
Leidschrift

Historisch Tijdschrift

Artikel/Article: *Ketter, pseudoprofeet, ontuchtpleger. Mohammedportrettingen bij Johannes Damascenus, John Wycliffe en Pius II*

Auteur/Author: Lucien van Liere

Verschenen in/Appeared in: *Leidschrift*, 28.1 (Leiden 2013) 21-32

Titel uitgave: *Onbekend maakt onbemind. Negatieve karakterschetsen in de vroegmoderne tijd*

© 2013 Stichting Leidschrift, Leiden, The Netherlands

ISSN 0923-9146

E-ISSN 2210-5298

Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd en/of vermenigvuldigd zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Leidschrift is een zelfstandig wetenschappelijk historisch tijdschrift, verbonden aan het Instituut voor geschiedenis van de Universiteit Leiden. *Leidschrift* verschijnt drie maal per jaar in de vorm van een themanummer en biedt hiermee al vijftientig jaar een podium voor levendige historiografische discussie.

Artikelen ouder dan 2 jaar zijn te downloaden van www.leidschrift.nl. Losse nummers kunnen per e-mail besteld worden. Het is ook mogelijk een jaarabonnement op *Leidschrift* te nemen. Zie www.leidschrift.nl voor meer informatie.

Leidschrift is an independent academic journal dealing with current historical debates and is linked to the Institute for History of Leiden University. *Leidschrift* appears tri-annually and each edition deals with a specific theme.

Articles older than two years can be downloaded from www.leidschrift.nl. Copies can be order by e-mail. It is also possible to order an yearly subscription. For more information visit www.leidschrift.nl.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in *Historical Abstracts*.

Secretariaat/ Secretariat:

Doelensteeg 16
2311 VL Leiden
The Netherlands
071-5277205
redactie@leidschrift.nl
www.leidschrift.nl

Comité van aanbeveling/ Board of recommendation:

Dr. J. Augusteijn
Prof. dr. W.P. Blockmans
Prof. dr. H.W. van den Doel
Prof. dr. L. de Lig
Prof. dr. L.A.C.J. Lucassen
Prof. dr. H. te Velde

Ketter, pseudoprofeet, ontuchtpleger. Mohammed-portrettingen bij Johannes Damascenus, John Wycliffe en Pius II

Lucien van Liere

Een van de meest consistente clusters van stereotyperingen in de geschiedenis van Europa is wel die van de islam. Vanaf de zevende eeuw, wanneer het Byzantijnse Rijk zich ziet geconfronteerd met oprukkende 'Ismaëlieten' of 'Haggarieten', tot aan de huidige tijd, waarin een toename van moslimmigranten en Europese moslims niet zelden als een probleem wordt ervaren, wordt 'islam' gekarakteriseerd als een valse godsdienst of een onderdrukkende ideologie. Mohammed (570-632), de profeet van de islam, wordt niet zelden getypeerd als een bedrieger, een oorlogszuchtig despoot en een oversekste polygamist.¹ Dergelijke stereotyperingen werden en worden doorgaans niet gebaseerd op al te grote kennis van de islam. Westerse typeringen van Mohammed hebben zich dan ook vaak niet ontwikkeld in dialogische processen, maar zijn vooral onderdeel geweest van conflicten tussen christenen en moslims, welke door beide zijden vaak heel anders werden ervaren en beschreven. De animositeit waarin christendom en islam elkaar vooral sinds de Eerste Kruistocht (1096-1099) troffen heeft in het Westen met name haar sporen nagelaten in de wijze waarop de Koran, de islamitische rituelen (*Ibadat*) maar vooral Mohammed werden geportretteerd. Een bestudering van deze portrettingen is daarmee tegelijk een bestudering van de verschillende conflicten die christenen, soms als gelovigen en soms als inwoners van 'Europa' met haar nabije buur in het Midden-Oosten of in Zuid-Europa gedurende vele eeuwen heeft gehad. Het 'imago' van de islam in het huidige geografische 'Westen' is daarmee in zekere zin een cultureel residu van deze geschiedenis, waarbij het tot op zekere hoogte mogelijk is om de verschillende typeringen van dit negatieve imago te volgen als een spoor terug in de tijd.

In dit artikel wil ik aan de hand van drie historische kernpunten dit proces van beeldvorming traceren. Allereerst besteed ik aandacht aan de formatieve fase waarin ik de Mohammed-portrettingen van Johannes Damascenus (676-749) bespreek. Daarna besteed ik aandacht aan een

¹ N. Daniel, *Islam and the West, The Making of an Image* (Oxford 2009) 11; Minou Reeves en P.J. Stewart spreken van een 'consistent tradition of distortion', vgl. M. Reeves en P.J. Stewart, *Muhammad in Europe* (New York 2003).

periode waarin de islam-kritiek niet louter meer op ‘de ketterse ander’ werd gericht, maar ook op de Rooms-Katholieke Kerk. John Wycliffe (1330-1384) zag in de veertiende eeuw de paus als een westerse ‘Mahomet’. Ten slotte laat ik aan de hand van de krachtige taal van paus Pius II (Ennea Piccolomini, 1405-1464) zien op welke wijze de westerse Mohammedportretteringen haast als karaktereigenschappen van de oprukkende Ottomanen werden beschouwd waartegen ‘Europa’ zich diende te weren. Damascenus, Wycliffe en Pius II zijn op zeer verschillende wijzen met islam geconfronteerd geweest. Damascenus leefde onder het Umayyaden-kalifaat en vertegenwoordigde een christelijke minderheidspositie; Wycliffe leefde in een tijd waarin voor zover bekend geen moslim het Engelse Oxford bezocht en zijn felle kritiek stimuleerde de Reformatie van de 16^e eeuw, en Ennea Piccolomini vreesde voor het voortbestaan van christelijk Europa na de val van Constantinopel in 1453. Deze historische situaties worden weerspiegeld in de typering van de profeet van de islam, die slechts licht van elkaar afwijken en een grote consistentie vertonen in de categorische afwijzing van Mohammed als profeet die eigen is aan de Europese christelijke context tot aan de moderniteit.² Maar juist deze lichte afwijkingen tonen de verschillende historische constellaties waaronder de portretteringen werden geconcipeerd.

In de conclusies zal ik de Mohammedportretteringen in een dialectisch verband plaatsen, waarbij ik betoog dat de felheid waarmee Mohammed wordt afgewezen een affirmatieve functie heeft ten aanzien van de constructie van de eigen ‘identiteit’ in onzekere tijden.

Mohammed als pseudoprofeet

Wanneer in 635 onder leiding van Khalid ibn al-Walid, kalief Abu Bakrs legeraanvoerder, Damascus in Arabische handen valt, betekent dit een grote tegenvaller voor het christelijke Byzantijnse Rijk dat zichzelf graag zag als vertegenwoordiger en verdediger van de orthodoxe leer. Andere christenen in Damascus, zoals nestorianen en jakobieten, groepen met ‘afwijkende’

² J. Tolan, *Saracens: Islam and the Medieval European Imagination* (New York 2002) 3-20; P. Morey en A. Yaqin, *Framing Muslims, Stereotyping and Representation After 9/11* (Harvard 2011) 9; A. Salvatore, ‘Tradition and Modernity within Islamic Civilization and the West’ in: M.K. Masud, A. Salvatore en M. van Bruinessen, *Islam and Modernity, Key Issues and Debates* (Edinburgh 2009) 3-36.

theologische perspectieven die door de Byzantijnen vervolgd waren geweest, waren echter beter af dan voorheen. De moslims zagen weinig verschil tussen Byzantijnse en nestoriaanse christenen en onderwierpen hen aan dezelfde regeling. De christenen werden doorgaans ongemoeid gelaten bij de uitoefening van hun overtuiging, maar werden als *dhimmis* (niet-moslims die een beschermde status genieten onder de *sharia*) wel onderworpen aan de op dat moment nog zeer diffuse *sharia*-wetgeving, wat hen tot tweederangsburgers maakte. Zij dienden de *jizyah* (speciale belasting voor *dhimmis*) te betalen en waren gebonden aan een aantal regelingen rondom bezit en relaties. Daarbij werd het christendom door de moslims als een corrupte afwijking van de ware religie beschouwd.³

Een van de eerste polemieken met de islam komt van de Syrische theoloog Johannes Damascenus, een zoon van Ibn Mansur die als christen diende aan het islamitische hof. Damascenus werd ongeveer een halve eeuw na de *hijra* (de vlucht van Mohammed van Mekka naar Medina in 622, het begin van de islamitische jaartelling) geboren. Hij was opgevoed in een redelijk stabiele politiek-religieuze context, maar voelde later toch de noodzaak om kritiek te leveren op het dominante levensperspectief van zijn dagen. Wat hem hiertoe heeft gebracht is niet bekend. Hij was geletterd en goed op de hoogte van de Koran en een aantal islamitische discussies over de *tanbeed*, de eenheid van God. Zijn kritiek op het geloof van de 'Ismaëlieten' en hun Arabische gebruiken was niet mals. Zo noemt hij in *De Haerisibus* (743) Mohammed (Mamed) en 'zijn' openbaring (de Koran) 'om te lachen'.

Die ridiculisering was niet alleen vanwege het bijzonder abstracte beeld van God in de islam, maar ook vanwege de misvattingen van de 'Ismaëlieten' ten aanzien van de natuur van Christus, het grote theologische strijdpunt tussen beide religies. Het opvallende aan Damascenus' polemieken is dat hij de 'Ismaëlieten' niet als een aparte godsdienstige groep zag, maar als een christelijke ketterij. Hierdoor kon hij ook Mohammed langs een christelijke meetlat leggen. Mohammed wordt geportretteerd als een 'valse profeet' die, na enige basale kennis te hebben opgedaan van het Oude en Nieuwe Testament een Ariaanse monnik ontmoette en een eigen ketterij stichtte.⁴ Damascenus legde veel nadruk op Mohammeds bedrog; willens en

³ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge 2002) 31-43; M. Bonner, *Jihad in Islamic History, Doctrines and Practice* (Princeton 2006) 87-91; A. Rippin, *Muslims, Their religious beliefs and practices* (Londen en New York 2008) 59-73.

⁴ D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the 'heresy of the Ishmaelites'* (Leiden 1972) 133.

wetens had hij de Arabieren bedrogen door de zogenaamde openbaringen te simuleren. Wat dan volgt is een beschrijving van Mohammeds perspectief op Christus waarbij Damascenus een aantal Koranversen aanhaalt en een gedetailleerde argumentatie voert tegen dit in zijn ogen ketterse perspectief. Opvallend is dat Damascenus goed op de hoogte moet zijn geweest van de inhoud van de Koran. Deze kennis, uiteraard mogelijk gemaakt door Damascenus' kennis van het Arabisch, zou in veel latere christelijke polemieken verloren gaan.

In een ander tekstfragment voert Damascenus een (waarschijnlijk fictief) gesprek met een 'Saraceen', waarbij het niet om Mohammed maar om Christus als het Woord van God gaat. Damascenus bepleit dat indien het Woord van God (Christus) niet God zelf is, er een tijd moet zijn geweest dat God geen woord had, een opvatting die ook door 'de Saracenen' als een ketterij werd ervaren.⁵

De felle maar geïnformeerde kritiek van Damascenus vormde het begin van een lange traditie van Mohammedportrettering. De typering van Mohammed als een bedrieger die zijn openbaringen simuleerde en wiens theologie door christelijke ketteren was geïnspireerd zou de kern worden van de christelijke polemiek. Zo werd de zogenaamde Bahira-legenden, waaraan ook Damascenus refereert en waarin wordt verteld hoe Mohammed als 12-jarige jongen de christelijke monnik Bahira tegenkomt die hem een toekomst als profeet voorspelt, door moslims gebruikt om te wijzen op een christelijke erkenning van Mohammeds profeetschap.⁶ Christenen identificeerden Bahira echter met de arianse monnik Sergius, om juist op de verfoeilijke invloed van het arianisme (arianisme was reeds op het Concilie van Nicea in 325 verketterd) op Mohammed te wijzen.⁷ Op

⁵ J.-M. Gaudeul, 'John of Damascus (675-753), Controversy Between an Sarracene and a Christian' in: Idem ed., *Encounters & Clashes, Islam and Christianity in History II* (Rome 1990) 13. Deze tekst van Damascenus doet sterk denken aan de discussie onder moslimgeleerden over de vraag of God de Koran heeft geschapen of niet. Deze discussie kwam pas halverwege de negende eeuw goed en wel tot een climax, waardoor sommigen vermoeden dat Damascenus' tekst is geredigeerd. Interessant is in ieder geval de parallel die Damascenus ziet tussen de eeuwigheid van het Woord van God bestaande als mens in Christus of als tekst in de Koran.

⁶ Islamitische (hadith-)bronnen waarin over Bahira wordt gesproken zijn onder anderen: Abu Muhammed Ibn Hisham, gest. 833; Ibn Sa'd al-Baghdadi, gest. 845 en Muhammad ibn Jarir al-Tabari, gest. 923

⁷ S.H. Griffith, 'Muhammad and the Monk Bahirâ: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times', *Oriens Christianus* 79 (1995) 146-174: 146-148.

deze wijze kon de Koran eenvoudig terzijde worden geschoven als een ketters geschrift. De christelijke scepsis ten aanzien van de openbaring van God aan Mohammed heeft ook de islamitische theologie niet onberoerd gelaten en deze op specifieke punten beïnvloed, wat blijkt uit sommige krachtige beschrijvingen van de profeet in vroegmiddeleeuwse literatuur waarin Mohammed haast even perfect en zondeloos verschijnt als Christus in de christelijke theologie.

De beschouwing echter van Mohammed als de valse profeet van de islamitische ketterij domineerde tot aan de tijd van de Eerste Kruistocht het perspectief op de islam. In Europa zag men zich niet zo genoodzaakt de islam te bestrijden. Norman Daniel spreekt zelfs over een desinteresse in deze tijd ten aanzien van de islam.⁸ Christelijke literatuur over de islam was schaars in deze tijd; waar men de noodzaak voelde de islam te bestrijden, zoals sommigen op het Iberische schiereiland, vulde men de negatieve typeringen van Mohammed op zo een wijze aan dat deze meer en meer een negatieve Christus-typering vormden. Zo blijkt Eulogius van Cordoba (gest. 859) gebruik te maken van manuscripten waarin niet alleen de seksuele begeerte van de profeet werd benadrukt (een haast Westerse obsessie met Mohammed die tot op de dag van vandaag weerkeert), maar waarin ook melding wordt gemaakt van een opdracht die de profeet zou hebben gegeven om je vijanden te doden, en waarin hij wordt voorgesteld als een gestoorde die psalmen schreef en deze in de bekken van beesten propte, en claimde na drie dagen weer op te zullen staan uit de dood.⁹ Niet alleen was het christendom (de Heilige Schrift en de filosofie) een kader voor de islam waardoor deze laatste als een onredelijke ketterij kon worden behandeld; Christus vormde tevens het frame voor Mohammed op grond waarvan Mohammed tegenover Christus als anti-Christus kon worden getypeerd.

Aan het begin van de twaalfde eeuw, mede als gevolg van de verovering van Jerusalem in 1099, neemt de interesse voor de islam snel toe. Alhoewel de christelijke polemiek met een afwijzing van de islam in veel literatuur onveranderd bleef, waren er ook theologen die Mohammed beschouwden als meer dan een valse profeet. Aan het einde van de twaalfde eeuw was er een behoorlijke stroom literatuur op gang gekomen met een veelzijdiger beeld van islam dan de categorische polemieken die tot dan toe dominant waren geweest. Onder leiding van Petrus Venerabilis (1092/1094-

⁸ Daniel, *Islam*, 21.

⁹ *Ibidem*, 18-19.

1156) werd de Koran voor het eerst in het Latijn vertaald. Venerabilis schreef tevens twee werken over de islam, *Summa totius haeresis saracenorum* (De volledige ketterij van de Saracenen) en *Liber contra sectem sive haeresim saracenorum* (Geschrift tegen de sekte of ketterij van de Saracenen), waarin hij voor het eerst een wetenschappelijke benadering van de islam beproefde. Venerabilis bestreed weliswaar de ketterij van de Saracenen (zijn motivatie om de Koran te vertalen was stellig ingegeven door zijn overtuiging hiermee aan te tonen dat het een ketters boek was), maar pleitte ook juist voor een toenadering tussen christendom en islam en bekritiseerde fel de moordpartijen waarover hij had gehoord die tijdens kruistochten waren voorgekomen. Een andere weg in de relatie met moslims diende te worden ingeslagen: die van het overtuigen.¹⁰

De verschijning van een westerse ‘Mahomet’

Terwijl christelijke apologeten de islam vooral bestudeerden om haar te kunnen verwerpen op inhoudelijke gronden, groeide er in de vroegmoderne periode in Europa een vergelijkbare polemiek die zich niet zozeer richtte op de islam, maar vooral op de machtig geworden Rooms-Katholieke Kerk. Een van de eerste en beste voorbeelden van dit perspectief was de proto-hervormer John Wycliffe (1320-1384). Wycliffe doceerde aan de universiteit van Oxford totdat hem in 1381 zijn positie werd ontnomen na een conflict met de Rooms-Katholieke Kerk, en stond bekend vanwege zijn anti-klerikale opvattingen en zijn overtuiging dat de essentie van het christendom te vinden is in de bijbel, vooral in het evangelie, en niet in de kerk.¹¹ Hij was verbonden met de Lollarden, die zijn gedachtengoed na zijn dood in 1384 vurig verspreidden en dit niet zelden met hun leven moesten bekopen.

Wycliffe beschouwde de islam weliswaar als een ketterij (in de traditie van Damascenus en Venerabilis, en daarmee dus als verwant aan de ‘ware godsdienst’), maar beschouwde de Rooms-Katholieke Kerk als al even

¹⁰ J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964); T.E. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Material Texts (Philadelphia 2007) 17-28.

¹¹ K. Walsh, ‘Wyclif, John, 2. Lehre und Wirkung’, *Lexikon des Mittelalters* 9 (Stuttgart 1999) cols 392-393, *Brepolis Medieval Encyclopaedias – Lexikon des Mittelalters Online*, <http://apps.brepolis.net/lexiema/test/Default2.aspx>, geraadpleegd 14 januari 2013.

ketters en verdorven. Hiermee beschrijft Wycliffe op markante wijze een perspectief dat de islam niet slechts vergelijkt met het christelijke geloof, het tegenover zich plaatst en vervolgens verwerpt, maar dat ook de kracht waarmee de islam door de roomse kerk werd verworpen verdacht maakt. Zeker, Wycliffe was ervan overtuigd dat de islam niet deugde: Mohammed was een pseudoprofeet, waarmee hij de aloude Mohammed portrettering herhaalde. Echter, dat wat de kerk in de islam wilde bestrijden, was zij zelf geworden: trots, begerig, verlangend naar macht en bezit, geweld predikend en menselijke wellust verkiezend boven het woord van God. Wycliffe gebruikt de term 'Mahomet' voor zowel moslims als katholieken om de in zijn ogen corrupte situatie van de kerk te tonen.¹² Eén van de kritische tegenstellingen die Wycliffe hanteerde was die tussen de gevestigde godsdienst (islam, pausdom) en 'het evangelie'; een tegenstelling die in de zestiende eeuw vaak in protestantse kringen met vergelijkbare ijver zou worden verdedigd. Wycliffe sprak over de 'geest' van het evangelie (armoede, onthechting, kruisdragen) en de geest van de islam (op macht gericht, zelfzuchtig, bezitterig). Velen in de kerk, maar vooral de paus en zijn kardinalen, leven in de 'geest' van de islam. Deze geest is vooral op macht en rijkdom gericht en neemt bovendien zichzelf als basis voor de wet. Dit, zo concludeert Wycliffe, is dermate tegengesteld aan de geest van het evangelie dat deze wel de verwachte Antichrist moet zijn.¹³ Het apocalyptische thema van de Antichrist was geenszins onbekend in de veertiende eeuw in Engeland. Voor Wycliffe functioneerde dit thema als een frame, niet alleen voor de 'secte of Sarasenes' (die als een 'Antecristis sect' niets dan macht en rijkdom produceerde¹⁴) maar tevens voor de roomse kerk.

Hiermee beschouwde hij de rooms-katholieke islam-kritiek impliciet als een negatieve projectie van de macht van de kerk. Wycliffe was daarmee niet alleen een fel criticus van Rome, maar ook één van de eersten die islam niet slechts beschouwde als prototypisch beeld van antikerkelijke ketterij. Niet alleen werd de islam beschouwd als een sekte die diametraal tegenover het evangelie stond, maar ook de roomse kerk ontkwam niet aan de

¹² W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh 1972) 84.

¹³ Johannes Wyclif, *Oberis Evangelici, Liber Tertius et Quartus sive De Antichristo Liber Primus et Secundus, with critical and historical notes by Dr. Johann Loserth* (Londen 1896) 114, 119.

¹⁴ John Wycliffe, 'De Pontificum Romanorum Schismate' in: Idem, *Select English Work of John Wycliffe, edited from the original mss. by Thomas Arnold* (Oxford 1871) 245.

beschuldiging dat zij precies deed wat zij in de islam juist bekritiseerde. De Antichrist had zowel in Mekka als in Rome een zetel.

Hiermee is Wycliffe een vroegmodern theoloog die de klassieke Mohammed-stereotypelingen mede gebruikte om de corruptie in zijn eigen kerk aan de orde te stellen. Het is niet onaannemelijk dat Wycliffe in zijn leven nooit een moslim heeft ontmoet of gesproken. Wel waren in Oost- en Centraal-Europa gedurende zijn leven allerhande expeditie en veroveringen van het prille Ottomaanse rijk aan de gang waar Wycliffe ongetwijfeld over had gehoord, gezien zijn nadruk op een gewelddadige, zelfzuchtige en bezitterige islam. Zijn ideeën over islam waren dus niet gebaseerd op persoonlijke ontmoetingen, wat een redelijk eenzijdig en abstract beeld van de islam verklaart. Ook blijkt nergens uit zijn geschriften dat hij een grondige kennis van de Koran had; hij kende vooral de klassieke anti-islamitische portrettering van Mohammed die tot de intellectuele cultuur behoorden. Het neemt niet weg dat Wycliffe zich tot op zekere hoogte realiseerde dat, in de woorden van de oriëntalist Montgomery Watt: 'the distorted image of islam is to be regarded as a projection of the shadow-side of European man'.¹⁵

Europa als niet-islamitisch

Op 23 mei 1453 veroverden de inmiddels machtig geworden Ottomanen Constantinopel en stootten daarna door tot in Griekenland. De verovering van Constantinopel had een enorme invloed op Europese intellectuelen en op de één jaar later tot paus gewijde humanist Enea Silvio Piccolomini.¹⁶ Reeds lang voor de val van de stad waren er confrontaties geweest tussen volkeren in Oost- en Zuidoost-Europa, waarbij de lijnen van het conflict niet altijd per se ook gelijk liepen aan de scheidslijn van islam en christendom.¹⁷ Toch was er in intellectuele kring een groeiend besef dat met de enorme druk vanuit het zuidoosten het juist Europa was dat onder druk stond.¹⁸ Daarbij hadden de Ottomanen wel degelijk zeer gewelddadige

¹⁵ Watt, *The Influence of Islam*, 83.

¹⁶ Z. von Martels en M. Golsteen, *Ennea Silvio Piccolomini / Pius II, Een humanistisch paus op de bres voor Europa* (Hilversum 2011) 42.

¹⁷ F. Cardini, *Europe and Islam*, C. Beamish vert. (Oxford 2000) 117-127.

¹⁸ M. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge 1993) 97.

expedities ondernomen. In 1452 hield de Kretenzer Georgius van Trebizonde (1395-1484) een toespraak voor paus Nicolaas V onder de titel *Pro defendenda Europa*.¹⁹ De dreiging van de Ottomanen constitueerde de behoefte ‘Europa’ hiertegen te mobiliseren.

Zes jaar nadat Constantinopel in Ottomaanse handen viel, in 1459, riep Pius II in Mantua in Noord-Italië op tot een kruistocht tegen de Ottomanen. Nicolaas V had al direct na de val van de stad hiervoor gepleit maar zonder resultaat. Pius probeerde het opnieuw omdat hij vreesde dat de Ottomanen niet alleen Hongarije, Duitsland en Italië zouden kunnen veroveren, maar vooral dat zij door deze expansie het christelijke geloof zouden kunnen vernietigen. Het voortbestaan van christelijk Europa was in het geding. Christendom en Europa vormden voor Pius II een eenheid; een niet-christelijk Europa derhalve een contradictie.

Mehmet II (r.1444-1446, 1451-1481), de jonge veroveraar van Constantinopel, was volgens Pius vastberaden om het heilige evangelie en de heilige wet van Christus te vertrappen en te vernietigen.²⁰ Pius II riep de vorsten en prinses van Europa dan ook op zich te weren tegen dit grote gevaar en zich te verenigen in een kruistocht. De prinses hadden echter zo hun eigen regionale en interregionale conflicten en Constantinopel was als verarmde hoofdstad van het verzwakte Byzantijnse Rijk en als zetel van de Oosterse kerk feitelijk oninteressant. In het derde en vierde boek van zijn autobiografie *Commentarii rerum memorabilium* verhaalt Pius II van zijn grote teleurstelling over het feit dat de Europese heersers zo weinig motivatie toonden de moslims te bestrijden. Zijn argumentatie om ten strijde te trekken werd vooral gemotiveerd doordat hij de Ottomanen beschouwde als een bedreiging voor christelijk ‘Europa’. Nu was ‘Europa’ als term niet geheel onbekend, maar wel enigszins in onbruik geraakt. Nu het christendom werd bedreigd zocht Pius naar een eenheidsterm die niet alleen alle christelijke volkeren maar ook zowel de katholieke als orthodoxe traditie zou kunnen dekken. Europa was hem daarom veel meer dan alleen een geografische aanduiding; Europa was een politiek-religieuze constructie.²¹ Hierdoor kon hij Europa afwisselen met termen als ‘Christenheid’ en ‘vaderland’. Pius was de eerste die ‘Europa’ gebruikte in de titel van een

¹⁹ Cardini, *Europe*, 127.

²⁰ M. Meserve en M. Simonetta ed., *Pius II: Commentaries* (Harvard 2003) 211.

²¹ Vlg. M. Fuhrmann, *Europa – Zur Geschichte einer Kulturellen und Politischen Idee* (Konstanz 1981) 20.

boek.²² In zijn *De Statue Europae* (1458) noemt hij de reeks gebieden en landen die naar zijn idee onder Europa vallen. Uit de opsomming die hij geeft van Europa blijkt dat ook de volgorde in deze opsomming niet een neutrale geografische aanduiding is; hij begint niet met het centrum van de katholieke macht, maar juist met die gebieden die door de Ottomanen op dat moment worden bedreigd: Hongarije, Transsylvanië en Thracië.²³ Europa wordt gedefinieerd met haar meest bedreigde gebieden voorop. In zijn *Commentarii* spreekt Pius over ‘ons eigen huis’ en ‘onze eigen woonstede’ waar ‘wij’ nu door de Turken getroffen worden. Deze bedreigde woonstede is het bedreigde Europa als christelijke eenheid.

De haast angstige felheid waarmee Pius II retorisch probeert om ‘de Turken’ buiten het christelijke Europa te houden wordt weerspiegeld in de stereotyperingen van Mohammed als een ‘valse profeet’, een ‘Arabier vol heidense dwaling’, een ontuchtpleger die seks sanctioneerde in alle ‘onuitsprekelijke combinaties’, een vervalser van christelijke geschriften die zo de ‘primitieve’ stammen naar zijn hand wist te zetten.²⁴ Interessant aan deze typering is dat zij feitelijk een krachtige onderstreping vormen van de negatieve stereotyperingen die de rooms-katholieke traditie aan Mohammed-interpretaties had voortgebracht, terwijl er in de vijftiende eeuw toch ook al een stroom literatuur voorhanden was die een ander beeld gaf.

Toen Pius II beseftte dat zijn kruistocht niet zou slagen, zette hij een ander middel in: dat van de diplomatie. In 1461 stuurde hij een brief aan Mehmet II, *Epistola ad Mahumetem*, waarin hij de sultan verzoekt zich te bekeren tot het christendom en zo de grootste in de christelijke wereld te worden. Of de brief ooit is aangekomen is onduidelijk. In ieder geval is de sultan niet op Pius’ verzoek ingegaan. Alhoewel deze ‘omslag’ van Pius werd ingegeven door het falen van de laatste kruistocht, kan deze ook worden beschouwd als een omslag naar meer diplomatieke betrekkingen. De beledigende taal die Pius eerder voor intern Europees publiek uitte ten aanzien van de profeet van de islam en Mehmet II is verdwenen, maar toch getuigt de brief ervan dat ‘Europa’ Turken duldt in ‘Constantinopel’, zolang zij maar christenen zijn.

²² B. Jezernik, ‘Imagining ‘the Turk’’ in: Idem ed., *Imagining ‘the Turk’* (Cambridge 2010) 1-16: 4.

²³ N. Davies, *Europe: a History* (Oxford 1996) 8.

²⁴ Meserve en Simonetta, *Pius II*, 211-213.

Conclusie

Het perspectief op moslims als ketterse christenen die werkelijk niets begrijpen van de natuur van Christus en bovendien vreemde rituelen bezigen en een valse profeet volgen, toont een dominante beschouwing die tot op de dag van vandaag de imagologie van islam in Europa kenmerkt. Deze typering is echter niet alleen een poging geweest om een kritiek te leveren op 'de islam' en de profeet met als doel de godsdienstige grondslagen onder de voeten van moslims weg te slaan. Een 'imago' of beeld van 'de ander' configureert met het beeld van het zelf. Sterker nog, een 'imago' is eerder een (negatieve) verbeelding van het zelf (dat wat het zelf verafschuwt en verwerpt) dan een typering van 'de' of 'een' ander. In deze dialectiek kunnen ook de typering van de islam, maar vooral van Mohammed worden geplaatst; het beeld van Mohammed als pseudoprofeet die zijn profetieën simuleerde voor eigen (seksueel en materieel) gewin staat tegenover een zeer preutse Zoon van God die werd vereerd in christelijke kloosters. Het bleek dus niet alleen onmogelijk voor christelijke apologeten om islam los te zien van de eigen traditie; islam vormde tevens het negatief van de eigen traditie. Mohammed was alles wat Christus niet was. In de middeleeuwen culmineerde dit in een beeld van Mohammed als een anti-Christus. Interessant aan de geschiedenis van dit 'imago' is dat de portretteringen van Mohammed dus eerder bepaalde omgekeerde aspecten van de katholieke christologie beschrijven dan dat zij werkelijk polemisch zijn en een argument zouden kunnen vormen dat door moslims serieus genomen zou kunnen worden.

Dit anti-Christusbeeld transcendeert in de vroegmoderne tijd, waarbij islam niet zozeer geweld en machtswellust produceert, maar waarbij islam als het ware het resultaat is van de geest van macht, geweld en hebzucht die in het theologische transcendente universum van Wycliffe tegenover de geest van het evangelie staat. Hierdoor kan islam worden samengevoegd met het corrupte pausdom als twee uitingsvormen van dezelfde 'geest' van de Antichrist. Terwijl bij Damascenus de islam nog theologisch tegenover het ware christendom wordt geplaatst (als een ketterse leer), wordt de islam bij Wycliffe met het corrupte christendom tegenover de geest van het evangelie geplaatst. De exclusie bij Wycliffe is, anders dan die van Damascenus, niet gebaseerd op (grondige) kennis van de islam en de islamitische geschriften. Omdat Wycliffe de Saracenen gebruikt als verzamelterm voor het anti-evangelie, blijft zijn beschrijving van islam

abstract en is het nog maar de vraag of hij al vermoedde dat zich achter de invallen in het Oosten een hele andere cultuur met geloofs- en theologische tradities schuil hield.

Dit was voor Pius II geen vraag. Terwijl Damascenus' afwijzing theologisch en die van Wycliffe vooral cultureel is, is Pius' afwijzing van de islam vooral politiek. De felheid waarmee hij Mohammed beschrijft als pervers en als bedrieger weerspiegelt zijn angst voor de doorstotende Ottomanen. In zijn geschriften wordt Europa haast als enige mogelijke unie tegen de islam herboren, en ontleent zij zo haar bestaansrecht aan de dreiging van de islamitische Ottomanen. Interessant is dat 'Europa' excluderend is: Islam is niet Europees omdat Europa christelijk is. Europa ontstaat zo vanuit het christelijke conflict met islam en is dan vooral een politiek-culturele categorie. Vanaf de val van Constantinopel ontstaat, zoals Mastnak schrijft, een Europese geschiedenis.²⁵

De besproken portretteringen tonen zo kernmomenten uit de geschiedenis van interreligieuze betrekkingen tussen islam en christendom. Steeds weer lijkt er in deze portretteringen veel meer bemiddeld te zijn dan het perspectief op Mohammed alleen: de context van Damascenus waarin hij een minderheidspositie vertegenwoordigde; de context van Wycliffe waarin een strijd woedde tussen klerikalen en antiklerikalen en die van Pius II waarin de Ottomanen als een enorme bedreiging werd gezien. Hierdoor zijn deze portretteringen niet zozeer beschrijvingen van Mohammed als profeet van de islam, maar veeleer beschrijvingen van wat men in de ander bekritiseerde en vreesde.

²⁵ T. Mastnak, 'Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?' in: E. Qureshi en M.A. Sells ed., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York 2003) 205-247: 207.