, mythische gebieden; zo ook de helden in de Arabische avonturencycli. Daarnaast heeft de strijd dichterbij huis, een strijd met historische wortels, ook duidelijke sporen nagelaten in de verhaaltraditie. De oorlog met de Byzantijnen, in de eerste eeuwen van de islam een jaarlijks terugkerend evenement, is een van die historische oorlogen. De strijd met de kruisvaarders is een andere (Lyons 1993).

Een specifieke parallel tussen de *chansons de geste* en de Arabische volksepen is te vinden in de tamelijk globale wijze waarop de tegenpartij in beeld wordt gebracht. De Saracenen in de chansons worden als zodanig aangemerkt doordat ze een curieus rijtje goden aanbidden. De geloofsopvattingen die de christenen in de Arabische verhalen worden toegedicht doen de waarheid veel minder geweld aan. Tenslotte leefden, en leven, er heel wat Arabische christenen in het Midden-Oosten. Wel blijkt het ook hier altijd om een standaardrijtje te gaan. De christenen eten varkensvlees en drinken wijn. Ze storen zich niet aan het beeldverbod: ze hangen bijvoorbeeld schilderijen van mooie vrouwen in de kerk. De held 'Antar wordt erg boos als hij bij een bezoek aan Constantinopel ontdekt dat men te zijner ere standbeelden van hemzelf heeft neergezet. Dat is inbreuk op de goddelijke macht, zegt hij. Qaysar, de Byzantijnse heerser, zegt sussend dat

dat in hun kerk best mag (Sîrat 'Antar XI, juz' 55, 388-9). Vaak wordt de draak gestoken met christelijke opvattingen over de maagdelijkheid van Maria: in de Sîrat 'Antar komt een man voor die de merkwaardige naam Ibn al-Dair, Zoon van het Klooster, draagt. Zijn moeder was zwanger geworden na een geheime affaire met een monnik en hield vol dat het kind het resultaat was van goddelijk ingrijpen (Lyons 1995: III, 71, Sîrat 'Antar ep. 81). Hier komt tevens het populaire thema van het zedeloos gedrag van geestelijken aan de orde. Het verderop in dit stuk geciteerde verhaal over de Genuese prinses Maryam vormt een illustratie van deze punten.

In het ene epos speelt de strijd met Europese christenen een grotere rol dan in het andere, maar in benadering is er weinig verschil. In het grote avonturenepos rond Prinses Dhât al-Himma (meer dan 6000 pp.) staan bijvoorbeeld twee thema's centraal: de rivaliteit met een andere bedoeïenstam, en de strijd met de Byzantijnen. Dit epos heeft als ondertitel 'De avonturen van de Strijders voor het Geloof (*mujahidîn*)'. De Byzantijnen in dit verhaal hebben vaak weer Europeanen, 'Franken' als bondgenoten, maar die komen niet erg scherp als aparte groep in beeld. Soms worden ze gekarakteriseerd door een afwijkend uiterlijk: in een van de episodes in deze cyclus (Lyons 1995: III, 333, ep. 31-33 van *Sîrat Dhât al-Himma*) trekken de Byzantijnen bijvoorbeeld op samen met veertigduizend reusachtige, gladgeschoren Franken. Dat er in werkelijkheid enkele eeuwen lagen tussen de vroege Byzantijnse oorlogen (hoofdthema van het verhaal) en de komst van de 'Frankische' kruisvaarders in het Midden-Oosten, is in de context van deze literatuur van geen belang.



Ills.: columbia.edu

'De avonturen van 'Antar ibn Shaddâd', misschien wel het populairste van de volksepen, gaat over de held 'Antar, die in de Arabische wereld tot het archetype van de dappere Arabische strijder is geworden. Het verhaal speelt officieel in de voor-islamitische tijd, dus voor plm. 620. Desondanks zijn kruistochten-elementen,

in de vorm van strijd met 'Frankische' tegenstanders, er ruim in aanwezig. De relatie tussen 'Antar en de christenen is overigens niet uitsluitend vijandig. Hij brengt bijvoorbeeld een vriendschappelijk bezoek aan Constantinopel, en de Byzantijnse heerser roept hem te hulp als Rome door een laaghartige vijand wordt bedreigd (zie hieronder).

Duidelijk blijkt dat het beeld van 'de ander', meer specifiek 'de vijand' een conglomeraat is van allerlei elementen. Dat beeld ontwikkelt zich in de loop van de geschiedenis. Nieuwe historische ontwikkelingen worden erin verwerkt, en zo groeien deze avonturenverhalen met de geschiedenis mee. Het tijdselement speelt in deze context een volkomen ondergeschikte rol, en 'anachronisme' is een irrelevant begrip.

'De avonturen van al-Z.âhir Baybars' is een legendarische verhalen-cyclus rond de historische sultan Baybars, die van 1260 tot 1277 in Egypte regeerde. Hij is befaamd om zijn successen in de strijd tegen de kruisvaarders. Zo veroverde hij bijvoorbeeld het kruisvaarderskasteel Krak des Chevaliers op hen. Men zou dan ook verwachten daar veel van terug te vinden in de verhalencyclus die rond zijn persoon ontstond. In de verhalencyclus komt inderdaad menig gevecht voor met kruisvaarders, 'Franken'. Er heerst een christelijke koning, Franjîl, in al-'Arîsh (in de buurt van Gaza), die door Baybars wordt verslagen. Ook de kruisvaarders in Jaffa en Antiochië moeten het onderspit delven (Bohas 1992). Een verraderlijke Frank brengt de moslims in de problemen; Baybars' mannen worden in 'Wadî Fransîs' door Franken aangevallen; moslims vermommen zich als Franken om verwarring te zaaien; Baybars leidt de Franken om de tuin door zich als goddelijke afgezant te presenteren. [i]

Van specifieke historische gebeurtenissen is hierin echter nauwelijks iets terug te vinden, en dat het om een godsdienstoorlog gaat wordt ook niet benadrukt. Wat vooral op de voorgrond treedt is het avonturenelement, en de perfide rol die de schurk van het epos, de christelijke priester Juwân, in de verwickelingen speelt.

Deze Juwân is een afstammeling van 'Uqba, de crypto-christelijke *qâd.î* die de schurkenrol speelt in een andere verhalencyclus, de *Sîrat al-amîra Dhât al-Himma*. Hij is het resultaat van de groepsverkrachting van een Portugese prinses door een nazaat van 'Uqba en zijn veertig makkers. Hij werd geboren op een stormachtige nacht, tijdens een maansverduistering. Zijn moeder stierf bij zijn geboorte en het enige levende wezen dat erin slaagde om hem te zogen was een schurftige teef.

Uit al deze sappige détails blijkt wel dat spanning en avontuur in deze verhalen - net als in de *chansons de geste*- veel belangrijker zijn dan theologische argumenten en godsdienstige propaganda. In het conflict tussen Baybars en de 'bâbb', (papa, paus) van Rome is wederom Juwân de kwade genius, en uiteindelijk proberen Baybars en de 'bâbb' gezamenlijk om hem te straffen (Bohas 1997, 1998). Baybars' relaties met Europese christenen zijn soms zelfs zo goed dat de koning van Engeland hem op een zeker moment te hulp roept (Lyons 1995: II, 83, Baybars, ep. 115). Zoals in al deze verhalen zijn het veel meer de slechte individuen (die christen kunnen zijn, maar ook iets anders) die in beeld komen dan de groepen.

Een voorbeeld is de episode van de Genuese prinses Maryam, die tijdens een bedevaart naar Jeruzalem met de moslims in contact komt (Bohas 1989: 38-63). De episode begint met het opdoemen van een Genues schip, dat de wapenstilstandsvlag in de mast voert. Aan boord is een Genuese vizier, die de opdracht heeft om de bedevaart voor te bereiden die de dochter van de koning van Genua naar Jeruzalem wil maken als dank voor haar genezing.

Ma'rûf, een Arabische leider, neemt het op zich haar te begeleiden. In Jeruzalem hoort ze een priester preken over de domheid van de moslims, die wel schaaap maar geen varken eten, en ook geen wijn drinken. De prinses heeft een droom, die door de priester wordt uitgelegd als zou hij betekenen dat de priester met haar zal slapen. Ze geeft hem een klap en rent weg. De sheikh in de moskee legt uit dat de droom betekent dat ze zich tot de islam zal bekeren. Dat doet ze, en dan wil ze ook meteen trouwen met Ma'rûf. Die stemt daar na enig verzet mee in. De Genuese vizier is radeloos, en wordt door Ma'rûf gedood. Ze besluiten dan de Genuese koning, Maryam's vader, te gaan halen om uit te leggen hoe het zo was gekomen. Ze ontvoeren hem inderdaad, hij krijgt te horen hoe het zit, en mag zich dan loskopen. Later wordt Maryam, zwanger, door helpers van haar vader ontvoerd en naar Genua gebracht (met een omweg langs een eiland waar ze stiekem haar zoon baart en achterlaat). Ze weigert zich te bekeren, wordt in de 'gevangenis der Zuchten' gestopt, en Ma'rûf komt haar daar zoeken. Zij wil echter dat hij eerst het kind opspoort. Daarmee zet een nieuwe avonturen-episode in, die uiteindelijk tot een gelukkig einde zal voeren.

Bovenstaand verhaal is slechts een voorbeeld van de manier waarop de contacten met Europeanen beschreven worden. Het verhaal geeft een aantal standaardclichés over christenen, maar laat daarnaast zien dat specifiek op het

christendom gerichte agressie in de omgang met Europeanen eigenlijk niet aan de orde is.

Als pendant voor de geschiedenis van de Bastard van Bouillon die in Mekka speelde volgen hier tenslotte een korte beschrijving van twee episodes waarin Arabische helden een bezoek aan Rome brengen.

De ene episode komt uit de *Sîrat 'Antara ibn Shaddâd*, 'De Avonturen van 'Antar ibn Shaddâd.' De relatie tussen Arabieren en Europese christenen is in deze episode nauwelijks controversieel. Het conflict waar het om gaat, is hier een conflict tussen de christenen onderling. Interessant genoeg is degene die daarbij de kwade rol speelt een man in wiens naam een van de prominente kruisvaardersvorsten is te herkennen, namelijk Bohemond, koning van Jeruzalem. Zijn naam is hier verbasterd tot 'Buhinma' (Lyons 1995: III, 72-73, *Sîrat 'Antar* ep. 84). **[ii]**

'Antar raakt betrokken bij de gebeurtenissen in Rome doordat de christelijke heerser van Constantinopel hem vraagt om zijn neef annex vazal in Rome, Balqâm ibn Marqus, te helpen. Die wordt namelijk bedreigd door vijandige Franken onder leiding van Buhinma (Bohemond). Drie broers van deze Buhinma (Khaylajân, Nûbart en Sûbart) zijn in een vroegere episode in Damascus door 'Antar gedood. Hun broer Kûbart heeft het treffen overleefd, net als de veel jongere Buhinma. Als Buhinma volwassen is geworden wordt hij zeerover, en schuift zijn broer Kûbart opzij.

Buhinma is een indrukwekkende tegenstander: hij heeft een malienkolder met vele schakels, 'als rattenogen', verguld met rood goud, en zijn helm lijkt wel van zuiver zilver. Als hij 'Antar ontmoet, heeft hij drie korte werpsperen bij zich, verborgen onder zijn dij. Zo'n bedoeïen, denkt hij, heeft van dit soort oorlog toch geen benul: 'Hij kent geen poort van de poorten van deze oorlog.' Dat valt tegen: 'Antar grist de speren uit de lucht, gooit ze terug en doodt zo Buhinma.

Daarmee is in 'Antar in Rome de held. Koning Balqâm's zus Maryam Nûr al-Masîh. wordt dan ook verliefd op hem. 'Antar wil eerst niet trouwen. De prinses is diep ongelukkig: ze eet niet meer, en raakt zelfs geen glas wijn meer aan. 'Antar laat zich tenslotte vermurwen. De bruiloft wordt gevierd met veel feestmalen en wijn. Na drie maanden wil hij echter weg. Hij stelt de koning voor om Maryam bij hem achter te laten en zo nu en dan eens op bezoek te komen. De koning vindt dat hij hierin niet kan beslissen. Het is tenslotte haar zaak. Maar hij weet wel dat ze niet buiten 'Antar kan. Hij biedt 'Antar het koningschap aan.

'Antar is sterk in de verleiding het aan te nemen, maar de gedachte aan zijn echtgenotes 'Abla en Haifa weerhoudt hem. Die zullen dit zeker niet goed opnemen. Hij verlangt ook naar 'Abla: 'de liefde voor haar zat hem en het vlees en de botten.' Tenslotte besluit hij om Maryam mee te nemen naar Constantinopel en haar daar achter te laten bij haar oom. Dan hoeven 'Abla en Haifa er niets van te weten, en is hij toch een beetje bij haar in de buurt. Zo geschiedt. Ze worden in Constantinopel feestelijk ontvangen, en hij laat haar daar achter. Ze zal 'Antar later een zoon baren, die nog een belangrijke rol in het verhaal zal spelen.

Het voorbeeld laat zien hoe weinig specifiek, en ook hoe weinig antagonistisch, Europese christenen in deze literatuur worden afgeschilderd. Als ze in de rol van vijand worden opgevoerd is dat een individuele, niet een politiek-godsdienstige kwestie.

Iets minder evident is dat in de andere Rome-episode, namelijk de episode uit *Baybars* waar al eerder naar werd verwezen. Hierin zijn de moslims verwickeld in een conflict met Frederik, de keizer, annex paus, van Rome. Bohas en Guillaume (1997: 8-9) hebben erop gewezen dat de hier opgevoerde Frederik, heerser van Rome, duidelijke trekken vertoont van Frederik II van Hohenstaufen, de beroemde vorst van Sicilië.

Baybars heeft een delegatie naar Rome gestuurd om met de keizer te onderhandelen. De moslims worden door Frederik hoffelijk ontvangen. Ze kijken hun ogen uit bij alles wat ze in Rome zien en meemaken (Bohas 1998: 31-69). Twaalfduizend straten, elk met een watergoot in het midden. Soeks geplaveid met marmer, met galerijen van bronzen zuilen, de muren met koper bedekt. Een soek waar men vanuit zee in kan binnenvaren. Zeshonderd zestig badhuizen. Een universiteit waar men medicijnen, sterrenkunde, filosofie en wiskunde kan studeren. De grote kerk waar Petrus en Paulus zijn begraven en waar ze worden vereerd. Talloze kerken, waaronder een die even groot is als de kerk in Jeruzalem en waar zich een altaar bevindt dat uit één grote smaragd bestaat, twintig el lang en tien el dik. Dertigduizend lampen hangen aan gouden kettingen van het plafond. Vijftigduizend geestelijken zijn aan deze kerk verbonden. Ook staat de koninklijke troon daar, met erboven het beeld van een spreeuw met een olijf in zijn snavel. In de tijd van de olijvenoogst vliegen talloze vogels met twee olijven in hun snavel naar dit beeld en leggen ze voor dit beeld neer. Dat levert de inwoners van de stad genoeg olijfolie op om het jaar mee door te komen (Bohas 1998: 34).

De moslimse delegatie wordt door Frederik in het paleis ontvangen. Hij heet hen

welkom met een brede glimlach. De muren van de ontvangstzaal zijn met een rode laag bedekt waarop afbeeldingen geschilderd zijn van Jezus, Maria en de apostelen. Nadat de gasten van verversingen zijn voorzien wordt er muziek ten gehore gebracht. Er wordt zorg voor gedragen dat er alleen voedsel wordt opgediend dat de moslims zonder bezwaar kunnen eten (Bohas 1998: 39).

De delegatieleden zijn enigszins geïrriteerd door het feit dat het zolang duurt voor Frederik hen eindelijk eens vraagt waar ze voor gekomen zijn; ze zijn inmiddels al elf dagen in Rome, maar hebben hun officiële brief nog niet kunnen overhandigen. Tenslotte kaarten ze het zelf maar aan. Er ontstaat een kleine culturele botsing naar aanleiding van het feit dat men kennelijk verschillende opvattingen heeft over de manier waarop officiële gezanten tegemoet getreden dienen te worden. De moslimse afgevaardigde trekt een speciaal tenue aan om de brief te overhandigen, en verwacht behandeld te worden met dezelfde *égards* als de vorst in wiens plaats hij hier optreedt. Frederik wil de brief terloops in ontvangst nemen, en zegt dat ze er dan nog wel van zullen horen. Na een krachtig optreden van de gezant is hij echter gedwongen zijn aanpak te wijzigen.

Gedurende de volgende dagen maakt het gezelschap diverse uitstapjes in Rome. Bij het doen van toeristische aanschaffen in de soek rijst dan nog weleens een probleem, omdat men zich door de verkoper benadeeld voelt. Daartegen wordt krachtig opgetreden, en dat wordt door Frederik toegejuicht. De moslims zijn zeer geschokt als ze tijdens hun omzwervingen terechtkomen op een plek waar zich een massa totaal uitgehongerde en verwaarloosde mensen bevinden, die daar zijn vastgeketend. Ze denken eerst dat dit het gekkenhuis moet zijn. Al spoedig blijkt echter dat het om moslimse krijgsgevangenen gaat. Frederik heeft ze hier opgesloten toen de moslimse delegatie arriveerde, zodat die hen niet zou zien. Ze begeven zich onmiddellijk naar Frederik om hun verontwaardiging te luchten, en slagen erin deze mensen vrij te kopen.

We zien dat de vreemde hoofdstad op net zo'n manier wordt bescheven als Mekka in de *chansons de geste*. De stad die wordt beschreven is in wezen een stad zoals men die uit het eigen land kende, met daaraan toegevoegd een paar elementen die men van horen zeggen had, en verder veel sprookjesachtige *détails*. Om de *couleur locale* te verhogen, worden er hier en daar Italiaanse woorden in het verhaal gevlochten. Een *love interest*, zoals in de 'Antar-episode hierboven, is er in dit verhaal niet.

Wat valt er uiteindelijk te zeggen over de mogelijke politieke relevantie van dit



soort volksverhalen?

De conclusie die zich opdringt ligt in dezelfde lijn als die van Norman Daniel. Hij ging er aanvankelijk van uit dat de chansons de geste waarin de strijd met Arabieren centraal stond een vorm van kruistochtpropaganda waren. Die visie bleek niet houdbaar: het doel van de verhalen was in de eerste plaats om de mensen te amuseren. Bij de Arabische volksepen is het niet anders.

Blijft over de vraag naar het mogelijk effect van de verhalen. Ze zijn dan wel niet bewust gecreëerd om vijandschap aan te wakkeren, maar creëerden ze misschien toch vanzelfsprekendheden die uiteindelijk wel dat effect hadden? Tenslotte zijn deze verhalen lang beluisterd als ta' rîkh, geschiedenis. Bij ons hadden vroeger jongensboeken over de Tachtigjarige Oorlog ook wel enig effect op de gevoelens die men over Spanjaarden had.

Het beeld dat in de Arabische volksepiek van de christenen wordt opgeroepen is daarvoor echter veel te diffuus. Christenen zijn lang niet de enige vijanden, en de contacten met christenen zijn ook lang niet altijd vijandig. Zelfs in een cyclus met zo'n uitgesproken titel als *Sîrat al-mujâhidîn*, 'De Avonturen van de Strijders voor het Geloof', speelt de rivaliteit met mede-Arabieren een haast even grote rol als de strijd met de Byzantijnen. En nog signifikanter is misschien wel het feit dat 'Antar, de archetypische held van de Arabieren, niet alleen een vriendschappelijk bezoek aan Constantinopel brengt, maar de christenen zelfs militaire steun biedt.

## NOTEN

**[i]** Deze gebeurtenissen zijn in Lyons' samenvatting van de Baybars-cyclus (Lyons 1995, deel II en III) te vinden in respectievelijk episode 12, 10, 46, 49, 50.

**[ii]** In de Arabische uitgave van de *Sîrat 'Antar* uit 1962 is het verhaal te vinden in deel XI, juz' 55, p. 462- XII, juz' 56, p. 10.

## BIBLIOGRAFIE

Bancourt, Paul, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi* (2 vols.), Aix en Provence, 1982

Bohas, Georges, en Jean-Patrick Guillaume (verts.)

*La trahison des émirs. Roman de Baibars 5.* (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1989

*Rempart des Pucelles. Roman de Baibars 7.* (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1992

*Echec au roi de Rome. Roman de Baibars 9.* (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1997

- Le procès du moine maudit. Roman de Baibars 10.* (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1998
- Cook, Robert Francis (ed.), *Le bâtard de Bouillon*, Genève-Parijs, 1972
- Daniel, Norman, *Heroes and Saracens: An interpretation of the Chansons de Geste*, Edinburgh, 1984
- Duparc-Quioc, Suzanne (ed.), *Le cycle de la Croisade*, Parijs, 1955
- Erp, Antonius Hendrikus van, *Gesta Francorum: Gesta Dei? Motivering en rechtvaardiging van de eerste kruistochten door tijdgenoten en moslimse reactie*, Amsterdam, 1982
- Guillaume, J-P., 'Tawaddud', in *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden 1960-2002. X, 375-6.
- Hillenbrand, Carole, *The Crusades; Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999
- Kadare, Ismail, *Het Dromenpaleis*, (Vert. Jacqueline Sheji) , Amsterdam, 1992
- Kurpershoek, Marcel, *Diep in Arabië*, Amsterdam, 1992
- van Leeuwen, Richard, *De vertellingen van duizend-en-één nacht* (14 dln.), Amsterdam, 1993-1999
- Lyons, Malcolm Cameron, 'The Crusading Stratum in the Arabic Heroic Cycles'. In: Maya Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden etc., 1993
- Lyons, Malcolm Cameron, *The Arabian Epic* (3 vols.), Cambridge, 1995
- Miller, Frank, *Folklore for Stalin; Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, New York, 1995
- Sîrat 'Antara ibn Shaddâd*, (8 vols.), Cairo: Maktaba wa-mat. ba'a Mus.t.afâ al-Bâbî al-H.alabî, 1961-62/1381
- Sîrat al-amîra Dhât al-Himma wa-waladihâ 'Abd al-Wahhâb wa-l-amîr Abû Muh.ammad al-Bat&t&âl wa-'Uqba shaykh ad-d&allâl wa-Shûmadris al-muh&tâl*, (7 vols.), Cairo: Maktaba 'Abd al-H.amîd Ah.mad al-H.anafî, z.d.
- Sivan, E., *L'Islam et la Croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Parijs, 1968
-

# Het Annolied in dubbel perspectief



Pagina 1 uit de druk  
van Martin Opitz  
(1639)

[fragment 1: strofe 43][i]

Vf stûnt dir heirrin ein, hîz Arnolt;  
ci Wurmizi was her wîlin bischof.  
seint Annin nam her mit handin,  
sô quâmin si dar bihalvin.  
mit suozir redin her un duo bistûnt.  
her sprach: 'trôsti dig, heirro, godis drût!  
disin vlekkin wîsi hine gedûn!  
ci wâre, dir is gereit der êwigi stûl.  
daz sal sîn in curtin stundin,  
sô bistu disin heirrin willicumin.  
vntir un nimaht tu nû blîvin.  
wî lûtir iz sal sîn, dad sî willin lîdin!  
Crist havit tir disi ding irougît.  
ô wî, heirro, wad tir êrin unti genâdin volgit!  
harti gînc iz imi ci hercin,  
daz her widere kêrin solde zir erdin.  
ni wêrit duo ci stundin sô gewant,  
durch alle diusi werilt nu rumiter daz paradysi lant:  
sulich is diu himilschi wunne.

dar sule wir denkin, alt unti iungin.  
von demi slâfe der heirro duo gestûnt,  
wole wister, wad her solde dûn:  
Kolnêrin virgab her sîni hulte.  
daz her si hazzite, wî grôz daz wârin ere sculte.

*Een van de vorsten, Arnold genaamd, verhief zich;  
hij was bisschop geweest in Worms.  
Hij nam St. Anno bij de hand en leidde hem apart.  
Vriendelijk sprak hij hem toe:  
'Wees gerust heer, geliefde Gods.  
Zorg ervoor dat deze vlek verwijderd wordt.  
Voorwaar, de eeuwige troon staat voor je gereed.  
Het zal niet lang meer duren,  
dan ben je welkom in dit gezelschap.  
Nu kun je hier temidden van hen niet blijven.  
Hoe zuiver moet dat zijn, wat ze graag hebben.  
Christus heeft je dat al laten zien.  
Ach heer, hoeveel erkenning en genade zal je deel worden!  
Het ging hem zeer aan het hart,  
dat hij naar de aarde moest terugkeren.  
Hadden de zaken nu niet zo gestaan,  
dan zou hij om geen prijs het Paradijs hebben verlaten.  
Zo groot is de hemelse heerlijkheid.  
Daarop moeten ook wij, jong en oud, ons richten.  
De vorst stond nu op uit zijn slaap.  
Hij wist zeer goed wat hem te doen stond.  
De Keulenaren vergaf hij.  
Dat hij ze een slecht hart toedroeg, hoezeer was dat hun schuld.*

### *1. De redding van een tekst*

*'Die Sprache der Germanen jedoch ist  
bis auf den heutigen Tag unvermengt und  
unverfälscht den Zungen der Nachkommen  
verblieben wie die Treue und Einfalt ihren Herzen.'*  
(Martin Opitz)

In 1639 geeft de dan al befaamde Duitse dichter-geleerde Martin Opitz[**ii**] (1597-1639) een tekst in druk, die hij kort tevoren van een handschrift had gekopieerd: Het *Annolied*. Opitz overlijdt nog in datzelfde jaar aan de pest. Zijn woonhuis in Danzig wordt uit sanitaire gronden geruimd en al zijn bezittingen, waaronder waarschijnlijk het door hem afgeschreven *Annolied*-Handschrift, worden aan de vlammen prijsgegeven. Maar de tekst van het lied blijft behouden, zij het in de gedrukte en ook bijgeschaafde versie die Opitz naliet[**iii**].

Met het handschrift verdwijnt een van de belangrijkste dragers van een gedicht[**iv**], dat voor de Duitse literatuur van de vroege middeleeuwen en voor ons begrip van de politieke verhoudingen van de late elfde eeuw van uitzonderlijk belang is. Het *Annolied* bezingt in 49 krachtige strofen de grootheid van aartsbisschop Anno van Keulen (gestorven in 1075) en via hem ook van het Duitse Rijk en van Keulen, de machtige metropool aan de Rijn. Maar niet alleen in literair opzicht is het *Annolied* interessant; het vult ook het beeld aan van de historische Anno en diens politieke machinaties en onthult tegelijkertijd het zelfbeeld van de vroegmiddeleeuwse voorname Rijnlandse adel. Als ergens in vroeg-middeleeuwse literatuur het persoonlijke verhaal politiek effect beoogt, dan juist in dit lied, dat een prominente plaats heeft gekregen in de Duitse literatuurgeschiedenis.

De reddingsoperatie door de geleerde poëet Opitz creëert voor het nageslacht een voldongen feit: het is vanaf dat moment uitgesloten, het gedicht enkel en alleen tegen de historische en politieke achtergrond van zijn eigen tijd te zien. Steeds rijst ook in een adem de vraag naar die speciale affiniteit die Martin Opitz vele eeuwen later met het gedicht gevoeld heeft. Het *Annolied* en Opitz zijn sinds 1637 onverbrekkelijk met elkaar verbonden. Zo evoceert de Anno-tekst een dubbele context, die het gedicht bindt aan twee cultuurhistorische landschappen tegelijk: het lied zelf verwijst naar de late elfde eeuw en naar het Rijnland en Saksen, Opitz' receptie naar de vroege zeventiende eeuw en naar het uiterste oosten van het Rijk, in het bijzonder de Poolse hansestad en calvinistische vrijhaven Danzig en Opitz' geboortestreek Silezië. Omdat het laatste woord over Opitz' - deels politieke - intenties bij de uitgave nog lang niet gesproken is[**v**], blijft speculeren daarover des te interessanter. Dat Opitz' receptie de moderne kijk op het lied mee kleurt, spreekt voor de moderne literatuurwetenschap vanzelf. Een dergelijk ingrijpend 'receptiemoment' kan een historische tekst immers niet onberoerd laten. Maar kan omgekeerd een politiek-historische

analyse van het Annolied ons ook de intenties van Martin Opitz beter doen begrijpen? Eerst echter aandacht voor het lied zelf en zijn politieke dimensies.

## 2. De historische Anno

Aartsbisschop Anno van Keulen (? -1075; bisschop sinds 1055) is bij uitstek het voorbeeld van een rijksbisschop. De rijksbisschop (van een van de bisdommen Keulen, Trier, Mainz, Bremen, Maagdenburg) was niet enkel kerkelijk leider, maar als direct leenman van de Duitse koning een wereldlijk vorst en heerser over zijn bisdom. Juist in Anno's stervensjaar begint de investituurstrijd, die het einde inluidt van de personele unie van religieus en wereldlijk leiderschap. Het was Hendrik III, keizer van 1039 tot 1056, die Anno in 1055 tot aartsbisschop van Keulen benoemde, zeer tegen de zin van de Keulenaren die slechts pover gewin verwachtten van de benoeming van een heer van geringe stand.

Na de dood van de keizer, tijdens het regentschap van Keizerin Agnes - haar zoon en troonpretendent was toen pas vijf jaar - werd Anno een van de machtigsten in het rijk. Zijn biograaf Lampert van Hersfeld (? -1085), karakteriseert de Keulse opperherder als een mentaal en fysiek krachtig, maar ook extreem ambitieus en explosief persoon; een geestelijke met hoge zedelijke normen en een slim politicus, die al zijn talenten in dienst stelt van kerk en rijk, maar zeker ook niet vergeet voor het eigen bisdom en de eigen familie te zorgen. Nauwgezet geeft hij de keizer wat des keizers is, maar vergeet niet Gode te geven wat Gode toekomt, waarbij God en Anno welhaast identiek lijken. Zo praalt hij uitbundiger dan elk van zijn voorgangers met de roem en pracht van Keulen, met zo'n 30.000 inwoners de metropool van die tijd. Als vorst vertoont Anno de karakteristieke trekken van de parvenu; zijn afstamming uit een klein Zwaabs riddersgeslacht levert hem geen imposante adelbrieven. Het bisdom Halberstadt bezorgt hij aan zijn neef Burchard, het aartsbisdom Maagdenburg aan zijn broer Werner. Als een ware grootmeester van het *nepotisme* tracht hij ook Trier in de familie te houden, maar als hij die stad in 1069 opzadelt met zijn neef Kuno als bisschop, komt deze op jammerlijke wijze aan zijn einde. De inwoners van Trier gooien hem zonder veel scrupules van een rots. **[vi]**

Naast zijn thuishoofdstad Siegburg sticht Anno nog een handvol kloosters: Sancta Maria ad Gradus en Sankt Georg in Keulen en de abdijen Grafschaft in Westfalen en Saalfeld in Thüringen.

Drie buitengewone historische gebeurtenissen springen er in Anno's leven en loopbaan uit. Sporen ervan zijn onmiskenbaar in het Annolied terug te vinden.

### *Een ordinaire kidnapping*

In de lente van het jaar 1062 verblijven keizerin-weduwe Agnes en haar tienjarig zontje in de palts Kaiserswerth aan de Nederrijn. Ook aartsbisschop Anno is met zijn luxueuze rijnaak en een potige bemanning van bedienden en leenmannen zojuist aangekomen. Nadat het adellijke gezelschap feestelijk heeft getafeld, nodigt Anno de nieuwsgierige jongeman uit voor de bezichtiging van zijn schip. Dat is het begin van wat als de 'staatsgreep van Kaiserswerth' de geschiedenis is ingegaan en niets minder betekende dan de kidnapping van de aanstaande keizer. Zodra namelijk de jongen voet aan boord zet, wordt hij door de kornuiten van de bisschop omsingeld, de roeiers komen in actie en voordat hij het beseft bevindt het schip zich midden op de rivier. In pure doodsangst weet de jonge koning eerst nog met een sprong in de rivier te ontsnappen. Maar een van Anno's handlangers duikt hem na en haalt hem met de grootste moeite weer aan boord. De jongen gaat op transport naar Keulen en vanaf dat moment neemt Anno de dubbelrol van regent en opvoeder over van de keizerin.



Afbeelding uit de Latijnse Vita Annonis, Siegburg ca. 1183.

Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 945, fol. iv.

Anno met de vijf hem gestichte kloosters

### *De Keulse opstand*

Een tweede feit van belang is het neerslaan van de Keulse opstand rond Pasen 1074, een jaar voor Anno's dood. De aanleiding tot het oproer is haast futiel. Als heer van Keulen vordert Anno een schip, om zijn ambtsbroeder, de bisschop van Munster, naar huis terug te vervoeren. Dit veroorzaakt grote woede onder de Keulse burgers, die het bisschoppelijk paleis op de korrel nemen. Anno kan ternauwernood het vege lijf redden. Maar al drie dagen later keert hij met een leger volgelingen terug om op vreselijke manier wraak te nemen. Een jaar later komt het tot een verzoening met de gevluchte kooplieden, maar de verbittering onder de Keulenaren blijft een nagel aan Anno's doodskist. Discussies van kort na zijn dood behandelen de kwestie of men hem werkelijk als heilige of als gewoon Keulenaar moet herdenken. Vanwege al deze troebelen verblijft Anno in zijn laatste levensjaar bij voorkeur in het klooster Siegburg, waar hij ook begraven ligt. Deze grote Keulse opstand van 1074 wordt graag in revolutionair perspectief gezien als 'eine erste Regung des demokratischen Bürgertums' in deze stad.

### *Mislukte bemiddeling*

De Saksenoorlogen tussen 1073 en 1076 behoren tot de bloedigste conflicten die op Duitse bodem zijn uitgevochten. Tegenover elkaar staan in die oorlogen de nog jonge Hendrik IV en de Saksische adel, gesteund door de vrije Saksische boeren, met als inzet de feitelijke heerschappij in Saksen en Thüringen. Hier had de Saksische adel zich een stevige, autonome basis verschaft tijdens het feitelijke machtsvacuüm onder de regentschappen van Agnes en Anno. Bloedig hoogtepunt vormt de beroemde 'Schlacht an der Unstrut' van 9 juni 1075 bij het plaatsje Homburg, waarin weliswaar de zege aan de kant van de koning blijft, maar aan beide zijden een waar bloedbad wordt aangericht. De Saksische boereninfanterie, die niet als haar adellijke leiders over snelle paarden beschikt, wordt over de kling gejaagd. Tot een jaar voor deze botsing poogt Anno een bemiddelende rol te spelen. Lampert von Hersfeld maakt gewag van de uiteindelijke mislukking en van de berusting die zich van Anno meester maakt als hij geen mogelijkheden meer ziet de beide partijen tot elkaar te brengen.

### *3. Het lied*

Recent onderzoek plaatst het *Annolied* tussen 1080 en 1085. Het moet in Anno's thuishoofdstad Siegen zijn ontstaan, in de directe omgeving van Keulen, waar de bisschop zich in zijn laatste levensjaren gedesillusioneerde terugtrok en waar sterke impulsen leefden om Anno na zijn dood als die bijzondere en



wonderbaarlijke heilige te portretteren die in het lied bezongen wordt.

De 49 berijmde strofen, variërend in lengte van 6 tot 28 verzen, met een verstotaal van 878, plaatsen Anno pas laat in de schijnwerpers. Eerst bij vers 571 begint het verhaal van een uitzonderlijk leven, dat vooral de wonderen uitlicht die de heilige tijdens en na zijn leven doet. De weg naar dit laatste deel, de *vita* in engere zin, neemt een dubbele aanloop: voorop staat volgens goed middeleeuws gebruik de heilsgeschiedenis, 'de historia divina', met als hoogtepunt de stichting van de stad Keulen en de beroeping van Anno op de bisschopszetel. Een tweede historische lijn volgt de profane geschiedenis, de 'historia terrena', die, geïnspireerd op het oudtestamentische Boek Daniël en de vier-rijken-leer, de wereldgeschiedenis eveneens laat uitmonden in de benoeming van Anno tot drieëndertigste bisschop van Keulen.

De dan volgende Annovita verheerlijkt haar object weliswaar op volstrekt lyrische toon, maar door de kieren van de tekst heen wordt het politieke debacle als dichtelijk vergulde pil zichtbaar.

### *Elfduizend maagden*

Het lied bezingt Anno jaren na zijn dood als bekwaam vorst en een godsvruchtig en met wonderkracht begiftigd persoon.

De eerste aanloop naar de *vita* (de strofen 1-7) biedt een overzicht van de heilsgeschiedenis: het verhaal voert langs schepping, zondeval, verlossing, missionering en kerstening, de stad Keulen en haar heiligen tot aan het Keulse episcopaat van Anno.

Strofe 6 noemt de legenden van de heiligen Mauritius en Ursula. Mauritius is volgens de legende aanvoerder van het Thebaans legioen, een geheel uit christenen bestaande afdeling van het Romeinse leger, die het christendom in Zwitserland bracht. Hij stierf er de marteldood met zijn gezellen in het jaar 285. Driehonderd Thebaanse martelaars, onder wie de heilige Gereon, zouden echter in Keulen zijn onthoofd. De Bretonse koningsdochter Ursula werd rond 450 voor de poorten van Keulen door de Hunnen vermoord, samen met elfduizend maagden. Beide heiligen - Ursula impliciet - worden in het hiervolgende fragment gememoreerd.

[fragment 2: strofe 6]

Die trôianischen Vranken,  
si sulin is iemer gode danken,  
daz her un sô manigin heiligin havit gesant,

sôiz dar in Koln ist gewant,  
dâ dir restit ein sulich menige  
van senti Maurîciin herige  
vnt eilf tûsent megide,  
durch Cristis minn irslagene,  
manige bischof alsô hêrin,  
die dir ceichinhaftig wârin,  
als iz mêr ist vane sent Annin.  
des love wir Crist mit sange.

*De Trojaanse Franken  
moeten God voortaan dankbaar zijn,  
dat Hij hen zoveel heiligen heeft gestuurd  
als in Keulen;  
daar rusten velen  
van het leger van de heilige Mauritius  
en elfduizend maagden,  
die uit liefde tot God werden gedood;  
bovendien veel heilige bisschoppen  
die daar wonderen deden,  
zoals ook bekend is over Sint Anno.  
daarom loven we Christus met zang.*

*De Franken: een roemrijke afstamming*

Parallel hieraan (str. 8-33) leidt een tweede, meer uitvoerig geschetste weg langs tal van mijlpalen van de historia terrena eveneens tot aan bisschop Anno. In dit tweede deel staat de opeenvolging van de vier wereldrijken centraal, zoals overgeleverd in het oudtestamentische boek Daniël. Na het Babylonisch-Assyrische rijk volgt dat van Meden en Perzen. Als derde verschijnt het Grieks-Macedonische rijk op het wereldtoneel, om tenslotte door het Romeinse Rijk te worden afgelost. Daarmee zijn we dan in Christus' tijd aanbeland, waarna dit vierde rijk middels een translatio op de Franken opgaat in het Heilige Roomse Rijk (11-17). Deze overgang binnen het vierde, Romeinse Rijk voltrekt zich op een uiterst verrassende en originele wijze. Julius Caesar, rechtstreekse nakomeling van de Trojaan Eneas, trekt naar het Noorden en onderwerpt daar de vier Duitse stammen, de Zwaben, de Beieren, de Saksen en de Franken (deze zijn eveneens van Trojaanse herkomst: Franko, de eerste Frank was een broer van Eneas)

(18-23). De Duitsers zijn dan op hun beurt Caesar behulpzaam bij de verwerving van de alleenheerschappij in Rome (24-28). Sindsdien zijn de Duitsers niet alleen rechtens met Rome verbonden, maar genieten ze daar grote faam en een hoog aanzien. Romeinse vestigingen op Duits gebied volgen (29-30), waaronder als belangrijkste Trier en Keulen. Via een technisch vernuftig systeem van vinoducten wordt de beste wijn uit het oude Trier kostenloos naar Keulen getransporteerd (30,19 e.v.). Evenals aan het slot van de *historia divina* belicht de auteur na de geboorte van Christus in het bijzonder de christelijke missioneringen, om uiteindelijk ook bij de persoon van Anno als drieëndertigste bisschop van Keulen uit te komen.

De strofen 14 en 15 vatten de Alexandersage samen, zoals die in de middeleeuwen bekend was uit de *Historia de preliis***[vii]**:

[fragment 3: strofe 14 en 15]

Daz dritti dier was ein lêbarte.  
vier arin vederich her havite.  
Der biceichinôte den chriechiskin Alexanderin,  
der mit vier herin vuor aftir lantin,  
vnz her dir werilt einde  
bî guldînin siulin bikante.  
in India her die wuosti durchbrach,  
mit zuein boumin her sich dâ gesprach.  
mit zuein grîfin  
vuor her in liuftin.  
in eimo glase  
liez er sich in den sê.  
duo wurfin sîn vngetrûwe man  
die kettinnin in daz meri vram.  
si quâdin: 'obi du wollis sihejn wunter,  
sô walz iemir in demo grunte!'  
dô sach her vure sich vlîzin  
manigin visc grôzin,  
half visc, half man,  
dad diiht un uili harte vreissam.  
Duo gedâchti der listige man,  
wî her sich mohte generian.

der wag vûrt in in demo grunte.  
durch daz glas sach her manige wunter,  
vnz er mit einim bluote  
daz scarphe meri gruozte.  
alsi diu vluot des bluotis inpfant,  
si warf den heirin aniz lant.  
sô quam her widir in sîn rîche.  
wol intfîngin un die Criechen.  
manigis wunderis genîte sich derselbe man,  
driu deil her der werilte zûme gewan.

*Het derde dier was een luipaard  
met vier adelaarsvleugels.  
Dat stond voor de Griekse Alexander,  
die met vier legers door de wereld trok.  
totdat hij het einde der aarde  
aan vier gouden zuilen herkende.  
In India trok hij door de woestijn  
waar hij met twee bomen sprak.  
Met twee griffioenen vloog hij door de lucht.  
In een glazen bol  
daalde hij af in de oceaan.  
Toen wierpen hem zijn trouweloze makkers de trossen achterna.  
Zij riepen: 'als je veel wonderlijks wil zien,  
wentel je dan voortaan maar rond op de zeebodem.'  
Hij zag toen veel grote vissen zwemmen,  
half vis, half mens.  
Dat vond hij angstaanjagend.  
De slimme man vroeg zich toen af hoe hij zich kon redden.  
De stroming trok hem over de bodem voorwaarts.  
Door zijn glas zag hij veel wonderbaarlijks.  
Tenslotte irriteerde hij het scherpe water  
met wat bloed.  
Toen het water het bloed voelde,  
wierp het de vorst aan land.  
Zo keerde hij in zijn rijk terug.  
Vreugdevol begroetten hem de Grieken.*

*Veel groots heeft deze man willen verrichten.*

*Hij veroverde de drie werelddelen.*

De sage van de Trojaanse oorsprong der Franken gaat terug tot de zevende eeuw. De dichter van het *Annolied* knoopt daarbij aan en beschrijft als een der eersten een directe verwantschap tussen Trojanen, Romeinen en Franken. In de komende eeuwen zal die afstammingslijn als stevige legitimatie gaan dienen voor de machtsaanspraken van het Duitse Rijk. In dat verband ontwikkelt zich het begrip *translatio imperii ad francos*, de overdracht van de absolute wereldlijke (en religieuze! ) macht door de geschiedenis heen, eindigend bij de Franken en de Duitse keizers. Strofe 22 schetst elementen van het sluitstuk van dat proces, de overdracht van de Trojanen via de Romeinen op de Franken, als volgt:

[fragment 4: strofe 22]

Cêsar bigonde nâhin  
zû den sînen altin mâgin,  
cen Franken din edilin;  
iri beidere vorderin  
quâmin von Troie der altin,  
duo die Criechin diu burch civaltin,  
duo ubir diu heri beide  
got sîn urteil sô irsceinte,  
daz die Trôieri sum intrunnin,  
die Criechin ni gitorstin heim vindin:  
want in den cîn iarin,  
duo si ci dere sâzin wârin,  
sô gehîetin heimi al iri wîf,  
si rieten an iri manni lîf.  
des wart irslagin der kuning Agamemno.  
irri vûrin dandero,  
vns Vlix gisindin  
der ciclôps vraz in Sicilia,  
des Vlixes mit spiezen wol gerach,  
dur slâfinde imi sîn ouge ûzstach.  
daz geslehte deri ciclôpin  
was dannoch in Siciliin,  
also ho sô cîmpoume;

an dem eindo hatten si ein ouge.  
nû havit si got von vns virtribin hinnan  
in daz gewelde hinehalf India.

*Caesar naderde nu  
zijn oude stamgenoten,  
de edele Franken.  
Hun beider voorouders  
waren uit het oude Troje gekomen,  
toen de Grieken de stad verwoestten.  
Zijn besluit over de beide legers  
openbaarde God toentertijd zo,  
dat enkele Trojanen ontkwamen  
en de Grieken niet naar huis terug durfden te keren.  
Want in de tien jaar van de belegering trouwden thuis al hun vrouwen;  
ze stonden hun mannen naar het leven.  
Daarom werd koning Agamemnon gedood.  
De overigen raakten aan het zwerven.  
Tenslotte verslond de Cycloop op Sicilië  
de makers van Odysseus,  
waarvoor deze op verschrikkelijke wijze wraak nam,  
toen hij hem in zijn slaap zijn oog uitstak.  
Het geslacht der cyclopen leefde toen nog op Sicilië.  
Ze waren zo lang als dennenbomen.  
Op hun voorhoofd hadden ze één oog.  
Nu heeft God ze van hier verdreven  
naar de wouden achter India.*

#### *Een hinderlijke smet*

De eigenlijke Anno-vita vormt het laatste deel van het drieluik. Het vertelt Anno's spirituele en politieke handelen tijdens zijn leven (34-37), zijn beproevingen en visioenen (38-43), zijn ziekte en dood (44) en de wonderen daarna (45-49). Waren de beide eerste delen representatief voor de brede historische achtergrond, de vita brengt hoogtepunten uit de actuele politiek ten tijde van de hoofdpersoon. Wie zich de moeite getroost om de historische bronnen, in het bijzonder de Annales van Lampert von Hersfeld te raadplegen, wordt makkelijk wijzer. De eerder genoemde historische feiten zijn zonder veel moeite uit de tekst

te halen. Anno's staatsgreep en machtsovername leiden tot geluk en voorspoed in het Rijk, zijn conflictueuze verhouding met Hendrik IV is uitgedrukt in het chaosverwekkende optreden van de keizer, het neerslaan van de opstand onder de Keulse burgers wordt regelrecht vergoelijkt door de schuld bij de tegenpartij te leggen (zie fragment 1), hoewel de vlek op zijn borst Anno tot terugkeer naar zijn diocees en verzoening met de Keulenaren dwingt. Anno's mislukte bemiddeling in de strijd tussen het centrale gezag en de Saksen tenslotte leidt tot verbittering en berusting. Indirect uitsluitel over Anno's dubieuze faam na zijn dood geven ook de beledigingen aan zijn adres door de knecht Volprecht: 'Hij [Volprecht] zei dat hij daar alles van wist. Alle wonderen berustten op een schandelijk bedrog. Anno had altijd al een zondig leven geleid; tot wat voor wonderen zou hij dan wel in staat zijn?' (strofe 47).

[fragment 5: strofe 37, 39 en 40]

Vili sêliclîche diz rîche alliz stûnt,  
duo dis girihtis plag der heirre guot,  
duo her zô ci demi rîchi  
den iungen Heinrîche.  
wilich rihtêre her wêre,  
das quam wîtini mêre.  
van Criechin unt Engelantin  
die kuninge imi gebi santin;  
sô dedde man von Denemarkin,  
von Vlanterin unti Riuzilanti.  
manig eigin her ci Kolni gewan.  
dî munister cierter ubir al.  
ci demi tiurin gotis lobe stiftir  
selbo vier munister;  
diz vunfti ist Sigeberg, sîn vili liebi stat,  
dâr ûffe steit nû sîn graf.

Dikki un anevuhtin dî lantheirrin,  
ci iungis brâht is got al ci sînin êrin.  
vil dikki un anerietin,  
dî une soltin bihuotin.  
wî dikki une dî virmanitin,  
dî her ci heirrin brâht havite!

ci iungis niwart daz niht virmidin,  
her niwurde mit gewêfinin ûze dir burg virtribin (...)  
Dar nâh vîng sich ane der ubile strît,  
des manig man virlôs den lîph,  
duo demi vierden Heinrîche  
virworrin wart diz rîche.  
mort, roub unti brant  
civûrtin kirichin unti lant  
von Tenemarc unz in Apuliam,  
von Kerlingin unz an Vngerin.  
den nîman nimohte wider sten,  
obi si woltin mit trûwin unsamit gên,  
die stiftin heriverte grôze  
wider nevin unti hûsgenôze.  
diz rîche alliz bikêrte sîn gewêfine  
in sîn eigin inâdere.  
mit siginuflîcher ceswe  
vbirwant iz sich selbe,  
daz dî gedouftin lîchamin  
vmbigravin ciworfin lâgin  
ci âse den bellindin,  
den grâwin walthundin.  
duo daz ni truite bisuonin seint Anno,  
duo bidrôz une lebin langere.

*Zeer gelukkig was het gehele Rijk  
toen de vrome vorst de regeringsmacht uitoefende,  
en hij de jonge Heinrich tot heerschappij opvoedde.  
Welk regent hij was  
werd alom bekend.  
De koningen van Griekenland en Engeland  
zonden hem geschenken;  
hetzelfde gebeurde vanuit Denemarken, Vlaanderen en Rusland.  
Veel bezit verwierf hij in Keulen.  
De kerken verfraaide hij overal.  
Ter meerdere glorie van God  
stichtte hij zelf vier kloosters.*



*Het vijfde is Siegburg, zijn geliefde plaats.  
Daar boven bevindt zich nu zijn graf.  
Vaak vielen de heren in het land hem aan,  
maar tenslotte verkeerde God alles tot zijn roem.  
Zeer vaak ook beraamden diegenen aanslagen op hem,  
die hem moesten beschermen.  
Hoe vaak misachtten hem diegenen,  
die hij tot heerschappij had gebracht.  
Tenslotte kwam het zover,  
dat hij met wapengeweld uit de stad werd verdreven.*

*Toen begon de heftige strijd, die velen het leven zou kosten,  
toen tijdens de vierde Heinrich het Rijk in chaos werd gestort.  
Moord, roof en brandstichting verwoestten kerken en landerijen  
van Denemarken tot Apulië, van Frankrijk tot aan Hongarije.  
Die niemand kon bedwingen wanneer ze de rijen gesloten hielden, brachten nu  
grote legers op de been tegen verwanten en landgenoten.  
Het Rijk richtte zijn wapens tegen zijn eigen ingewanden.  
Met triomfantelijke hand overwon het zich zelf, zodat de lijken  
van de christenen onbegraven rondlagen als voer voor de blaffende grijze wolven.  
Toen Sint Anno geen kans op verzoening zag,  
werd het hem moeilijk om nog langer te leven.*

#### *4. Hoe 'politiek' is het Annolied?*

De politieke betekenis van het *Annolied* is even voor de hand liggend als divers: op een zeer algemeen niveau draagt het lied een krachtige rijksideologie uit. De status van de Roomse keizer als bestierder van het vierde Rijk verzekert de adellijke top van een stabiele en prominente plaats in de heilsgeschiedenis. Ook al geldt dat niet voor elk der vorsten in even sterke mate, getuige de uiteenlopende waardering voor de beide keizers in het lied. In het *Annolied* lijkt die status vooral toe te behoren aan de heersers die kerk en rijk in hun persoon verenigen, de rijksbisschoppen en de overleden keizer, maar minder aan zijn zoon, de vierde Heinrich.

Gesuggereerd is wel dat daarmee het lied kennelijk ook partij kiest vóór de paus en tegen de keizer in de dan juist ontbrandende investituurstrijd.

Eveneens is er rijksideologie in het geding, daar waar het Rijk in de traditie treedt van de Romeinen en hun keizers. Er loopt een directe lijn van de antieke en

oudtestamentische vorsten naar de Duitse stammen en in het bijzonder van de Trojanen naar de Romeinen en de Franken. Zo wordt een hechte relatie geconstrueerd tussen Rome en de Duitse keizer, gebaseerd op zeer oude loyaliteiten en nog oudere stamverwantschappen.

Dichter bij de actualiteit en de politieke realiteit komt het lied, waar het toespelingen maakt op en interpretaties aanreikt van actuele of tot de recente geschiedenis behorende gebeurtenissen.

Strofe 40 maakt gewag van de chaos in het Rijk door de Saksenoorlog. Deze interne Duitse oorlog van Hendrik IV tegen de Saksen wordt hier zeer zwaar aangezet, het hele Rijk is geïnvolveerd. Het ontbreken van de keizerstitel bij Hendrik zou wijzen op een anti-keizerlijke positionering van de auteur.

Het conflict tussen Anno en de Keulse burgerij wordt pas in strofe 39 als één van Gods beproevingen beschreven en gebagatelliseerd en in de volgende strofen (42 en 43) in het voordeel van Anno omgebogen; de schuld ligt zonder twijfel bij zijn opponenten.

Tenslotte is het lied ook uitgesproken politiek in zijn werving voor een stad en haar bisschop, in een tijd waarin de vorsten van het Duitse Rijk elkaar naar het leven stonden en in een onafgebroken interne strijd verkeerden. Maar ook de monniken van Siegburg, waar het lied zo goed als zeker is ontstaan, hadden aanleiding genoeg om op Anno's verdiensten voor stad en rijk te tamboereren, om zo zijn ten diepste besmet blazoën te herstellen.

Vooraf dat laatste aspect, dat tot uiting komt in de indringende schets van Anno's levenswandel, zijn visioenen en zijn wonderen na zijn leven, onderstreept dat ook in de middeleeuwen niets meer politiek was dan het persoonlijke.

## 5. Opitz' idealen

Welke intenties en motieven had Opitz met zijn uitgave van het *Annolied*? Het onderzoek naar die vraag is nog maar nauwelijks op gang gekomen. De germanist Ernst Hellgardt heeft in een helder en inspirerend artikel een flinke aanzet gegeven tot nader onderzoek. Hellgardt weet zeer aannemelijk te maken, dat de gestudeerde historicus Opitz niet uit was op het schrijven van een historisch commentaar. Voor zo'n historische optiek bood het *Annolied* overigens aanknopingspunten te over. Maar in dit commentaar is vooral de taalgeleerde en poëtoloog aan het werk in welke hoedanigheid Opitz zich tijdens zijn leven al duidelijk had geprofileerd. Opitz' opvatting van het Duits als 'Adamische Sprache', als een taal die zich sedert haar oorsprong in zuivere vorm heeft

bewaard (in tegenstelling tot 'onzuivere' mengtalen), vormt het uitgangspunt voor zijn werk. Randon zich ziet Opitz dat oorspronkelijke karakter van zijn taal sterk bedreigd, zodat hem slechts een zuivering daarvan rest tegen de achtergrond van oudere Duitse taalvormen. Het *Annolied* moet daarbij als lichtend voorbeeld van oorspronkelijk taalgebruik en poëtische kracht gelden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Opitz met duidelijke voorbeelden aangeeft hoe de taal van zijn tijd zich met begrippen en woorden uit het Middelhoogduits kan verjongen en verlevendigen. De *Annolied*-uitgave illustreert Opitz' taalpolitieke bedoelingen: 'Sie hatte die Aufgabe, der Gegenwartssprache einen Spiegel vorzuhalten, in dem sie sich in ihrer eigenen Tradition wiedererkennen und wiederspiegeln sollte'. [viii] Niet een adequaat begrip of een minutieuze reconstructie van een oude tekst zijn de eerste zorg van Opitz; hij opereert niet in de eerste plaats als filoloog, maar richt zijn commentaar vooral op een brede taalwetenschappelijke vraagstelling: Wat is, in algemene zin, de ontwikkelingsgang van het Duits, de 'lingua teutonica' en hoe kunnen oudere taal- en literaire vormen als ijkpunten gelden voor het Duits van zijn tijd? Hoe kan de eigen taal zo verjongd en verfrist worden, dat zij, ontdaan van alle vreemde invloeden, terugkeert naar haar zuivere oorsprong?

Afgezien van deze taalwetenschappelijk optiek is Opitz echter ook sterk literair-, cultuurhistorisch en oudheidkundig geïnteresseerd. Zo ziet hij in het *Annolied* een schitterend voorbeeld van de esthetische kwaliteiten van zijn taal, dat de exclusieve claim van de klassieke talen op deugdelijke dichtkunst kan logenstraffen. Dat is geheel in de geest van het Duitse humanisme en haar voortzetting in de protestantse baroktraditie: niet enkel de grote klassieke talen en culturen verdienen het te worden gerehabiliteerd en bestudeerd, maar geheel in lijn met de patriottische gevoelens en sentimenten van die tijd eisen het Duits en de Duitse literatuur eenzelfde recht op. Als cultuurhistoricus bespreekt Opitz in zijn commentaar een breed veld van ondermeer topografische, geografische, onomastische, hagiografische, oudheidkundige en filologische kwesties. Deze bespreking beoogt in het bijzonder een inhoudelijke verheldering, cultuurhistorische plaatsing en uiteindelijk rehabilitering van het lied. En dat alles gericht op het scheppen van een bodem, waarop het Duits van zijn eigen tijd en de contemporaine literatuur kunnen voortbouwen. Dat alles nu is politiek, taal- en cultuurpolitiek, van het zuiverste water.

Maar er is meer. Een duidelijker homologie met het *Annolied* en zijn tijd komen

we op het spoor, als we de *'Widmung'*, de opdracht bij de uitgave onder de loep nemen. Ze is gericht aan de Danziger senaatsvoorzitter Johann Czirenberg, humanistisch geleerde en begunstiger van kunst en cultuur. Hierin stelt Opitz zijn eigen situatie van Silezische balling in Polen aan de orde. Het *Annolied* personifiëert hij tegenover Czirenberg als een banneling, een *'civis Teutoniae'*, die eeuwenlang vergeten en veracht in den vreemde heeft moeten leven. Zoals Opitz zelf een veilig asiel in de calvinistische vrijhaven heeft gevonden, zo hoopt hij op eenzelfde gelukkig lot voor het door hem herontdekte en liefdevol verzorgde lied. Alle elementen van deze opdracht, in het bijzonder ook de persoon van haar adressaat Czirenberg, verraden een ding: hoezeer zich Opitz door zijn werk aan het *Annolied* over alle grenzen heen verbonden voelt met de Europese humanistische familie die toentertijd in Danzig, Heidelberg en Leiden belangrijke pleisterplaatsten had.

Op dit punt tekent zich een verrassende historische parallel af. Op het breukvlak van tijden, temidden van grote sociale en politieke turbulentie, richt zich de blik van de dichter over de eigen tijd heen naar een ver verleden. In de elfde evengoed als de zeventiende eeuw! Neemt de dichter van het *Annolied* de actuele historie op in de brede gang der heilsgeschiedenis, ook Opitz laat in zijn commentaar de historische feitelijkheden buiten beschouwing. Hij negeert ze voorzover ze het *Annolied* betreffen en gebruikt de eigentijdse actualiteit hoogstens als metafoor voor zijn wetenschappelijke en politieke doeleinden. Net als de *Annolied*-dichter in uiterst benarde tijden zijn toekomstverwachtingen bouwt op een roemrijk verleden, zo grijpt ook Opitz terug op de kracht van een ver vervlogen periode bij de verwerkelijking van zijn idealen. Idealen, die hem even heilig moeten hebben geleken als de heilige Anno dat was voor de anonieme dichter van het lied.

## NOTEN

**[i]** De tekstfragmenten zijn door de auteur van dit artikel versgewijs en zo letterlijk mogelijk vertaald. Het *Annolied* wordt geciteerd uit de uitgave van Eberhard Nellmann.

**[ii]** Martin Opitz onderhield tal van wetenschappelijke contacten in binnen- en buitenland, waaronder ook met Leidse geleerden, die hij op zijn bezoek aan de Hollandse universiteitsstad in 1619 had leren kennen. Vooral Daniël Heinsius inspireerde Opitz tot het ontwerpen van een Duitse poëtica die zijn beslag krijgt in zijn befaamde *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Zie vooral: Gustav

Schönle, p. 26-32.

**[iii]** *Incerti Poetae Tevtonici Rhythmus De Sancto Annone Colon. Archiepiscopo Ante 500 Aut Ci(r)citer annos conscriptus*. Martinus Opitivs primus ex membrana veteri edidit & Animadversionibus illustravit. Dantisci Ex Officina Andr. Hünefeldii 1639. Cvm Previlegio Regis.

**[iv]** Opmerkelijk en van bijzondere interesse voor Opitz' Leidse liaison is het feit, dat de Leidse geleerde Bonaventura Vulcanius uit een ander handschrift eveneens enkele regels van het lied noteert. In zijn werk *De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum*, p. 61-64, zijn de versregels 19-78 (de strofen 2 tot en met 5,4) opgenomen, die de schepping van de wereld tot aan de kruisdood weergeven. Rond het begin van de zeventiende eeuw moeten dus nog minstens twee handschriften van het Annolied circuleren. Ook de omstreeks 1150 geschreven Kaiserchronik heeft een fragment van het Annolied bewaard: de strofen 11-30. De Kaiserchronik is een vele duizenden verzen omvattend geschiedwerk in het Duits, samengesteld uit viten van keizers en pausen, vermengd met sagen en legenden. De kroniek vormt een van de indrukwekkendste werken van de vroegmiddelhoogduitse periode (ca. 1060-1170). De desbetreffende 225 verzen uit het *Annolied* zijn - zij het niet ongeschonden - in de Kaiserchronik ingevoegd onder het leven van Julius Caesar.

**[v]** Zie hiervoor het artikel van Ernst Hellgardt.

**[vi]** Anno's politieke rol wordt helder beschreven in: Hans K. Schulze, p. 401-411.

**[vii]** Van de *Historia de preliis* zijn meer dan 100 handschriften bewaard; zij vormt de basis van het gros der middeleeuwse Alexanderverhalen. Het *Annolied* biedt de oudste Middelhoogduitse versie van het verhaal. Zie hiervoor beknopt: Nellmann, *Das Annolied*, p. 87 e.v.

**[viii]** Hellgardt, p. 66.

## BIBLIOGRAFIE

Anton von Euw, Anton Legner & Joachim M. Plotzek, *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg; Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter*, Keulen 1975.

*Incerti Poetae Tevtonici Rhythmus De Sancto Annone Colon. Archiepiscopo Ante 500 Aut Ci(r)citer annos conscriptus*. Martinus Opitivs primus ex membrana veteri edidit & Animadversionibus illustravit. Dantisci Ex Officina Andr. Hünefeldii 1639. Cvm Previlegio Regis.

Ernst Hellgardt, 'Die Rezeption des Annoliedes bei Martin Opitz'. In: Peter Wapnewski (red.), *Mittelalterrezeption. Ein Symposium*, Stuttgart 1986, p. 60-79.

Eberhard Nellmann (red.), *Das Annolied. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch*. Stuttgart 1999.

Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1998.

Gustav Schönle, *Deutsch-Niederländische Beziehungen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, Leiden 1968.

James A. Schultz, *Sovereignty and salvation in the vernacular, 1050-1150. Das Ezzolied, Das Annolied, Die Kaiserchronik, vv.247-667, Das Lob Salomonis, Historia Judith*, Kalamazoo/Michigan 2000.

Hans K. Schulze, *Hegemoniales Kaisertum. Ottonen und Salier*, Berlin 1994.

Cornelius Sommer (red.), *Martin Opitz, Buch von der Deutschen Poeterey (1624)*, Stuttgart 1977.

Bonaventura Vulcanius, *De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum*, Leiden 1597.