



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De kruistochten na Runciman. De religieuze factor

Janse, Antheun

Citation

Janse, A. (2005). De kruistochten na Runciman. De religieuze factor. *Leidschrift : Religieus Geweld Vanaf De Oudheid Tot In De Nieuwe Tijd*, 20(April), 71-92. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73119>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73119>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De kruistochten na Runciman. De religieuze factor

Antbeun Janse

De website van de *Society for the Study of the Crusades and the Latin Near East*, een internationale organisatie waarin vooraanstaande kruistochthistorici en kruistochtarcheologen verenigd zijn, kent een rubriek met ‘veelgestelde vragen’ met bijbehorende antwoorden. De rubriek is opgezet door de webmaster die werd overspoeld met verzoeken van middelbare scholieren om informatie. Een van de blijkbaar veel gestelde vragen betreft de betekenis van de religieuze factor in de kruistochtbeweging: ‘Ik wil aantonen dat de kruistochten geen religieuze beweging waren. Kunt u me informatie leveren die me daarbij kan helpen?’¹

De vraag lijkt op het eerste gezicht te getuigen van onkunde. Welk weldenkend mens zou willen beweren dat de kruistochten geen religieuze beweging waren? Worden de kruistochten niet algemeen tot de belangrijkste vormen van religieus geweld in de Europese geschiedenis gerekend? Inderdaad kan men zich zo van de vraag afmaken. Helen Nicholson, de webmaster, lijkt dat ook te doen: ‘Het zal knap lastig zijn dát aan te tonen (...).’ Toch stelt de vraag wel een intrigerend probleem aan de orde. Is wat zich voordoet als *religieus* geweld niet vaak veel meer bepaald door niet-religieuze factoren, zoals sociale verhoudingen, economische belangen, politieke ambities, etnische tegenstellingen enzovoort?

In de historiografie van de kruistochten is de vraag naar de betekenis van de religieuze factor vaak gesteld en op geheel verschillende manieren beantwoord. Dat blijkt bijvoorbeeld uit twee recente Nederlandse handboeken over de middeleeuwse geschiedenis van West-Europa. István Bejczy benadrukt in zijn beknopte *Een kennismaking met de middeleeuwse wereld* (2001) dat het uitzicht op een volledige vergeving van zonden voor vele deelnemers aan de Eerste Kruistocht een factor van doorslaggevende betekenis was. Wim Blockmans en Peter Hoppenbrouwers daarentegen waarschuwen in hun *Eeuwen des ondersheids. Een geschiedenis van middeleeuws Europa* (2002) meer dan eens voor een overschatting van de religieuze motivatie van de deelnemers. Zij zien de kruistochtbeweging vooral in het

¹ <http://freespace.virgin.net/nigel.nicholson/SSCLE/Crusade%20Faqs/questions.html>.

breder kader van de Europese expansie. Religieuze motieven van deelnemers worden door hen met grote scepsis bejegend.²

Met deze visie wijken zij af van de recente historiografie van de kruistochtbeweging, waarin de religieuze drijfveren van deelnemers en de religieuze context van de beweging als geheel, veel meer dan zo'n vijftig jaar geleden, serieus worden genomen. Nooit zijn religieuze beweegredenen volledig ontkend, maar historici gingen na een obligate constatering van de religieuze achtergronden vaak snel over naar een analyse van de materiële of politieke motieven die in hun ogen een belangrijke rol speelden. In deze bijdrage wil ik laten zien hoe daarin in de laatste decennia een verschuiving is opgetreden. Die verschuiving heeft geleid tot een ander beeld van de kruisvaarder.

Als uitgangspunt gebruik ik de klassieke synthese van Steven Runciman, geschreven vlak na de Tweede Wereldoorlog, om daarna te laten zien hoe de visie op 'de geest van de kruisvaarder' de laatste halve eeuw is veranderd. Een volledig en systematisch overzicht van de historiografie streef ik daarbij niet na. Het gaat me slechts om veranderingen in de visie op de kruistochten als *religiens* geweld. Daarbij zal ik me bovendien concentreren op de Eerste Kruistocht en zijn voorgeschiedenis.

De kruisvaarders van Runciman

In de jaren 1951-1954 verschenen de drie delen van *A history of the Crusades*, geschreven door de Engelse historicus Steven Runciman (1903-2000). Deze markante geleerde, die na een aanstelling aan de universiteit van Cambridge als 'private scholar' kon gaan rentenieren dankzij een erfenis van zijn grootvader, was opgeleid als byzantinist. Bovendien beheerste hij niet alleen Latijn en Grieks, maar ook Arabisch en Armeens en nog enkele andere talen en had hij gelegenheid vele reizen te ondernemen naar de plaatsen waar de gebeurtenissen zich hadden afgespeeld. Hij was dus uitermate goed voorbereid voor een integrale geschiedenis van de kruistochten.³ Hij was bovendien een groot verteller. Zijn drie delen vormen een groots en

² István Bejczy, *Een kennismaking met de middeleeuwse wereld* (Bussum 2001) 102; Wim Blockmans en Peter Hoppenbrouwers, *Eeuwen des ondersheids. Een geschiedenis van middeleeuws Europa* (Amsterdam 2002) 247, 251-252.

³ Zie Giles Constable, 'Sir Steven Runciman', *Proceedings of the American Philosophical Society* 147 (2003) 96-101.

meeslepend epos. Het was in 1951 al wel ‘ouderwets’, in die zin dat het zich beperkte tot politieke en militaire gebeurtenissen, maar Runciman verdedigt zich in de inleiding van deel I door te wijzen op zijn ‘beperkte’ doelstelling, ‘to record in one sweeping sequence the greater events and movements that have swayed the destinies of man’.⁴

Het hoge feitengehalte van het werk betekent niet dat er geen visie in naar voren komt. Expliciete thematische analyses bevat het boek niet of nauwelijks, maar korte karakterisering en scherpe oordelen zijn er genoeg. Uit alles wordt duidelijk dat Runciman geen vriend was van de kruisvaarders. Als erfgenaam van antiklerikale liberalen had hij een afschuw van religieuze intolerantie. Voor hem waren de kruistochten niet meer dan ‘a long act of intolerance in the name of God, which is the sin against the Holy Ghost’. Die intolerantie was in zijn ogen inderdaad religieus gekleurd,



Sir Steven Runciman (1903-2000)

maar toch was daarmee lang niet alles gezegd. Dat de ridders, vooral in het noorden van Frankrijk, zo gretig op de kruistochtproep van paus Urbanus II reageerden, had slechts deels met hun religieuze ijver te maken. Aangezien daar juist een praktijk van primogenituur was ontstaan, liepen er veel landloze jongere zonen rond, die elders hun heil moesten zoeken. Bohemond van Tarente wordt zelfs van uitsluitend wereldse motieven verdacht.⁵ Hij behoorde tot de avontuur zoekende Normandiërs, ‘who were only a few

generations removed from nomadic freebooters’. Het waren lieden die hun christenplicht graag voldeden in ruil voor de verwerving van een landgoed in een prettig klimaat.⁶

⁴ Steven Runciman, *A history of the crusades* (Harmondsworth 1971; oorspronkelijk Londen 1951) I, xiii.

⁵ Runciman, *History*, I, 113.

⁶ *Ibidem*, 92.

Het is duidelijk dat Runciman geen hoge dunk had van het beschavingspeil van de kruisvaarders. Een van de weinigen over wie hij een positief oordeel velt is Adhémar van Le Puy, de pauselijke gezant, wiens dood in Antiochië hij beschouwt als 'one of the greatest tragedies of the Crusade'. Voor Runciman gold Adhémar als degene die de gewelddadigheid van de intolerante kruisvaarders nog enigszins kon bedwingen en als de enige met voldoende geestelijk gezag om ruzies tussen de aanvoerders, die elkaar het licht in de ogen niet gunden, binnen de perken te houden.⁷ Toen Adhémar was overleden, bleef er een leger over van intolerante, extreem gewelddadige, ruziemakende en op buit beluste ridders.

Enkele passages kunnen dienen om dit te illustreren. Vlak na de dood van Adhémar van Le Puy viel Raymond van Toulouse het stadje Albara aan. De moslimbevolking gaf zich over, maar desondanks werd iedereen gedood of als slaaf verkocht, waarna de stad opnieuw werd bevolkt met christenen. Weer even later, eind november 1098, bereikte men de muren van Ma'arat al-Noman. Hier speelde zich een drama af dat in de beeldvorming van de Eerste Kruistocht een prominente plaats heeft ingenomen. Runciman beschrijft het zonder veel emoties, maar in zijn woordkeus is de afkeer duidelijk. De stad werd belegerd door Raymond van Toulouse en Bohemond. De mannen van Raymond bouwden een belegeringstoren en wisten met behulp daarvan de muur te nemen. Enkele soldaten drongen de stad binnen en begonnen te plunderen. Bij het vallen van de avond liet Bohemond, jaloers op dit succes van zijn concurrent, door een heraut aankondigen dat de bevolking gespaard zou worden als men de stad aan hem zou overgeven. Wie wilde, kon bescherming krijgen in een grote hal bij de hoofdepoort. De volgende dag werd de strijd heropend door de troepen van Bohemond. Zij spaarden niemand en plunderden naar hartelust. Ook degenen die zich in de hal in veiligheid waanden, werden gedood. De vrouwen werden als slavin verkocht, waarna de christelijke leiders begonnen te twisten over de buit.⁸

Een soortgelijk wangedrag vond plaats na de verovering van Jeruzalem in juli 1099. Na de inname van de stad doodden de christenen iedereen die ze tegenkwamen, mannen, vrouwen en kinderen. Sommigen die zich hadden teruggetrokken in en op het dak van de Al Aqsa-moskee, werden daar belegerd door Tancred. Ze gaven zich in ruil voor een groot losgeld aan hem over en kregen zijn banier als teken van zijn bescherming.

⁷ Runciman, *History*, I, 252.

⁸ *Ibidem*, 257, 259-260.

De volgende ochtend echter drong een bende kruisvaarders de moskee binnen. Iedereen werd afgeslacht. Toen Raymond van Aguilers later die ochtend het tempelcomplex ging bekijken, moest hij zich een weg banen door de lijken. Runciman brengt zijn verontwaardiging nu ook expliciet onder woorden. Het bloedbad schokte de wereld. Zelfs christenen waren geschokt door de gebeurtenissen. De moslims, die tot dan toe nog wel bereid waren geweest zaken te doen met de Franken, besloten dat de christenen moesten worden verdreven. Zo werd 'dit bloedige bewijs van christelijk fanatisme' de oorzaak van een fanatieke tegenaanval van de islam. Toen er later door 'wiser Latins' pogingen werden gedaan om tot vreedzame coëxistentie te komen, liepen die stuk op de herinnering aan dit bloedbad.⁹

Het door Runciman – en anderen – beschreven relaas van de massamoord heeft tot op de dag van vandaag bij velen het beeld van de kruistochtbeweging beheerst. Het bevestigt de voorstelling van de kruisvaarders als een op buit beluste bende. Zo fungeren de drama's van Ma'arat al-Noman en Jeruzalem in het handboek van Blockmans en Hoppenbrouwers nog steeds als uitingen van materialistische motieven bij het kruisvaardersleger:

Het gedrag van de kruisvaarders in het Heilige Land geeft (...) te denken over hun motieven. De wreedheid van hun optreden, met name de plunderingen en massamoorden die ze begingen in Ma'arrat al No'man en Jeruzalem, hoezeer ook verklaarbaar door onregelmatige bevoorrading, wekten de weerzin op van de plaatselijke bevolking en getuigden van het verlangen van de massa der 'Franken' om snel buit te veroveren.¹⁰

Gewelddadigheid en roofzucht waren voor Runciman eigenschappen die men in de elfde eeuw kon verwachten in de westerse cultuur, die veel minder verlicht was dan het oosten. Als byzantinist lag Runcimans liefde in het oosten. Zijn werk zou zelfs als een regelrecht 'pleidooi voor Byzantium' kunnen worden beschouwd.¹¹ Zo signaleerde hij bij de Byzantijnen een

⁹ Runciman, *History I*, 286-287.

¹⁰ Blockmans en Hoppenbrouwers, *Eeuwen des ondersheids*, 252.

¹¹ J. Praver in *Byzantion 22* (1952) 395-399, aldaar 396. Zie ook Steven Runciman, 'Byzantium and the crusades', in: V.P. Goss en C.V. Bornstein ed., *The meeting of two worlds. Cultural exchange between East and West during the time of the crusades* (Kalamazoo, Mich. 1986) 12-22; herdrukt in: Thomas F. Madden ed., *Blackwell's essential readings in history. The Crusades. The essential readings* (Oxford 2002) 211-220.

begeerte om bloedvergieten te vermijden en een houding van tolerantie tegenover minderheden. Het oosten had stijl, het westen was barbaars. De Byzantijnen zouden zich wat dat betreft veel meer thuis hebben gevoeld in Caïro of Bagdad dan in Parijs, Goslar, zelfs meer dan in Rome. Westerse christenen mochten dan trots geweest zijn op hun christen zijn, het viel niet te ontkennen dat de islamitische beschaving op een veel hoger peil stond.¹²

Runciman besluit zijn eerste deel met de oprichting van het Koninkrijk Jeruzalem. Zijn oordeel over de eerste ‘koning’, Godfried van Bouillon, verraadt nog een andere trek van Runcimans kruisvaarders: als ze al gedreven werden door gevoelens van religieuze aard, betrof het een primitief soort religie. Dat Godfried werd gekozen was niet omdat hij zo’n intelligent en bekwaam bestuurder was, want dat was hij zeker niet. De enige reden was dat zijn eenvoudige vroomheid aansloot bij die van de gemiddelde kruisvaarder.¹³ De suggestie is duidelijk. Bij deze eenvoudige zielen was de vroomheid oprecht, bij de meer ambitieuze leiders van de kruistocht speelden ook heel andere motieven een rol.

Religieuze motieven

In de jaren '50, toen Runcimans drie delen verschenen, stonden de kruistochten en het Latijnse Midden-Oosten sterk in de belangstelling van diverse onderzoekers. In deze periode van dekolonisatie werd de aandacht vooral gericht op de institutionele aspecten van het Koninkrijk Jeruzalem en de andere westerse ‘kolonies’ in het Midden-Oosten. De Franse geleerden Cahen en Richard bouwden voort op hun voor en in de Tweede Wereldoorlog opgezette onderzoek naar de westerse vorstendommen in Syrië. De Israëliische onderzoeker Joshua Prawer beschouwde het koninkrijk Jeruzalem als soort middeleeuwse voorloper van de staat Israël: christelijk, niet joods, maar evenzeer westers georiënteerd en van westerse steun afhankelijk.¹⁴

¹² Runciman, *History*, I, 84, 88.

¹³ *Ibidem*, 289-314.

¹⁴ C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté Franque d'Antioche* (Parijs 1940); J. Richard, *Le comté de Tripoli sous la dynastie Toulousaine, 1102-1187* (Parijs 1946); J. Prawer, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, 2 dln. (Parijs 1975; oorspr. Hebreeuws); zie ook idem, *The crusaders' kingdom. European colonialism in the Middle Ages* (Londen 2001; oorspr. New York 1972). Vgl. ook Azis S. Atiya in een bespreking van Runcimans deel 1 in *Speculum* 3 (1952) 422-424.

Ook de Engelse historicus Jonathan Riley-Smith werkte in deze traditie. Hij promoveerde in 1967 op een zeer degelijke institutionele studie naar de geestelijke ridderorde van Sint-Jan.¹⁵ Toen hij in 1979 werd benoemd aan het Royal Holloway College in Londen, sloeg hij echter andere wegen in.¹⁶ Zijn inaugurele rede kan beschouwd worden als een omslagpunt. In deze rede met de prikkelende titel 'Crusading as an act of love' behandelde hij de ideeënwereld van de kruistochtbeving. Hij liet zien hoe de kruistochten door tijdgenoten werden gerechtvaardigd als een daad van liefde, zowel tot God als tot de naaste. Geweld werd als rechtmatig beschouwd als het voortkwam uit liefde, bijvoorbeeld voor onderdrukte geloofsgenoten, of voor de waarheid en het heil van de kerk in het geval van ketterij. De actuele interpretatie van de tekst 'Wie mijn kruis niet draagt en niet achter me komt, kan mijn discipel niet zijn' (Luc. 14:27) moet ook in dit licht gezien worden. Uit liefde voor Christus namen tallozen het kruis op.¹⁷

Tegelijk lieten de kruistochten een grote kloof zien tussen christelijke theorie en maatschappelijke praktijk. Het evangelische gebod 'Heb je vijanden lief' werd wel door geleerden besproken, maar in kringen van gewone ridders werd de oproep tot naastenliefde direct vertaald in de sfeer van familiesolidariteit, die juist leidde tot 'rechtmatig' geweld tegen degenen die inbreuk deden op de verwantschapsgroep. Zo kon ook de hulpactie in dienst van Christus gepaard gaan met wraakoefeningen op zijn vijanden.¹⁸

Riley-Smith gebruikte in zijn rede vooral bronnen van intellectuelen: theologen en canonisten. Die waren al in de jaren '30 bestudeerd door Carl Erdmann, wiens verdienste het was dat hij de kruistochtbeving in verband bracht met de beweging van kerkhervormers in de elfde eeuw. De lekenwereld kreeg in die periode te maken met een systematische campagne van kerkelijke vernieuwers om het christelijk geloof concreet gestalte te geven in de maatschappij. De pauselijke pretenties om op te treden als leider van de christenheid brachten een nieuwe houding ten opzichte van het

¹⁵ J.S.C. Riley-Smith, *The knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, c. 1050-1310* (Londen 1967).

¹⁶ Zie zijn zeer persoonlijke relaas in Jonathan Riley-Smith, 'History, the crusades and the Latin East, 1095-1204. A personal view' in: Maya Shatzmiller ed., *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria, The medieval Mediterranean. Peoples, economies and cultures, 400-1453*, 1 (Leiden etc. 1993) 1-17.

¹⁷ Jonathan Riley-Smith, 'Crusading as an act of love', *History* 65 (1980) 177-192, aldaar 178.

¹⁸ Ibidem, 185. Zie daarover ook idem, 'Christian violence and the crusades' in: Anna Sapir Abulafia ed., *Religious violence between Christians and Jews. Medieval roots, modern perspectives* (New York 2002) 3-20.

gebruik van geweld met zich mee. In deze lijn werd ook gewerkt door H.E.J. Cowdrey, die de relaties met de kerkelijke hervormingsbeweging onderzocht, en door Jean Flori, die zich concentreerde op de ontwikkeling van ideeën over heilige oorlog en legitiem geweld.¹⁹

In het onderzoek naar de ideeënwereld van de kruisvaarders was de toespraak van paus Urbanus II op het concilie van Clermont uiteraard van cruciale betekenis. Daar werd de kruistochtidee immers geboren.²⁰ De aandacht voor de toespraak is al zo oud als de kruistochthistoriografie zelf, maar een consensus over de juiste interpretatie kon lange tijd niet bereikt worden. Het probleem is dat we ons moeten baseren op enkele onderling zeer verschillende weergaven van de preek in de contemporaine historiografie. Erdmann kwam op basis van een analyse tot de conclusie dat het Urbanus in feite te doen was geweest om de eenheid van de kerk. Voor hem was de bevrijding van de oosterse kerk – en de eventuele hereniging daarmee na het schisma van 1054 – het voornaamste punt. De verovering van Jeruzalem, zo hij die naam al genoemd had in zijn toespraak, was slechts een onderdeel van zijn poging tot herstel van het Byzantijnse rijk. De kruistocht was dus een defensieve aangelegenheid, die volgens Erdmann niet als godsdienstoorlog gezien mocht worden in de zin van een kruistocht tegen een andere godsdienst, de islam, met het doel het christelijk geloof te verbreden.²¹

Sinds Erdmann is de toespraak op diverse manieren geanalyseerd. Vooruitgang daarin werd onder meer geboekt door een nadere bestudering van het geheel van Urbanus' rondreis in 1095.²² Ook het groeiend inzicht in de wereld van de middeleeuwse historiografie in het algemeen bleek vruchtbaar voor de discussie. Zo konden de eigen accenten van de diverse

¹⁹ Carl Erdmann, *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanken*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6 (Stuttgart 1935; reprint 1965); H.E.J. Cowdrey, 'The Reform papacy and the origin of the crusades' in: *Concile de Clermont*, 65-83. Jean Flori, *La première croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam (aux origines des idéologies occidentales)* (Brussel 1997); idem, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Parijs 2002); zie ook Riley-Smith zelf in zijn *The first crusade and the idea of crusading* (Londen 1986). De plaats van de kruistocht en kruisvaarders in het geleerde canonieke recht was al eerder bestudeerd door J.A. Brundage, *Medieval canon law and the crusader* (Madison 1969).

²⁰ Zie recent o.a. *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995) organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d'Auvergne* (Rome 1997) met voorwoord van Valéry Giscard d'Estaing en Georges Duby.

²¹ Erdmann, *Entstehung*, 305-306, 321.

²² Alfons Becker, 'Le voyage d'Urbain II en France', in: *Concile de Clermont*, 127-140.

auteurs verklaard worden vanuit hun verschillende posities. Het feit dat zij schreven met kennis van de afloop van de gebeurtenissen, heeft hun eigen beeld van wat er in het najaar van 1095 in Clermont gebeurde, ongetwijfeld beïnvloed.²³ Het feit, bijvoorbeeld, dat Fulcher van Chartres het reisdoel Jeruzalem niet noemt in zijn verslag, hangt samen met het feit dat hij zich bevond in het gevolg van Boudewijn van Boulogne, die in Edessa bleef steken en Jeruzalem zelf niet bereikte.²⁴ Bovendien bleken niet alle auteurs evenzeer vertrouwd te zijn met de vereisten van een goede preek. Ook dat kan de onderlinge verschillen deels verklaren.²⁵

Op basis van deze studies wordt nu algemeen aangenomen dat de paus Jeruzalem wel degelijk als einddoel van de onderneming heeft voorgesteld. De paus gebruikte de hulpvraag van de oosterse christenen om zijn eigen doel te bereiken: de bevrijding van Jeruzalem.²⁶ In zijn recente overzichtswerk vatte Jean Richard de *communis opinio* op dit punt als volgt samen:

The substance of the pope's appeal, therefore, was for participants to bring the military aid they needed to the Christians of Byzantine lands and to liberate the Holy Sepulchre by restoring it to the reign of Christ. Thereby enjoying the plenary indulgence linked to the visit to that same Holy Sepulchre.²⁷

Het is duidelijk dat kerkpolitieke motieven in deze interpretatie op zijn minst minder overheersen dan in de interpretatie van Erdmann. Dat de paus een verborgen agenda had en zijn hulpactie in feite wilde gebruiken om zijn suprematie in de oosterse kerk te herstellen, kan niet helemaal worden uitgesloten, maar er bestaat geen enkele concrete aanwijzing voor. Het wordt daarom niet meer als een belangrijke overweging beschouwd.²⁸

²³ Riley-Smith, *Idea*, 15.

²⁴ *Ibidem*, 107.

²⁵ Penny J. Cole, *The preaching of the crusades to the Holy Land, 1095-1270* (Cambridge Mass. 1991) 1-36. Zie ook de visie vanuit de communicatiewetenschap in Christoph T. Maier, 'Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II' in: Dieter Bauer, Klaus Herbers en Nikolas Jaspert ed., *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Frankfurt am Main 2001) 13-30.

²⁶ Zie bijv. Flori, *Première croisade*, 219; Jean Richard, *The crusades, c.1072-c.1291* (Cambridge 1999) 24.

²⁷ Richard, *Crusades*, 24.

²⁸ Flori, *Première croisade*, 220-221 noemt het nog wel als mogelijkheid.

Speelde het kerkelijk streven naar wereldlijke macht dan een rol? Was de paus in feite uit op een vazalstaat in het Heilige Land?²⁹ Ook deze verklaring vindt tegenwoordig weinig aanhangers meer. Belangrijkste argument is dat er helemaal niets geregeld was ten aanzien van de situatie na een eventuele herovering van Jeruzalem. En bovendien liet de paus de kansen die hem tijdens de expeditie werden geboden, liggen. Toen hij na de val van Antiochië gevraagd werd om naar het oosten te reizen en aan het hoofd van het leger naar Jeruzalem op te trekken, ging hij niet op het aanbod in. Daarmee was deze kans verkeken, want geen van de vorsten die zich in de Latijnse vorstendommen vestigden zouden hun bezit nog in leen aan de paus opdragen. De paus zelf liet zich in het Heilige Land niet zien.³⁰

Terwijl machtspolitieke interpretaties aan waarschijnlijkheid inboeten, kregen religieuze motieven nieuwe aandacht. De religieuze verbondenheid met oosterse christenen is al genoemd, maar daar kwam nog iets bij. Erdmanns bagatellisering van de betekenis van Jeruzalem vond geen bevestiging in een nieuwe bestudering van de bekende bronnen. Daaruit kwam toch ontegenzeggelijk naar voren dat de Eerste Kruistocht een bevrijdingsoorlog was. 'O God, de heidenen zijn gekomen in uw erfdeel'; geen bijbeltekst werd vaker aangehaald dan deze eerste verzen van psalm 78. 'Bevrijding' was voor degenen die de kruistocht wilden rechtvaardigen een sleutelwoord. De 'bezoedeling' van Jeruzalem door heidenen was men in de loop van de elfde eeuw steeds sterker als een onverdraaglijke situatie gaan zien. Dat gevoel is ongetwijfeld versterkt door de actuele strijd tegen moslims op het Iberisch schiereiland, waarbij Urbanus zich zelf sterk betrokken voelde. Het vijandbeeld kreeg daardoor belangrijke nieuwe impulsen.³¹

Tenslotte kunnen ook eschatologische overwegingen een rol gespeeld hebben. Vooral Guibert de Nogent besteedt daar aandacht aan in zijn verslag van de preek van Urbanus. Urbanus zou de komst van de antichrist hebben gebruikt om het belang van een spoedige herovering van Jeruzalem te onderstrepen. De heilige stad moest snel veroverd worden, omdat er anders geen christenen waren voor de strijd tegen de komende antichrist,

²⁹ Blockmans en Hoppenbrouwers, *Eeuwen des ondersheids*, 247.

³⁰ Richard, *Crusades*, 25; Flori, *Première croisade*, 220; Joshua Prawer, *The crusaders' kingdom. European colonialism in the Middle Ages* (reprint Londen 2001) 35.

³¹ Riley-Smith, *Idea*, 17-20; zie ook Marcus Bull, 'Views of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, c. 1000-c. 1200: reflections on the study of first crusaders' motivations' in: Marcus Bull en Norman Housley, ed., *The experience of crusading*, I. *Western approaches* (Cambridge 2003) 13-38.

die immers in Jeruzalem zou zetelen. Inderdaad zijn er aanwijzingen dat de eschatologische traditie in de elfde eeuw actuele betekenis had. Ook de kerkhervormers verwezen er naar bij de hervorming van kerk en wereld.³²

Een tweede belangrijke onderzoekslijn, naast de studie van de intellectuele wortels van de kruistochtidee en de motieven van de kerkelijke leiding, betrof de motivatie van de deelnemers. Wat ging er om in de hoofden van de ridders die paus Urbanus en zijn medewerkers hoorden preken? Waarom kreeg de kruistochtoproep in eerste instantie zo'n massale weerklank? Wat was het klimaat waarin deze beslissingen werden genomen? Een belangrijk boek in dit opzicht was dat van Marcus Bull uit 1993. Hij verrichtte een grondige studie naar de aristocratie in Zuidwest-Frankrijk in de elfde eeuw, vooral op basis van administratieve documenten van kerkelijke instellingen. Hij liet zien dat er in de elfde eeuw een nauwe relatie groeide tussen deze kerkelijke instellingen (kerken, kloosters) en de lokale aristocratie. De invloed van de clerus op het geweten van de aristocraten was groter dan ooit. De eeuwige straf van God, het onafwendbare gevolg van geweldpleging, afpersing en verkrachting, werd voor velen een steeds werkelijker en dus angstaanjagender perspectief. Men kon daaraan ontkomen door een tijdige kloosterintrede of door een pelgrimage, als boetedoening voor de zonden. Daarvan werd blijkens het overgeleverde oorkondemateriaal veel gebruik gemaakt door ridders en hun familieleden. Men bleek bereid veel op te offeren om te kunnen ontkomen aan Gods eeuwige toorn.³³

De stelling van Bull sluit naadloos aan bij de interpretatie van Guibert de Nogent in zijn *Dei gesta per Francos*. Aan het begin van dat werk geeft de geleerde abt zijn visie op de kruistochtbeweging:

In onze tijd stelde God de heilige oorlog in, om de ridderstand en rondzwerfende benden, die naar oud-heidense gewoonte in onderlinge doodslagveten waren verwickeld, een nieuwe manier te bieden om het heil te verwerven. Daardoor zouden ze niet meer gedwongen zijn de wereld geheel en al de rug toe te keren, door, zoals de gewoonte was, in een klooster in te treden of een andere vorm van vrome roeping te volgen, maar ze zouden Gods genade kunnen verkrijgen, met behoud van de vrijheden en het gedrag waaraan ze op grond van hun ambt

³² A. Vauchez, 'Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade' in: *Concile de Clermont*, 233-243.

³³ Marcus Bull, *Knightly piety and the lay response to the first crusade. The Limousin and Gascony, c. 970-c. 1130* (Oxford 1993) onderzoekt o.a. de recrutering van religieuze gemeenschappen (hoofdstuk 3) en de pelgrimage van leken (hoofdstuk 5).

gewend waren.³⁴

Deze interpretatie, die uiteraard al lang bekend was, kreeg steun door modern onderzoek op basis van bronnen die lang ongebruikt waren gebleven. Dezelfde families die overeenkomsten sloten met religieuze instellingen en blijkens de offers waartoe ze bereid waren, beheerst werden door angst voor de goddelijke toorn na hun dood, leverden immers deelnemers aan de Eerste Kruistocht.³⁵

Dat deze overwegingen ook werkelijk speelden in de hoofden van concrete kruisvaarders, werd definitief aangetoond door Riley-Smith. In 1987 startte hij met de aanleg van een prosopografische databank, waarin biografische gegevens over zoveel mogelijk eerste kruisvaarders werden verzameld, niet alleen tijdens hun optreden in de Eerste Kruistocht, maar ook daarvoor en daarna. Oorkonden van geestelijke instellingen werden voor het eerst systematisch in het onderzoek betrokken. Zo werd het onderzoek van Bull aangevuld door gegevens die het bredere geestelijk klimaat van concrete kruisvaarders in beeld brachten. De motieven voor hun kruistochtdeelname kwamen daardoor in een nieuw licht te staan. Zo ontmoeten we bijvoorbeeld de latere kruisvaarder Chalo, burggraaf uit het land van Aulnay, die kort voor 1096 deelnam aan een processie vanwege de heersende droogte. Een reliekschrijn met het gebeente van Sint Just werd meegevoerd. Aangekomen bij een kapel, werd de schrijn op het altaar gezet, maar toen men weer verder wilde, bleek het vast te zitten. Pas nadat Chalo beloofd had de rechten van de eigenaar van de kapel te erkennen, konden ze weer verder gaan. De schrijn woog weer zo licht als een veertje. Het verhaal illustreert het ontzag voor hogere machten en de invloed van kerkelijke instellingen op het geweten van leken. Het is duidelijk dat die niet

³⁴ Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, ed. R.B.C. Huygens, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXXVII A (Turnhout 1996) 87: (...) instituit nostro tempore prelia sancta deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutuas versabantur cedes, novum repererent salutis promerendae genus, ut nec funditus, electa, uti fieri assolet, monastica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogentur, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio dei aliquatenus gratiam consequerentur. Geciteerd in Bull, *Knightly piety*, 3. Zie ook Riley-Smith, *First crusaders*, 75.

³⁵ Bull, *Knightly piety*, 202: '[Laymen] (...) steeped in a sense of sinfulness which was constantly renewed by seeing the example of religious, and daunted by the number and severity of the penances which they could realistically undertake, needed assistance. Such a desire to make up the difference, fuelled by ideas of sin, pain, and the middle pace, links the thought-world of the charters directly to the appeal of the First Crusade'.

zomaar terzijde geschoven kunnen worden als we een verklaring zoeken voor Chalo's kruisgelofte enige tijd later.³⁶

Anders dan Bull beperkte Riley-Smith zich niet tot een reconstructie van het geestelijk klimaat waarin de eerste kruisvaarders hun beslissingen namen. Hij ging in de oorkonden op zoek naar expliciete uitspraken van kruisvaarders zelf over hun motieven. Veel kruisvaarders regelden hun materiële zaken voor hun vertrek. Daarbij waren vaak geestelijke instellingen betrokken, die zakelijke overeenkomsten schriftelijk vastlegden. Een analyse daarvan leverde voor het eerst 'harde' gegevens op over motieven van individuele deelnemers.

Het bleek moeilijk te zijn in de bronnen de pelgrims van kruisvaarders te onderscheiden. De teksten spreken steeds over *Hierosohymam pergens* of *petens* of *tendens* of *proficiscens* of *iturus*. Soms staat er expliciet bij 'omwille van het gebed' (*orationis gratia*), dan zal het wel om een 'gewone' pelgrim gaan, maar in veel gevallen blijft dit onzeker.³⁷ Er bestond dus een grote continuïteit en een sterke verwantschap tussen de Jeruzalem-pelgrimage om boete te doen voor de zonden en de kruistocht naar Jeruzalem. Dat maakt het waarschijnlijk dat Jeruzalem en het boete-motief in beide gevallen een belangrijke rol speelden. Het doel was Jeruzalem en men ging erheen om vergeving van zonden te verkrijgen. De inspanning van de kruistocht was zo zwaar, dat die genoeg was voor alle tot dan toe begane zonden.³⁸ Zo werd het ook werkelijk door de kruisvaarders ervaren. De teksten werden weliswaar opgesteld door kerkelijke auteurs, maar de pelgrim c.q. kruisvaarder wist wel degelijk wat er in stond. De inhoud werd altijd voorgelezen en desnoods vertaald.

Toch betekent dit niet dat er voor een elfde-eeuwse ridder geen verschil bestond tussen een pelgrimstocht en een kruistocht. Men was er zich wel degelijk van bewust dat het in feite een revolutionaire gedachte was dat er sprake kon zijn van oorlogvoering met een penitentiële werking. Vechten kwam daarmee immers op hetzelfde niveau van verdienste als het gebed, kloosterintrede, liefdadigheid, vasten et cetera³⁹ Wat Urbanus in feite

³⁶ Riley-Smith, *First crusaders*, 53.

³⁷ Ibidem, 4, 67.

³⁸ Ibidem, 27-28, 75. Zo past de reactie van de deelnemers bij de preek van Urbanus, 60-65; over de aflaat, 68.

³⁹ Ibidem, 48-49. Zie ook de tegenstelling tussen geweldloze pelgrims in 1064 en de kruisvaarders in Jeruzalem in 1099, besproken door Arjo Vanderjagt, 'Op weg naar Jeruzalem. Pacifisme, gerechtvaardigde oorlog, kruistocht' in: Martín Gosman en Hans

had gedaan was een in de decennia daarvoor incidenteel geopperd en ook al eens toegepast idee, namelijk de heilige oorlog, te combineren met de ‘most charismatic of all traditional penances’, de pelgrimage naar Jeruzalem. Dat bleek een ‘gouden greep’. Het ongekende enthousiasme en het onverwacht grote succes van de onderneming, maakte Urbanus’ toespraak in Clermont ‘a truly revolutionary event’.⁴⁰

Maar was er dan helemaal geen sprake van niet-religieuze motieven? Speelden landhonger, geldzucht, verlangen om te plunderen en dergelijke geen enkele rol? Het antwoord van Riley-Smith is duidelijk:

The generalizations about motivation for profit, which always rested on insufficient evidence, look less and less convincing the more we know of the circumstances in which the early crusaders took the cross.⁴¹

Als de zakelijke overeenkomsten van de eerste kruisvaarders iets duidelijk hebben gemaakt, is het wel dat deelname extreem duur was. Niet alleen kostte de onderneming zelf een vermogen, waarbij de eigen familie vaak ook diep in de buidel moest tasten,⁴² maar ook liep men gevaar de eigen bezittingen tijdens de lange afwezigheid te verliezen.⁴³ Bovendien was de tocht uitputtend, onzeker en gevaarlijk. Voor de meesten moet de expeditie zijn ervaren als een regelrechte nachtmerrie. Dat men uit was op een nieuw bestaan in het oosten, in een prettig klimaat, om met Runciman te spreken, wordt door het prosopografische onderzoek allerm minst bevestigd. Slechts een kleine minderheid bleef na 1099 achter in het Heilige Land. De meesten deden dat uit religieuze plicht om het gebied te verdedigen en keerden zodra het mogelijk was alsnog terug naar het Westen.⁴⁴ Er zijn ook geen aanwijzingen dat er in het Westen sprake was van een gebrek aan bestaansmiddelen voor edelen.⁴⁵

Kortom, deelname aan de kruistocht was vooral een zaak van offers brengen. Riley-Smith spreekt zelfs over de kruisvaarders als een ‘monastery in motion’, mensen die vrouw en kinderen hebben achtergelaten, het aardse

Bakker red., *Heilige Oorlogen. Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld* (Kampen / Kapellen 1991) 66-83, aldaar 66-68.

⁴⁰ Riley-Smith, *First crusaders*, 189.

⁴¹ Ibidem, 15.

⁴² Ibidem, 21.

⁴³ James A. Brundage, ‘Crusaders and jurists: the legal consequences of crusader status’, in: *Concile de Clermont*, 141-154.

⁴⁴ Riley-Smith, *First crusaders*, 18-19.

⁴⁵ Bull, *Knighly piety*, 6.

bezit hebben prijsgegeven, in tijdelijke armoede, allemaal uit liefde tot God.⁴⁶ We zijn inmiddels ver verwijderd van de kruisvaarders van Runciman.

Maar moeten we hierbij geen uitzondering maken? Is bijvoorbeeld het optreden van de Italiaanse steden in de Levant geen toonbeeld geweest van cynisch pragmatisme en egoïsme? Zeker in het licht van hun latere strijd om handelsrechten in het Koninkrijk Jeruzalem en van de Venetiaanse rol bij de Vierde Kruistocht, leek daarover weinig twijfel te bestaan. Toch mogen ook hier de religieuze motieven niet worden onderschat. In een recente studie wordt betoogd dat deze zeker in de beginfase de boventoon moeten hebben gevoerd.⁴⁷ Handelsmotieven en religieuze motieven sluiten elkaar immers niet uit. Te gemakkelijk zijn religieuze uitlatingen als nietszeggende clichés terzijde geschoven. Ook bij de Italianen werden religieuze drukmiddelen gebruikt in de mobilisatiecampagne. De Pisanen brachten in 1099 bijvoorbeeld een vloot van 120 schepen bijeen ‘voor de bevrijding van Jeruzalem uit de handen van de heidenen’.⁴⁸ Er werden preken gehouden en gebeden uitgesproken voordat men het kruis opnam. Velen werden meegesleept in dezelfde emoties die ook elders een rol speelden.

De herwaardering van de religieuze drijfveren betekent niet dat men de niet-religieuze motieven volledig uit het oog heeft verloren. Niemand zal willen beweren dat religie allesbepalend was. Bull heeft bijvoorbeeld gewezen op de mogelijkheid dat een soort Frankisch chauvinisme de kruistochtdeelname van sommigen kan hebben gestimuleerd.⁴⁹ Ook werd de kruistocht gezien als een soort vendetta, ‘a blood-feud waged against those who had harmed members of Christ’s family’.⁵⁰ Daarbij zullen velen ook gevoelig zijn geweest voor de prettige bijkomstigheid dat strijdlust en martialiteit nu door de kerk waren gesanctioneerd.⁵¹ Maar deze gevoelens en overwegingen zijn toch vooral te beschouwen als secundair. Zij kunnen niet verklaren waarom men de stap zette om het kruis aan te nemen. Die stap

⁴⁶ Riley-Smith, *Idea*, 150-151; idem, ‘Personal view’, 6; Bull, *Knightly piety*, 5.

⁴⁷ Marshall, Christopher, ‘The crusading motivation of the Italian city republics in the Latin East, 1096-1104’ in: Marcul Bull en Norman Housley ed., *The experience of crusading, I: Western approaches* (Cambridge 2003) 60-79, aldaar 60-61.

⁴⁸ Marshall, ‘Crusading motivation of the Italian city republics’, 67.

⁴⁹ Bull, *Knightly piety*, 6-8. Zie ook Marcul Bull, ‘Overlapping and competing identities in the Frankish first crusade’, in: *Concile de Clermont*, 195-211.

⁵⁰ Riley-Smith, ‘Act of love’, 190.

⁵¹ Richard, *Crusades*, 26-27.

werd bepaald door andere factoren. ‘At the heart of the crusade lay an appeal to piety.’⁵²

Godsdienstig geweld

Kruisvaarders werden gedreven door vroomheid. Wat de bronnen daarover zeggen kan niet zonder meer als camouflage van wereldse drijfveren of als kerkelijke propaganda worden afgedaan. Vroomheid kan zich echter op diverse manieren uiten. In het geval van de kruisvaarders zagen we in de eerste plaats een groot verlangen naar zekerheid en rust na de dood, als belangrijk element in de motivatie voor deelname. Het schrikbeeld van het laatste oordeel bracht velen in beweging. In het pauselijke initiatief speelde ook de positie van Jeruzalem en de andere heilige plaatsen mee. De bezoedeling van het Heilig Graf door ongelovigen was onverteerbaar voor de paus die zich beschouwde als voornaamste vertegenwoordiger van Christus op aarde. Tegen deze achtergrond is het te verwachten dat de religieuze inspiratie van de onderneming ook het verloop van de veldtocht en de houding tegenover de tegenstanders heeft beïnvloed.

Wat het eerste betreft, kan het belang van de religieuze factor niet genoeg beklemtoond worden. Het wonderlijke succes van de Eerste Kruistocht hing voor een belangrijk deel af van de diepgewortelde overtuiging dat Jeruzalem moest worden bevrijd. Deze ‘ideologische cohesie’ vormt de enige verklaring voor het feit dat het leger, bestaande uit een groot aantal zelfstandige en elkaar menigmaal de loef afstekende eenheden, ondanks alle ontberingen en intriges, na enkele jaren nog voldoende kracht bezat om het einddoel te bereiken. Ook in een nuchtere beschouwing van de Eerste Kruistocht vanuit militair-historisch perspectief, blijkt de religieuze inspiratie een belangrijke, zo niet doorslaggevende factor te zijn geweest.⁵³ Ondanks traumatische ervaringen en voortdurende tegenslagen bleven de (meeste) kruisvaarders op hun doel gericht. Alleen een doel van hogere orde kon dit bewerkstelligen. De goddelijke opdracht en steun aan de onderneming werden regelmatig opnieuw bevestigd, met als bekendste episode de vondst van de Heilige Lans in Antiochië in 1098. Het bezit van deze belangrijke relik was cruciaal in het herstel van het

⁵² Bull, *Knighly piety*, 9-10.

⁵³ John France, *Victory in the East. A military history of the First Crusade* (Cambridge 1996²) o.a. 367-368.

vertrouwen, dat door een reeks tegenslagen tot een dieptepunt was gedaald.⁵⁴

De houding ten opzichte van de tegenstanders is ongetwijfeld ook door de religieuze tegenstellingen beïnvloed. In het verhaal van de Eerste Kruistocht blijkt dit onder meer uit de wreedheden die door de christenen tegen hun islamitische slachtoffers werden begaan. Het beeld dat de kruisvaarders, door het besef instrumenten te zijn van God en te strijden tegen Zijn vijanden, werden aangezet tot grotere wreedheden dan gebruikelijk waren in het Westen, heeft zich vastgezet op veler netvlies: kruisvaarders die onschuldige burgers vermoorden, onder het roepen van ‘God wil het!’. De slachting in Jeruzalem in de zomer van 1099 geldt als symbolisch dieptepunt. Het relaas daarvan in enkele kronieken van de Eerste Kruistocht liegt er inderdaad niet om. Het bloed spat van de pagina’s. Volgens Raymond van Aguilers lag de stad bezaaid met afgehakte hoofden, handen en voeten. Men moest zich een weg banen tussen de lijken van mensen en paarden. In de ‘tempel van Salomo’ (de Al Aqsa-moskee) reden de ridders ‘tot hun knieën in het bloed (...); het reikte tot aan de teugels van de paarden. Het was stellig rechtvaardig, dat de plaats nu gedrenkt werd in het bloed van degenen, van wie zij zo lang godslasteringen hadden moeten verduren.’⁵⁵ Terwijl de stad gevuld was met bloed en lijken, gingen de kruisvaarders naar de Heilige Grafkerk, waar zij God eerden en dankten voor de overwinning.⁵⁶

Ook andere auteurs putten zich uit in beelden die de indruk moeten wekken van een bloedbad van apocalyptische proporties. Deze beelden zijn een vast onderdeel van de westerse geschiedschrijving geworden, al dan niet voorzien van morele verontwaardiging. In de recente historiografie zijn echter pogingen gedaan dit beeld te nuanceren. Ten eerste is de morele benadering anachronistisch vanuit militair-historisch perspectief. Ten tweede verdient de benadering van de bronnen een heroverweging.

Wat het eerste punt betreft, wees John France er in zijn *Victory in the East* (1994) op dat de bloedbaden gezien moeten worden in het perspectief

⁵⁴ Colin Morris, ‘Policy and visions. The case of the Holy Lance at Antioch’ in: John Gillingham en J.C. Holt eds., *War and government in the Middle Ages. Essays in honour of J.O. Prestwich* (Woodbridge 1984) 33-45; France, *Victory*, 279. Zie over de ‘ridderlijke’ heiligen die voor Antiochië aan de kruisvaarders verschenen James B. MacGregor, ‘Negotiating knightly piety: the cult of the warrior-saints in the West, ca. 1070-ca. 1200’, *Church History* 73 (2004) 317-345, vooral 324-332.

⁵⁵ Apoc. 19, 20.

⁵⁶ John Hugh en Laurita L. Hill eds., *Le Liber de Raymond d’Aguilers* (Parijs 1969) 150-151.

van het toenmalige oorlogsrecht. Als een stad bij bestorming werd ingenomen, had de belegeraar de vrijheid de bevolking uit te moorden. Ook in het Westen kunnen vele voorbeelden aangehaald worden van slachtingen waarbij de voltallige bevolking over de kling werd gejaagd. Zelfs de koelbloedige moordpartij onder de resterende gevangenen enkele dagen later, past volledig in de toenmalige militaire ethiek. De gevangenen konden namelijk een gevaar opleveren in verband met een verwachte aanval van het Egyptische leger.⁵⁷ Zo kunnen ook andere wreedheden, zoals het slingeren van de hoofden van onthoofde tegenstanders in de stad Nicea tijdens het beleg door de kruisvaarders, of het opstapelen van hoofden voor de poorten van Antiochië, beschouwd worden als min of meer geaccepteerde pogingen indruk te maken in een militair zeer precarie situatie.⁵⁸

Verder moeten we ernstig rekening houden met de mogelijkheid dat de geschiedschrijvers de bloedbaden bewust hebben overdreven. Ongetwijfeld zullen de kruisvaarders die na een jarenlange, traumatische reis hun einddoel bereikten, hun gedrag tegen de islamitische en joodse bewoners van Jeruzalem mede door hun emoties hebben laten leiden. Toch is er reden de rapportage van de geschiedschrijving niet te letterlijk te nemen of als een zakelijk verslag te beschouwen. Recent is er op gewezen dat het bloedbad bij sommige auteurs de trekken heeft van een rituele reiniging. Dat deden ze in het kader van hun doelstelling de kruistocht als een noodzakelijke en door God gezegende 'bevrijdingsoorlog' te presenteren. Ze schreven in de jaren kort na de kruistocht, in het kader van nieuwe pogingen troepen te rekruteren en van de daarmee gepaard gaande propaganda, die een tegenwicht moest bieden tegen kritische stemmen. Jeruzalem was 'bevrijd' en deze bevrijding impliceerde een 'reiniging'. Alle bezoedeling, veroorzaakt door de eeuwenlange aanwezigheid van on-gelovigen, moest ongedaan gemaakt worden. Het in onze ogen stuitende enthousiasme waarmee de auteurs hun verhaal vertellen, moet in dit licht gezien worden.⁵⁹ Zo spreekt

⁵⁷ France, *Victory in the East*, 355-356. Zie ook Matthew Strickland, *War and chivalry. The conduct and perception of war in England and Normandy, 1066-1217* (Cambridge 1996) 222-224 over 'the right of storm'.

⁵⁸ Toch noemt Strickland dit gedrag nog als voorbeeld van de 'extremes of barbarity' waartoe westerse christenen in staat waren, *Ibidem*, 303.

⁵⁹ Penny J. Cole, 'Christians, Muslims and the "liberation" of the Holy Land', *The Catholic Historical Review* 84 (1998) 1-10, aldaar 4.

Fulcher van Chartres van 'slachtoffers die als rotte appels van de bomen vielen, als eikels van de wiegende eik'.⁶⁰

We vinden deze religieuze overdrijving ook in andere verslagen van bloedbaden. Laten we in dit verband nog een keer kijken naar het bloedbad van Albara. Runciman vertelde dat iedereen werd gedood: mannen, vrouwen en kinderen, niemand uitgezonderd. Hij baseerde zich daarbij op de geschiedschrijvers die er inderdaad op deze wijze verslag van doen, wellicht daarbij geïnspireerd door bijbelse voorbeelden en de gedachte aan religieuze bezoedeling van het land. Raymond van Aguilers echter, die bij de inname van de stad aanwezig was in het gevolg van de graaf van Toulouse, vertelt met zoveel woorden dat degenen die zich overgaven voor de inname van de stad, wel degelijk werden vrijgelaten. Het gaat dus niet aan om de kruisvaarders hier zonder meer als 'treacherous butchers' af te schilderen, zoals Runciman impliciet doet.⁶¹

Begrijpen en begrip

Het is geen wonder dat auteurs die de aandacht vestigen op anachronistische of vertekende beeldvorming ten aanzien van de eerste kruisvaarders al gauw het verwijt krijgen de wandaden te willen vergelijken. Meer dan eens vinden we dan ook expliciete verklaringen dat dit per se niet hun bedoeling is.⁶² De *Society for the Study of the Crusades* moet zich op dit punt blijkbaar ook regelmatig verantwoorden. Briefschrijvers vinden er geen doekjes om: 'Hoe kunt u de kruistochten rechtvaardigen? Het christendom is immers een pacifistische religie?' 'Weet u niet dat vele historici de kruistochten veroordeeld hebben?' 'Wat vindt u ervan dat de paus onlangs spijt heeft betuigd over de kruistochten?'

⁶⁰ Penny J. Cole, 'O God, the heathen have come into your inheritance' (Ps 78:1): The theme of religious pollution in crusade documents, 1095-1188' in: Maya Shatzmiller ed., *Crusaders and Muslims in twelfth-century Syria* (Leiden 1993) 84-111, aldaar 88-91; idem, 'Liberation', 5-7. David Hay, 'Gender bias and religious intolerance in accounts of the "massacres" of the First Crusade' in: Michael Gervers en James M. Powell ed., *Tolerance and intolerance. Social conflict in the age of the crusades* (New York 2001) 3-10, aldaar 6-7. Zie ook Yael Katzir, 'The conquests of Jerusalem 1099 and 1187. Historical memory and religious typology' in: Vladimir P. Gross ed., *The meeting of two worlds. Cultural exchange between East and West during the period of the crusades* (Kalamazoo 1986) 104-107.

⁶¹ Hay, 'Massacres', 4.

⁶² Ibidem, 9: 'To be aware of the factors contributing to exaggeration is not to deny that massacres did happen on the First Crusade, nor to apologize for them.'

In een tijd waarin velen de spanning tussen de Westerse cultuur en de islam als het belangrijkste item in de wereldpolitiek beschouwen, is het begrijpelijk dat de bestudering van een historisch thema als de kruistochten tot dergelijke vragen leidt. Zeker waar het doel van het onderzoek is de mentaliteit van de kruisvaarder, zijn drijfveren en vijandbeelden, te begrijpen. Een genuanceerde en weloverwogen analyse kan dan gemakkelijk worden verward met een poging de morele veroordeling te verzwakken. Leidt een poging tot begrijpen niet vanzelf tot een pleidooi voor meer begrip voor religieus geweld?

Dat lijkt soms inderdaad het geval te zijn. De antwoorden van webmaster Helen Nicholson op de bovengenoemde vragen zijn meestal zakelijk, maar de vraag naar de spijtbetuiging van de paus leidt tot een polemisch getoonzette uitval. Waarom zou het Westen spijt moeten betuigen over de kruistochten? Wat had men dan gewild? Was het beter geweest als de moslims zonder enige tegenstand waren opgerukt?

Had this been the case, the whole of Europe might now be Muslim. As it was, the Ottoman Turks did not reach Vienna until 1529, and were turned back by a crusade. Should the Christians of eastern Europe simply have allowed themselves to be slaughtered and conquered? What do you think?

De kruistochtbeving, die blijkens dit antwoord ruimer wordt gezien dan de periode 1095-1291 en ook de zestiende eeuw omvat,⁶³ wordt door Nicholson dus niet zonder meer als een zwarte bladzijde in de West-Europese geschiedenis beschouwd. Haar argumentatie, hoe men daar ook over mag denken, heeft echter geen betrekking op het begin van de beweging. Ten aanzien daarvan zou men kunnen blijven verdedigen dat het christelijke initiatief geweld te gebruiken tegengeweld heeft uitgelokt.⁶⁴

In deze discussie over de ‘schuldvraag’, die me niet bijzonder zinvol lijkt, heeft de historicus mijns inziens geen bijzondere rol te vervullen. De standpunten hangen hier immers niet zozeer samen met een historisch-wetenschappelijk debat, maar eerder met religieuze en/of politieke

⁶³ Zo ook Norman Housley, *The later crusades from Lyons to Alcazar, 1274-1580* (Oxford 1992). Over de betekenis van Jeruzalem en de kruistocht voor de laatmiddeleeuwse vroomheid ook Amnon Linder, *Raising arms. Liturgy in the struggle to liberate Jerusalem in the late Middle Ages* (Turnhout 2003).

⁶⁴ Tegen deze redenering keert Hay, ‘Massacres’, 10 zich expliciet. Hij noemt het ‘gevaarlijk’ om het christelijke geweld tijdens de Eerste Kruistocht te overdrijven. ‘When we do so, we merely perpetuate the very mythology by which so much of the violence and religious intolerance of subsequent centuries was (and continues to be) justified.’ Als ik het goed zie, doelt hij bij dit laatste op hedendaags islamitisch geweld.

vooronderstellingen. De historicus heeft daartegen wel een taak te vervullen in het verschaffen van bouwstenen voor een weloverwogen en respectvolle benadering van vorige generaties. Dat is wat we bij historici als Riley-Smith aantreffen.

In zijn hierboven besproken ‘Crusading as an act of love’ uit 1979 kwam hij tot de schokkende, maar onderbouwde conclusie, dat de kruistochten in hetzelfde licht gezien moeten worden als andere uitingen van de nieuwe spiritualiteit na het jaar 1000. De kruisvaarders hadden veel meer gemeen met de stichters van hospitalen en pleitbezorgers voor pastorale zorg dan men zou verwachten: ‘The charity of St. Francis may now appeal to us more than that of the crusaders, but both sprang from the same roots.’⁶⁵ Daarmee kwam het kruistochtgeweld in een ander licht te staan: ‘It is no longer a distasteful blot on our past; it is a reality with which we all have to live.’⁶⁶ Dat betekende uiteraard geen apologie voor gewelddaden, maar leidde wel tot een respectvolle benadering van ‘voorouders’. Zeer duidelijk blijkt dat uit het motto dat hij zijn prosopografie van de eerste kruisvaarders uit 1997 meegaf:

Allow our ancestors respect, let their own voices speak to us in their particular tones, unmuffled by our certainties, conveying to us their own convictions, enlightening the past.⁶⁷

Deze empathische benadering heeft ons dichter bij de eerste kruisvaarders en hun drijfveren gebracht. We kunnen ons nu een beeld van hen vormen dat dieper gaat dan dat van de barbaarse en op buit beluste benden van Runciman. Dat mogen we hoe dan ook als winst beschouwen.

⁶⁵ Riley-Smith, ‘Act of love’, 191-192.

⁶⁶ Riley-Smith, ‘Personal view’, 7-8. Hij verklaart de nieuwe benadering in de jaren ’70 onder meer met verwijzing naar de ervaring van de christelijke bevrijdingstheologie, die gewelddadige opstanden in Zuid- en Midden-Amerika rechtvaardigde.

⁶⁷ Riley-Smith, *First crusaders*, vii.