

DE MULTIRELIGIEUZE WERELD IN *SEGHELIJN VAN JHERUSALEM*

Edwin DE VETTE*

Abstract – *Seghelijn van Jherusalem* is an epic text from the fourteenth century, set in a multi-religious world at the beginning of the Christian era. The protagonist, Seghelijn, encounters many non-Christian characters throughout the narrative. These non-Christians play a crucial role in the numerous twists and turns in Seghelijn's life, which is dedicated to strengthen Christianity. This article examines the differences and similarities between the non-Christian characters and Seghelijn, and also highlights the distinctions among the non-Christians in the story. By approaching the concept of 'otherness' in this manner, it becomes evident that the non-Christian characters in the *Seghelijn* are portrayed with much more nuance than previous research has suggested. This opens up space for a new interpretation that departs from the conventional assumption that the *Seghelijn* is an expression of crusade ideology.

Representaties van niet-christelijke en niet-Europese culturen in westerse middeleeuwse literatuur staan al geruime tijd in de belangstelling van de internationale mediëvistiek.¹ In het onderzoek naar Middelnederlandse teksten heeft de 'andersheid' die deze representaties oproepen nog niet veel aandacht gekregen.² Toch is er voor onderzoek naar andersheid geen sprake van een gebrek aan overgeleverde Middelnederlandse teksten. Binnen dit corpus biedt de *Seghelijn van Jherusalem* zeer goede onderzoeksmogelijkheden vanwege de grote en gevarieerde hoeveelheid niet-christelijke en niet-Europese personages. De *Seghelijn* is een levensverhaal dat begint voordat de gelijknamige protagonist wordt geboren en eindigt met zijn dood. Het veertiende-eeuwse publiek uit de Lage Landen kreeg via de tekst een beeld van een andere tijd en een andere regio. Tegen deze achtergrond

* Dit artikel is onderdeel van het promotieonderzoek 'Saracenen in de middeleeuwse literatuur van de Lage Landen'. Dit promotieonderzoek is geheel gefinancierd door het NWO met een Promotiebeurs voor leraren, dossiernummer 023.017.041. Adresgegevens: Edwin de Vette, Leiden University Centre for the Arts in Society, postbus 9515, 2300 RA Leiden, e.de.vette@hum.leidenuniv.nl. Met dank aan Geert Claassens, de redactieleden en reviewers voor hun waardevolle commentaar bij een eerdere versie van dit artikel.

¹ Zie de inleiding in Goetz & Wood 2021 voor een uitgebreide status quaestionis.

² Een overzicht van het onderzoek naar 'andersheid' in Middelnederlandse teksten beschrijf ik in De Vette 2023. Recente inzichten over 'andersheid' uit de internationale mediëvistiek heb ik eerder in mijn promotieonderzoek toegepast op twee Middelnederlandse teksten: de *Roman van Limborch* (De Vette 2023) en *Der IX quaesten* (De Vette 2024).

wordt verteld over de ridder Seghelijn die in een multireligieuze omgeving door God uitverkoren is om het christendom te versterken.

Ondanks de aanzienlijke ruimte die ontmoetingen tussen Seghelijn en niet-christenen innemen in de tekst, zijn deze slechts beperkt betrokken bij de interpretatie van de *Seghelijn*. In het onderzoek naar de *Seghelijn* overheerst de opvatting dat het verhaal een vertolking is van kruistochtideologie. Tot nu toe is de aandacht voornamelijk gericht geweest op de vijandelijke ontmoetingen tussen Seghelijn en niet-christenen (Janssens 1988, 165-168). Claassens (1991) bespreekt mogelijke relaties tussen de *Seghelijn* en middeleeuwse kruistvaartideologie en -literatuur. Voor hem zijn de conflicten van Seghelijn met niet-christenen voorbeelden van 'ridderlijk geweld [dat] dient ingezet te worden ten bate van het geloof en de Kerk, ter bestraffing van zondaars en tegen de ongelovigen, wat heel herkenbaar is als het kruistochtideaal' (Claassens 2004, 49, met verwijzing naar Claassens 1991). Niet-christelijke personages blijken echter verantwoordelijk te zijn voor allerlei cruciale wendingen in Seghelijns leven waarbij associaties met kruisvaartmotieven niet aan de orde zijn. Bovendien zijn niet alle interreligieuze en interculturele ontmoetingen in de *Seghelijn* vijandelijk.

In dit artikel benader ik op bredere wijze dan voorheen het multireligieuze binnen de *Seghelijn*. Voortbouwend op recente inzichten uit de internationale mediëvistiek, wil ik laten zien dat door het inventariseren en analyseren van de multireligieuze aspecten een nieuwe benadering van de tekst mogelijk is. Hiermee trek ik de relatie met kruistochtideologie in twijfel.

Voordat ik het multireligieuze in de *Seghelijn* bespreek, zal ik na een korte introductie van de *Seghelijn* ingaan op welke benadering van andersheid gangbaar is in de internationale mediëvistiek. Daarna zal ik aan de hand van een samenvatting duidelijk maken welke verhaalelementen gesitueerd zijn in een multireligieuze ruimte en het biografische karakter van het verhaal bespreken. Vervolgens analyseer ik hoe de verteller zijn publiek informeert over niet-christelijke personages en besteed ik aandacht aan de rol die zij in het verhaal spelen. Ten slotte laat ik zien welke verhaalthema's uitgelicht worden door het multireligieuze aspect van de *Seghelijn* centraal te stellen.

De *Seghelijn* is een Middelnederlandse epische tekst uit de veertiende eeuw (zie Claassens 1993 voor een introductie). De tekst wordt op zijn vroegst vermeld in de boekenlijst van de Gentse burger Jan Wasselins uit 1389, waardoor men er gewoonlijk van uitgaat dat de tekst rond het midden van de veertiende eeuw werd geschreven (Caers & Kestemont 2011, 37). De complete *Seghelijn* is overgeleverd in een handschrift, ontstaan tussen 1410 en 1415, en in verscheidene drukken (met behoud van de versvorm),

die zijn verschenen tussen 1483/86 en 1540.³ De tekst heeft een omvang van bijna 12000 versregels en speelt zich af in de eerste eeuwen van het christendom.

Het is onzeker wie de tekst heeft geschreven. In de vroegst overgeleverde versies staat hierover niets vermeld. Vermeldingen van de auteursnaam ‘Loylate waert’ komen pas voor in de meeste van de bewaard gebleven *Seghelijn*-drukken vanaf 1511.⁴ In de proloog manifesteert zich een verteller, een ‘ick’ (vs. 10), die zich gesteund voelt door Maria om een verhaal te vertellen (vs. 1-16).⁵ De verteller situeert het verhaal ten tijde van Helena van Constantinoepel, die leefde tussen ca. 248 en ca. 329 na Christus.⁶ Zij was de moeder van de Romeinse keizer Constantijn en onder haar leiding werd het Heilige Kruis in de vierde eeuw na Christus teruggevonden.⁷ De verteller introduceert daarbij de dappere strijder Seghelijn, die een aandeel had in Helena’s expeditie:

Want men in die kerke mach lesen
Hoe dat soete cruys was vonden

³ De meest recente editie (Van de Wijer 1983) neemt twee versies als uitgangspunt, respectievelijk die uit het verzamelhandschrift Berlijn, Staatsbibliothek, Germ. Fol. 922 en die door Jacob Jacobszoon van der Meer is gedrukt in Delft tussen 1483 en 1486 (Incunabel Gent, UB BHSL.RES.1405). De redacties komen in beide grotendeels overeen (Van de Wijer 1983, 62). Van de Wijer betoogt dat de twee overgeleverde tekstversies een goede representatie zijn van ‘wat ons aan Seghelijn-teksten doorheen de eeuwen is bewaard gebleven’ (Van de Wijer 1983, 61). Ik citeer de tekst naar het Berlijnse handschrift volgens de editie-Van de Wijer. Het gebruik van hoofdletters voor eigennamen heb ik bij de citaten aangepast aan de moderne spellingsnormen.

⁴ ‘Die dit dichte ende heeft bescreuen | Was gheheeten loylate waert.’ (Van de Wijer 1983, 103-111 en 671). Over deze ‘Loylate waert’ is vooralsnog niets bekend.

⁵ De vindplaatsen van de citaten en referenties duid ik in de lopende tekst aan met nummers van de betreffende verzen tussen haakjes. Deze nummers corresponderen met de versregels in de tekst van het Berlijnse handschrift in editie-Van de Wijer uit 1983. Wanneer de incunabel die in de UB van Gent wordt bewaard relevante inhoudelijke verschillen vertoont met de tekst in het Berlijnse handschrift, vermeld ik in een voetnoot de corresponderende versnummers van deze incunabel, eveneens volgens Van de Wijer 1983. Aangezien in het handschrift en in de incunabel uit Gent het einde van het verhaal ontbreekt, zal ik voor referenties en citaten in navolging van Van de Wijer uitgaan van de druk uit 1511 (ex. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 227 A 4).

⁶ Over de periode waarin het verhaal zich afspeelt geeft de tekst verschillende, maar tegenstrijdige aanwijzingen: de aanwezigheid van Helena impliceert dat het verhaal plaatsvindt in de vierde eeuw na Christus, terwijl de tekst uit de incunabel uit Gent vermeldt dat het verhaal zich dertig jaar na de dood van Christus afspeelt (Van de Wijer 1983, 1.g vs. 24-25). Het Berlijnse handschrift heeft een minder precieze tijdsaanduiding en vermeldt ‘menich jaer’ in plaats van dertig jaar (Van de Wijer 1983, 1.b vs. 25-26). Globaal kunnen we zeggen dat Seghelijns leven gesitueerd is in de eerste eeuwen van het christendom.

⁷ Helena wordt in het oosters-orthodoxe en rooms-katholieke christendom als heilige vereerd. Haar rol in de kruisvindingslegende is onder andere beschreven in de dertiende-eeuwse *Legenda aurea* en komt ook voor in de veertiende-eeuwse Middelnederlandse vertaling daarvan door Petrus Naghel (Berteloot, Claassens & Kuiper 2017).

Daer God aen sterf doer onse sonden
 Men seyt dat Heleyna vant
 Het was waer, mer een vigant
 Wasser mede een deghe fine
 Van Iherusalem Segheliin (vs. 45-52)

Ondanks deze aankondiging in de proloog, komt de kruisvinding in het verhaal pas na ruim 8500 versregels ter sprake, wanneer Helena Segheliin uitnodigt voor de expeditie om het Heilige Kruis te vinden:

[Helena vraagt:] Soete vrient Segheliin
 Wiltu mi ghehulpich siin
 Wj souden soeken gaen dat cruys
 Daer aen hinc die soete Ihesus
 Ende bringhent hier in die stede (vs. 8552-8556)

In de lange tekst die hieraan voorafgaat, speelt de kruisvinding geen rol van betekenis. Wel nemen we kennis van de geboorte en jeugd van Segheliin in Jeruzalem, zijn bewustwording van het christelijk geloof, zijn zwerftocht na het gedwongen vertrek uit deze stad en zijn aankomst in Rome. Een groot deel van deze tijd bevindt Segheliin zich in een multireligieuze omgeving die voornamelijk bestaat uit een diverse populatie van niet-christenen.

Benaderingen van andersheid

De multireligieuze wereld in de *Segheliin* kent verschillende soorten niet-christenen. Opmerkelijk is dat joden nauwelijks voorkomen als niet-christelijke bewoners in de verhaalwereld.⁸ De niet-christenen in de *Segheliin* worden vaak aangeduid met het woord ‘heiden’. Voor de niet-christelijke belegers van Rome gebruikt de verteller de naam ‘Barbaren’ en in andere situaties spreekt hij over ‘Saracenen’.⁹ Het is in de *Segheliin* niet altijd duidelijk of Saracenen een bepaald soort niet-christenen zijn of dat de verteller

⁸ Joden treden niet op als handelende personages en worden alleen genoemd wanneer het lijden van Christus ter sprake komt (vs. 1252 en 2580). In de *Segheliin* is de typering van het personage ‘iudas makabeus soen’ (vs. 9913) opmerkelijk. Segheliin spreekt dit personage aan als ‘here zarrasiin’ (vs. 10375) (Zie ook Kuiper 2024, lemma JUDAS 3). Dat is bijzonder, want als deze ‘iudas makabeus soen’ uit de *Segheliin* een Saraceen is, is hij niet-christelijk en niet-joods. Zijn naam alludeert echter op de zoon van de joodse Judas Maccabeüs die bekend is uit de (apocriefe) Bijbeltekst 2 *Makkabeën* en die vanaf omstreeks 1300 ook bekend stond als joodse held in de middeleeuwse *Negen Besten*-traditie (Van Anrooij 1997, 15).

⁹ Zie voor verder gebruik van ‘Saraceen’ in Middelnederlandse verhalende teksten Kuiper (2024) lemma SARACEEN.

de woorden ‘Saraceen’ en ‘heiden’ opvat als synoniemen.¹⁰ Met het woord ‘Saraceen’ refereer ik in dit artikel uitsluitend aan personages die ook door de verteller zo worden genoemd.

Het multireligieuze karakter van Seghelijs omgeving is beschreven vanuit een christelijke invalshoek. Dit blijkt al aan het begin van de proloog wanneer de verteller zich de ondersteunde rol van de Heilige Maria realiseert. De christenen in de *Seghelijs* worden voorgesteld als een religieus homogene groepering; er wordt in de verhaalwereld geen onderscheid gemaakt tussen westerse en oosterse varianten van het christendom, die in de historische realiteit wel aanwezig waren. Voor de verteller zijn de niet-christenen op verschillende manieren ‘anders’ dan de christenen en dit maakt hij voor het publiek duidelijk door hun ‘andersheid’ te beschrijven.¹¹

De toepassing van het concept ‘andersheid’ is vooral gebruikelijk in de postkoloniale literatuurkritiek die zich richt op recentere periodes dan de middeleeuwen. Goetz en Wood (2021, 16-18) benadrukken dat concepten als ‘andersheid’ of de ‘ander’ in de mediëvistiek ook van toepassing kunnen zijn, zij het niet zonder nadere overweging: ‘Modern theories may certainly sharpen our minds and questions, but they can never simply be applied to former epochs without pertinent reflections and without being challenged (...)’ (Goetz & Wood 2021, 16).

De andersheid die in middeleeuwse teksten tot uitdrukking wordt gebracht, kan verband houden met politieke, etnische, sociale, religieuze, culturele en gendergerelateerde standpunten (Goetz & Wood 2021, p. 20). Daarbij kan de wijze waarop auteurs andersheid weergeven, variëren door opvattingen die gangbaar waren in zijn eigen tijd. In de *Seghelijs* beperkt de andersheid zich niet tot religie maar manifesteert zich ook op andere manieren.

De verteller van de *Seghelijs* speelt een actieve rol in de wijze waarop hij de andersheid van niet-christelijke personages in beeld brengt. We zullen zien dat hij zich baseert op eigentijdse stereotiepe beelden van andersheid en deze

¹⁰ Over deze aanduidingen van niet-christenen schrijft Clara Strijbosch (2015) dat in Middelnederlandse teksten niet altijd een betekenisvol onderscheid is gemaakt tussen heidenen, Saracenen, Barbaren en monsters. Over de *Seghelijs* schrijft ze: ‘It is doubtful if the author differentiated between heathens, Barbarians and Saracens. They play their usual roles as the opponents of Christian knights’ (Strijbosch 2015, 94). In de *Seghelijs* worden deze aanduidingen inderdaad voornamelijk gebruikt bij vijandige niet-christenen. Bij personages die aanvankelijk niet-christelijk zijn, maar zich laten bekeren, gebruikt de verteller de aanduiding ‘Saraceen’ of ‘heiden’ namelijk niet.

¹¹ Ik refereer met de ‘ander’, ‘andersheid’ en ‘othering’ vooral aan de concepten ‘the other’, ‘otherness’ en ‘alterity’ en ‘othering’ zoals die gebruikt worden in de postkoloniale literatuurwetenschap en beschreven zijn in Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2014. Vanwege de leesbaarheid gebruik ik waar mogelijk de Nederlandse vertalingen, dus de ‘ander’ (the other) en ‘andersheid’ (alterity en otherness). Voor ‘othering’ is geen Nederlands woord beschikbaar.

aanpast om ze te laten functioneren in het narratief. Met het oog op de analyse van de niet-christelijke personages in de *Seghelijn* is het belangrijk om uit te gaan van het gelaagde, ambivalente en dynamische karakter van de beschreven andersheid (Goetz & Wood 2021, 22). Het procedé waarmee schrijvers verschillen van het ‘andere’ ten opzichte van het ‘eigene’ benadrukken en uitvergroten, wordt ‘othering’ genoemd.¹² De mate van othering in de *Seghelijn* is variabel. De verteller benadrukt in de *Seghelijn* namelijk niet alleen de verschillen tussen Seghelijn en de niet-christenen, maar laat soms ook zien dat Seghelijn en zijn niet-christelijke tegenspelers op elkaar lijken.

De analyse is daarom niet alleen gericht op othering. Het samenspel van het andere en het eigene én de combinatie van stereotiepe en unieke kenmerken waarmee niet-christenen worden gerepresenteerd trekt al langer de aandacht van onderzoekers van Frans-, Duits-, en Engelstalige middeleeuwse ridderepiek.¹³ In navolging van Siobhan Bly Calkin ga ik in mijn analyse uit van drie invalshoeken om de niet-christelijke personages te beschouwen: ‘sameness, differentiation and difference’.¹⁴ Door deze drie invalshoeken te gebruiken, kan ik voorkomen dat ik mij uitsluitend op de andersheid van de niet-christelijke personages richt of dat ik de variaties in de representaties uit het oog verlies.

Verhaalelementen met een multireligieus karakter

De *Seghelijn* bevat naast passages waarin het leven en de daden van Seghelijn gepaard gaan met interreligieuze ontmoetingen, ook verhaaldeelten waarin het multireligieuze aspect geen rol van betekenis speelt.¹⁵ Voor de hedendaagse lezer is de samenhang tussen deze uiteenlopende verhaalelementen lastig te doorgronden.¹⁶ Desondanks komt Geert Claassens – zij het met het nodige voorbehoud – tot een interpretatie van de *Seghelijn*. Hij ziet ‘Seghelijns tocht door de wereld op weg naar het eeuwige leven er een van het vinden van een balans tussen de goddelijke almacht en voorbeschikking enerzijds en de

¹² Zie voor uitgebreidere informatie over het begrip ‘othering’ ook De Vette 2023, 191-192.

¹³ Onder anderen Tolan 2002 en 2019, Ailes 2012, Edgington 2012, Huot 2008, Classen 2006, Akbari 2009 en Bly Calkin 2005.

¹⁴ Bly Calkin (2005) gebruikt deze drie invalshoeken in diverse teksten in het Auchinleck-handschrift om aan te tonen hoe het optreden van de niet-christelijke personages bijdraagt aan de karakterisering van de christelijke protagonisten. Vervolgens betoogt zij met haar analyse ook hoe het optreden van niet-christelijke personages in de teksten van het Auchinleck-handschrift indirect ook bijdraagt aan de identiteitsvorming van het veertiende-eeuwse Engelse publiek.

¹⁵ Claassens (2009) geeft een uitgebreide samenvatting van de complete *Seghelijn*.

¹⁶ Volgens Claassens is in het onderzoek ‘het laatste woord over deze bijzondere roman [dan ook] nog (lang?) niet gezegd’ (Claassens 2012, 212).

inbreng van zijn eigen vrije wil anderzijds: Segheliijn moet leren zich te schikken naar de wil van God en wel uit overtuiging'.¹⁷ Claassens baseert deze interpretatie echter op analyse van verhaalelementen waarin niet-christenen afwezig zijn.¹⁸ In het onderstaande vestig ik daarom exclusief de aandacht op de verhaalelementen waarin het multireligieuze een rol speelt.

Het verhaal begint in Jeruzalem ergens aan het begin van de christelijke jaartelling, waar Segheliijn als kind zal opgroeien in een voornamelijk niet-christelijk milieu. Segheliijn is de zoon van de Saraceense koning Prides en diens heimelijk christelijke vrouw Braffeleur. Een Saraceense astronoom voorspelt dat Segheliijn een bedreiging vormt voor de aanhangers van de Saraceense religie en zijn ouders zal doden.¹⁹ Prides wil zijn zoon bij de geboorte doden, maar Braffeleur vlucht en bevalt in het geheim. Segheliijn wordt gedoopt en drie christelijke profetessen geven hem drie doopgeschenken: hij zal elk gevecht winnen, niemand zal Segheliijn iets kunnen weigeren als Segheliijn iemand aankijkt en de waarheid spreekt, en hij is verzekerd van toegang tot de hemel. De profetessen brengen hem vervolgens als anoniem pleegkind onder bij een Saraceens vissersgezin in Jeruzalem. Op school ontdekt hij zijn christelijk geloof.

Segheliijn krijgt ter zelfverdediging een roestig zwaard van zijn pleegvader. Zijn pleegvader beseft niet dat het zwaard ooit in het bezit was van Mozes en de apostel Petrus en de naam Rosenbrant heeft.²⁰ De verteller noemt dit wapen het 'sweert der heyligher kerken' (vs. 859).

Op vijftienjarige leeftijd komt Segheliijn als onbekende, maar getalenteerde kandidaat voor het ridderschap aan het hof van zijn vader. Bij zijn ridderslag weigert hij trouw te beloven aan Mamet en onthult hij zijn christelijke overtuiging. Prides, onwetend dat Segheliijn zijn zoon is, probeert hem daarna tweemaal te doden. Segheliijn ontdekt samen met zijn moeder

¹⁷ Claassens 1998, 49-50. Ook Raymond Harper (1999) gaat in op de balans die Segheliijn moet vinden tussen Gods wil en zijn vrije wil.

¹⁸ Claassens baseert deze interpretatie op analyse van de uitweidingen van theologische aard, zoals het uitvoerige religieuze vraag-en-antwoordspel tussen Segheliijn en de Zeven Vroeden van Rome (zijn zoons), de verhaallijn rond Florette of de uitgebreid beschreven martelingen van Gaurus. Zie verder over het vraag-en-antwoord met de Zeven Vroeden: Claassens 1998, voor de verhaallijn rond Florette: De Bundel 2002 en voor de martelingen van Gaurus: Claassens 2004.

¹⁹ De tekst in het Berlijnse handschrift is hier niet helemaal consequent: in vs. 105-106 voorspelt de astronoom alleen de dood van Prides, in vs. 2467 blijkt dat Segheliijn beide ouders zal doden. De incunabel uit Gent vermeldt bij de voorspelling van de astronoom wel al beide ouders (Van de Wijer, 4.g, vs. 112).

²⁰ Het refereert aan het zwaard waarmee Petrus op Witte Donderdag het oor van Malchus afsloeg, omdat hij wilde voorkomen dat Jezus werd gevangen genomen. Dit voorval is beschreven in de Bijbel: Johannes 18:10. Geert Claassens wees mij erop dat 'Rosenbrant' 'zwaard om reuzen te bestrijden' kan betekenen.

zijn ware identiteit als erfgenaam van het koninkrijk van Jeruzalem. Hij moet echter de stad verlaten, aangespoord door een engel die hem vertelt over de voorspelling dat hij zijn ouders zal doden.

Seghelijn ontmoet buiten Jeruzalem veel niet-christelijke personages, waarvan de religieuze identiteit vaak onbenoemd blijft. Als ridder helpt hij sommige niet-christenen, terwijl hij anderen bestrijdt. De niet-christenen waartegen hij vecht, worden heel uiteenlopend beschreven: van strijders die zonder al te veel informatie hun rol spelen, tot reuzen wier uiterlijk en gedrag gedetailleerd worden weergegeven. Een aantal door Seghelijn verslagen reuzen blijkt relieken te bezitten die verbonden zijn met het lijden van Christus. Onder meer door deze gewelddadige ontmoetingen met niet-christenen verzamelt Seghelijn gaandeweg de gesel, het vat dat gal en edik bevatte, de doornenkroon, de drie spijkers waarmee Christus werd vastgenageld aan het kruis, en de speer (van Longinus).

In de stad Oliferne verwekt Seghelijn zeven zonen bij evenveel heidense maagden.²¹ Het mishaat God dat hij heeft geslapen met ongedoopte maagden en Seghelijn belandt door goddelijk ingrijpen in de kerker van de sultan van Babylon. Na vijftien jaar komt hij vrij en helpt hij Rome te bevrijden van Barbaren, waarna keizer Constantijn en vele Romeinen zich bekeren tot het christendom. Seghelijn trouwt met Florette, de dochter van de keizer. De verzamelde passierelieken krijgen een plaats in Rome.

Na de kerstening van Rome blijft Seghelijn interreligieuze ontmoetingen hebben. In de niet-christelijke stad Ysona bemachtigt hij onder leiding van Helena het Heilige Kruis. De heen- en terugreis tussen Rome en Ysona wordt wederom gekenmerkt door interactie met niet-christenen, waarbij Seghelijn 'en passant' ook de pot met balsem buitmaakt die werd gebruikt bij de graflegging van Christus. De geneeskrachtige werking van de passierelieken trekt christenen, maar ook niet-christenen naar Rome, waaronder Seghelijns ouders. Door een misverstand doodt Seghelijn zijn ouders, wat hem ertoe brengt zich vijftien jaar als kluizenaar terug te trekken. Bij zijn terugkeer wordt hij tot paus gewijd en hij sterft kort daarna.

²¹ Met dit zevental legt de verteller een relatie met de literaire traditie die in de twaalfde eeuw is ontstaan rond de Zeven Vroeden van Rome (Engels 1993, 377). De overlevering hiervan staat centraal in een internationaal onderzoeksproject waarin de context en de overlevering van de tekst van Centraal Azië tot IJsland onderzocht wordt (UNA EUROPA START Fonds). Binnen dit onderzoeksproject bereidt Rita Schlusemann (FU Berlin) een kritische geannoteerde editie voor van de Middelnederlandse rijmtekst van de *Van den VII vroeden van binnen Rome*, voorzien van een moderne Duitse vertaling van de verzen. Hiervan zal ook een online-editie verschijnen met een moderne Engelse vertaling. Ingrid Biesheuvel vertaalt het werk naar modern Nederlands en dit zal in een aparte editie verschijnen. De overgeleverde Middelnederlandse prozateksten over de Zeven Vroeden zal Schlusemann in een later stadium editeren.

De goddelijke sturing van Seghelijs leven

Met het overzicht van de verhaalelementen, waarin het multireligieuze een rol speelt, openbaart zich geen relatie met de kruistochtideologie. Allereerst is Jeruzalem alleen het startpunt van het verhaal en gaan Seghelijs omzwervingen vanaf daar in westelijke richting.²² In plaats van de vestiging van christelijke macht in Jeruzalem zijn de overbrenging van een verzameling passierelieken naar Rome en de kerstening van deze stad de belangrijkste resultaten van Seghelijs interacties met niet-christenen.²³

Wel valt het biografische karakter van de tekst op. Seghelijs levensloop bevat volgens Claassens verschillende kenmerken van een heiligenleven (Claassens 2012, 200-206), hoewel Seghelijs in het verhaal niet expliciet als heilige wordt omschreven. Reeds vóór zijn geboorte blijkt dat hij uitverkoren is om zich op beslissende wijze in te zetten voor het christelijk geloof. In het verhaal wordt meer dan eens duidelijk dat Seghelijs 'was Goeds ridder vercoren' (vs. 3984). Deze uitverkorenheid staat al meteen centraal in de passage van Segelijs geboorte. De twee kruistekens die zich dan op Seghelijs huid vertonen, 'waren teken principael, / dat dit kint was vercoren / te hoghen dingen ende geboren' (vs. 260-262). Hoewel de verteller het niet letterlijk zegt, maakt hij impliciet duidelijk dat Seghelijs functioneert als een instrument in Gods handen en vertelt hij herhaaldelijk over de goddelijke betrokkenheid bij Seghelijs doen en laten.

Seghelijs inzet voor het christelijk geloof gaat gepaard met vijandelijke confrontaties met niet-christenen. Volgens Claassens dragen deze bij aan het hagiografische beeld van Seghelijs als strijder in dienst van God oftewel als 'warrior saint' (Claassens 2012, 199). Seghelijs status als strijder in dienst van God valt niet te ontkennen. Door de voorspelling van de astronoom aan het Saraceense hof van Prides weten we al vroeg in het verhaal dat Seghelijs ten koste van de aanhangers van de Saraceense religie het christendom zal dienen. De religie of 'wet' van de Saracenen in de *Seghelijs* doet denken aan de fictieve (en incorrecte) representatie van de islam die gebruikelijk was in

²² Hartmut Kugler (2001) beschrijft een vergelijkbare tendens in twaalfde- en dertiende-eeuwse Middelhoogduitse epiek (*Herzog Ernst*, *Parzifal*, *Jüngere Titurel* en *Reinfried van Braunschweig*) waarin Jeruzalem narratologisch van minder belang is dan men in eerder onderzoek veronderstelde.

²³ In een latere publicatie zal ik ingaan op de veertiende-eeuwse historische context van het belang van Rome als nieuw centrum van het christendom en het belang van de passiereliekenverzameling. Deze thema's manifesteren zich in de *Seghelijs*, maar houden ook verband met de religieus-culturele context van de dertiende en veertiende eeuw vanwege de opkomst van de persoonlijke devotie voor het lijden van Christus, de toename van bedevaarten naar Rome en de status van passiereliekenverzamelingen voor bepaalde religieuze en politieke machtscentra.

de contemporaine Middelnederlandse epiek, al krijgt de lezer verder in de tekst weinig inzicht in de religieuze overtuigingen of gewoonten van de Saraceense personages (zie ook De Vette 2023, 190). De astronoom doet de volgende voorspelling over de Saraceense gelovigen en over Seghelijs invloed op beide religies:

In dien dat [kind] behoudt siin liif
 Het sal beide man ende wiif
 Crancken van onser wet
 Entie prophete was gheset
 Int cruys sonder waen
 Dien salt te dienste staen
 Ende doen al ons wet achter (vs. 99-105).²⁴

Het ‘crancken’ (verzwakken) van aanhangers van het Saraceense geloof is niet het enige dat de verteller toedicht aan Seghelijs. De verteller stelt ook herhaaldelijk dat Seghelijs het christendom zal ‘sterken’, waarmee hij bedoelt dat Seghelijs de positie van het christendom zal versterken (en de Saracenen zal verzwakken).²⁵

Als Seghelijs is uitverkoren om de positie van het christendom te versterken, dan is het de vraag op ‘wie’ of op ‘wat’ deze ridder zijn strijd lust dan richt. Seghelijs ridderlijke inzet is niet uitsluitend gericht op de categorische bestrijding van alle niet-christenen. De analyse van de ‘sameness’, ‘difference’ en ‘differentiation’ tussen de christelijke en niet-christelijke personages zal aantonen dat de multireligieuze verhaalwereld in de *Seghelijs* niet polair is: de verschillende religies staan immers niet altijd vijandig tegenover elkaar, en zeker niet als twee grote machtsblokken.

De anderen en de onzen in de multireligieuze wereld van de *Seghelijs*

Vanwege Seghelijs rol in het versterken van het prille christendom is de multireligieuze wereld die de verteller oproept, ingebed in zijn weergave van deze tijd en ruimte. Dit blijkt al direct uit de proloog waar Seghelijs betrokkenheid bij Helena’s kruisvinding wordt genoemd. De steden Jeruzalem en Rome en alle gebieden daartussen presenteert de verteller als een

²⁴ De tekst van de incunabel uit Gent (Van de Wijer 1983 4.g vs.103-109) vermeldt in tegenstelling tot het overgeleverde handschrift niet alleen het ‘crencken’ van Saracenen, maar ook het ‘stercken’ van Seghelijs eigen (dus christelijke) religie.

²⁵ Zie voor ‘ster(c)ken’ in relatie met Seghelijs religieuze streven in handschrift B onder andere vs. 1285, 1759 en 2053 en 3816.

multireligieuze omgeving waarin het christendom niet de dominante religie is. Volgens Janssens bevatte het beeld van deze regio in het verleden ‘aanvaardbare reminscenties’ die voor het veertiende-eeuwse publiek van de *Seghelijs* te bevatten waren (1988, 166). Vergelijkbare beelden worden bijvoorbeeld opgeroepen wanneer in Jan van Boendale’s eveneens veertiende-eeuwse *Jans teesteye* de periode van het prille christendom wordt besproken: ‘Doen kerstenheyt yrst began / Die keyser ende de heren nochtan / Blevē heyden ende quaet’ (*Jans teesteye*, vs. 540-542, in Snellaert 1869). Wouter, de lerende gesprekspartner in *Jans teesteye*, wordt duidelijk gemaakt dat sinds het prille begin van het christendom de christenheid voortdurend in aantal gelovigen en in oppervlakte is toegenomen (Kinable 1993, 135-136). Het publiek van de *Seghelijs* was mogelijk op de hoogte van dergelijke inzichten.²⁶ Gezien de periode en de geografische ruimte waarin het verhaal zich afspeelt, zal men begrepen hebben dat het onvermijdelijk is dat Seghelijs als christen vooral is omringd door niet-christenen.

De verteller suggereert dat Seghelijs in Jeruzalem door zijn omgeving als een ‘ander’ wordt gezien wanneer hij tussen niet-christenen opgroeit als christen; hij hoort dan immers bij een religieuze minderheid in Jeruzalem. De Saraceense dominantie van Seghelijs’ ouderlijke omgeving wordt voorgesteld als religieus en sociaal instabiel door in te zoomen op Braffleur, de moeder van Seghelijs, die zich heimelijk aangetrokken voelt tot het christendom. Voor de verteller en het publiek is Seghelijs niet de ‘ander’, maar één van de ‘onzen’. De manier waarop het publiek kan meeleven met de christen Seghelijs in een multireligieuze situatie is vergelijkbaar met het effect dat wordt uitgelokt door sommige ‘vitae’ van vroegchristelijke heiligen.²⁷ Zijn bewustwording van religieuze andersheid in een voornamelijk niet-christelijke omgeving is vergelijkbaar met de gebeurtenissen uit het levensverhaal van bijvoorbeeld Sint Joris. Net als Sint Joris kan Seghelijs zich – zeker in het begin – vrij bewegen in een wereld die gedomineerd wordt door een andere geloofsovertuiging.²⁸

²⁶ De boekenlijst van Jan Wasselins uit 1389 vermeldt naast de *Seghelijs* ook een exemplaar van *Jans teesteye* (Derolez & Victor 1994-2001, III, 120).

²⁷ In deze verzameling hagiografieën overheersen de vele verhalen over heiligen ten tijde van het vroege christendom (Berteloot, Claassens & Kuiper 2017 en Mulder-Bakker & Carasso-Kok 1997, 30). De auteur kan hebben beschikt over de Latijnse *Legenda aurea* of de Middelnederlandse vertaling hiervan: de *Gulden legende*. De eerste Middelnederlandse vertaling van de *Gulden legende* dateert van rond 1357. Als de auteur van de *Seghelijs* hierover heeft beschikt, zou 1357 als terminus post quem van de tekst beschouwd kunnen worden.

²⁸ De mogelijkheid om als christen te leven in een door niet-christenen gedomineerde wereld blijkt bijvoorbeeld ook uit *Van sente Jorise martelere* (Berteloot, Claassens & Kuiper 2017).

De houding van niet-christenen ten opzichte van christenen is ambivalent in de delen van het verhaal waarin niet-christenen overheersen. In het Jeruzalem van de *Seghelijn* is er enerzijds ruimte voor het christelijk geloof, wat blijkt uit het onderwijs dat Seghelijn als pleegkind krijgt. Toch keuren niet-christenen in Jeruzalem het christelijk geloof expliciet af, wanneer religie ter sprake komt. Zijn Saraceense pleegouders halen Seghelijn van school wanneer ze achter het christelijk karakter van zijn scholing komen (vs. 480-488). Ook Seghelijns weigering om de riddereed te zweren op 'Mamet' (vs. 1571-1577) wordt aan het hof aanvankelijk met tegenstrijdige reacties ontvangen, maar uiteindelijk overheerst ook bij Prides de afkeuring.

De geloofsverschillen vormen echter geen belemmering voor het sociaal verkeer dat gericht is op de behoeftes in het dagelijks leven, beleefdheid en hulpvaardigheid. De relatieve ruimte die de Saracenen aan christenen als minderheid geven, hoeft geen correcte weergave van een historische realiteit te zijn, maar is wel functioneel in het verhaal. De verteller maakt hiermee namelijk aannemelijk dat Seghelijn ook als 'ander' kan opgroeien en gebruik kan maken van de ontwikkelingskansen in zijn geboortestreek. Hij mag dan wel uitverkoren zijn om de positie van het christendom te versterken en door God zijn bedeed met uitzonderlijke gaven, Seghelijn is ook gewoon een mens en moet daarom een menselijke ontwikkeling doormaken in interactie met niet-christenen.

Met de multireligieuze situatie waarin Seghelijn zich bevindt en ontwikkelt als christen en ridder, geeft de verteller kortom een genuanceerd beeld van Jeruzalem en omstreken tijdens de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling. Naast othering maakt hij echter ook gebruik van 'sameness' om de positie van Seghelijn ten opzichte van zijn niet-christelijke tegenspelers te karakteriseren.

Overeenkomsten tussen christenen en niet-christenen

Sommige eigenschappen van niet-christenen komen overeen met die van Seghelijn en andere christenen. Vanwege de multireligieuze situatie waarin Seghelijn opgroeit en volwassen wordt, is de interactie tussen hem en zijn directe omgeving immers niet gebaat bij een groot vertoon van andersheid dat de verhoudingen meteen op scherp zou zetten.

De verteller suggereert de 'normaliteit' van de niet-christenen uit Seghelijns nabije omgeving vooral door de beschrijving van hun gedrag. Zo laat hij Seghelijns pleegouders en Prides van een menselijke en voor het publiek herkenbare kant zien: ook deze niet-christenen hebben gevoelens (zoals

liefde voor de partner en liefde voor kinderen) en zorgen om het bestaan.²⁹ Deze emoties en de familiale nabijheid rechtvaardigen ook Seghelijs gevoelens van bezorgdheid en genegenheid voor hen.

Hoewel de situatie aan het hof in Jeruzalem voor Seghelijs uiteindelijk onhoudbaar wordt, wordt deze omgeving niet gerepresenteerd als een onleefbare 'hel op aarde'. Het is immers de omgeving waarin Seghelijs heeft kunnen opgroeien tot een hulpvaardige en christelijke ridder. De verteller benadrukt in zijn representatie van deze regio niet uitsluitend de afstand tussen Seghelijs en de niet-christenen die daar leven.

De Saraceense hofcultuur in Jeruzalem en, later in het verhaal, in de stad Oliferne verschilt niet wezenlijk van de gewoontes en omgangsvormen die volgens contemporaine ridderepiek gangbaar waren aan christelijke hoven. In de *Seghelijs* zijn de Saraceense en christelijke ridderpraktijken grotendeels gelijk. Vrijwel hetzelfde zijn de opleiding van ridders en de riddereed, op de gelofte aan 'Mamet' na. Ook de intriges en de verraders die een rol spelen aan het hof van Jeruzalem zijn een bekend fenomeen aan christelijke hoven. De othering van de Saraceense hoven betreft vooral het religieuze aspect.

Contacten met niet-christenen hoeven niet vijandig te verlopen en soms speelt de religieuze andersheid een geringe of zelfs helemaal geen rol. In sommige gevallen blijkt de religieuze identiteit van Seghelijs tegenspelers pas later. Ook werkt hij tijdens gevechten soms probleemloos samen met niet-christenen.³⁰ Zo verleent Seghelijs zijn gewapende steun in conflicten tussen twee niet-christelijke partijen, zoals bij de belegering van de steden Oliferne en Rome. Othering wordt in dergelijke passages niet ingezet om Seghelijs tegenspelers te karakteriseren. Om in de geest van Bly Calkin te spreken: in plaats van de 'difference' te benadrukken richt hij de aandacht op de 'sameness' van de omgangsnormen van deze personages en Seghelijs. De verschillende culturen delen sociale normen, waardoor de verteller de relatieve belangeloosheid van Seghelijs ridderlijke hulpvaardigheid aannemelijk kan maken.

²⁹ De verteller maakt met name van Prides een complex personage: hij is niet christelijk, maar wel hoofs en heeft herkenbare emoties (liefde, angst, verdriet over ontbreken van een erfopvolger). Ondanks dat hij zich bewust is van de dwingende invloed van de blik van Seghelijs, is hij niet volledig haatdragend naar hem (vs. 1583-1584). Tegelijkertijd is hij gevoelig voor de invloed van slechte hovelingen die Seghelijs het liefst dood zien. Aan het einde van het verhaal blijkt hij ook nog open te staan voor de wonderen van de christelijke passierelieken in de hoop op genezing van zijn ziekte. Zie Van de Wijer 1983, 661.

³⁰ Dat blijkt onder andere uit de samenwerking van Seghelijs met de niet-christelijke Galopijn, de knecht in dienst van koning Oliferne om de belegeraars van de stad Oliferne aan te vallen om proviand voor de belegerde en hongerige maagden in de stad te bemachtigen (vs. 4030-4103) of uit Seghelijs bereidwilligheid om het toen nog niet-christelijke Rome te ontzetten van de Barbaren (vs. 6725-6737).

De ‘sameness’ is ook waar te nemen in hoe seksuele aantrekkingskracht wordt ervaren. De smaak van Segheliijn komt overeen met die van de niet-christenen. Segheliijn heeft er daarom in eerste instantie geen enkel bezwaar tegen om met zeven heidense maagden achtereenvolgend de liefde te bedrijven. Hun niet-christelijke identiteit blijkt in een later stadium en krijgt pas gewicht wanneer een engel aan Segheliijn meedeelt dat hij gestraft zal worden vanwege zijn seksuele omgang met deze ongedoopte vrouwen (vs. 5035-5075). Toch blijkt ook Segheliijns seksuele lust via een omweg in dienst te staan van Gods plan. De vijftien jaar gevangenisstraf zit vol met tekenen van goddelijke steun. Hierdoor gesterkt kan hij zich nog vuriger inzetten om het christendom tot grotere bloei te brengen.

Differentiatie in de andersheid van niet-christenen

Er is in de *Segheliijn* niet alleen sprake van ‘sameness’ en ‘difference’ tussen christenen en niet-christenen. De verteller past ook ‘differentiation’ toe om hun uiterlijk, hun gedrag en hun ontvankelijkheid voor het christendom te beschrijven.

De verteller maakt bij zijn representaties onderscheid tussen mensen met een neutraal uiterlijk en personages die afwijken van het neutrale door hun lengte en misvormde lichaamsdelen. Hiermee sluit hij enigszins aan bij andere middeleeuwse schrijvers en kunstenaars.³¹ Volgens Suzanne Conklin Akbari wordt in hun werk vaak onderscheid gemaakt tussen ‘those [Saracens] who are white, well proportioned, and assimilable, and those who are dark-skinned, deformed or of grotesque stature, and doomed to destruction’ (Akbari 2009, 156). De verteller rept echter niet over de huidskleur van de Saracenen met een misvormd of grotesk uiterlijk. Wel vertonen een aantal representaties van de Saracenen en andere niet-christenen in de *Segheliijn* een grote diversiteit aan lichamelijke andersheid, zodat er sprake is van wat Akbari een ‘spectrum of bodily diversity’ noemt (Akbari 2009, 161).

In de wereld buiten de hoven van Jeruzalem en Oliferne komt Segheliijn in contact met diverse individuen met een afwijkend uiterlijk. De eerste ontmoeting is met Segheliijns oom, de dwerg (vs. 3099). Ondanks zijn afwijkende uiterlijk gedraagt deze zich heel menselijk, is hij praktiserend christen en is hij Segheliijn gunstig gezind. De anderen met een afwijkend uiterlijk zijn zeven reuzen en een ‘portier’. Hun uiterlijk is veel groter dan dat van

³¹ Zie onder andere Akbari 2009 en Boyer 2016. Voor deze traditie in Middelnederlandse teksten: Strijbosch 2015.

de dwerg. Ze worden zonder uitzondering aangeduid als Saracenen en zijn vijandig van aard. Deze figuren bevinden zich op verschillende plaatsen in het 'spectrum of bodily diversity'; onderling verschillen zij in de hoeveelheid uiterlijke details en de mate van misvormdheid.

Over het uiterlijk van de reuzenbroers Clinckaert en Clincker, de naamloze derde reus in het verhaal en Bonacroy vermeldt de verteller niet meer dan dat zij reuzen zijn. Deze reuzen zijn net als Seghelijs in staat een hoofse omgang in stand te houden. De confrontatie met Bonacroy gaat ondanks de onmiskenbaar vijandelijke intentie gepaard met beleefde gesprekken en een gezamenlijke maaltijd (vs. 6207-6278). Clincker en Clinckaert, die ook ooms van Seghelijs zijn, is enige menselijkheid niet vreemd. In hun moordzucht hebben zij de dwerg en zijn gezin, immers de schoonfamilie van hun broer Prides, altijd gespaard (vs. 3360-3361). Seghelijs gedraagt zich op zijn beurt dan ook respectvol door bij hen de ridderlijke erecode in acht te nemen, onder andere door Clinckaert de kans te geven zijn gebroken zwaard te vervangen (vs. 3396-3398).

Uiteraard overbrugt de familieband tussen deze reuzen en Seghelijs in deze situatie niet de geloofsverschillen of de agressie tussen beide partijen. Wel heeft de 'fatsoenlijke' manier waarop Seghelijs beide broers uitschakelt een gunstig effect op Seghelijs relatie met Taelgefeer, de zoon van Clinckaert. Het handhaven van de ridderlijke erecode door Seghelijs maakt het ook aannemelijk dat Taelgefeer zich bekeert en later schildknaap wordt van zijn achterneef Seghelijs (vs. 3754-3771 en vs. 6659-6663).

Bij de andere reuzen Grappaert, Claudes en Gloricaudes, en bij de portier kiest de verteller voor dierlijke en misvormende kenmerken als een varkensnuit, rode ogen, een neus van een voet lang, bulten, bochels, luipaardvoeten of vier paardenbenen.³² De dierlijkheid en de aanwezigheid van afzichtelijke bochels en builen versterken het monsterlijke en het onmenselijke van deze personages. Seghelijs zegt letterlijk tegen Grappaert: 'Lelike figuer / Du bist sonder mensche natuer' (vs. 4313-4314).

De verteller differentieert de othering van de reuzen, zodat deze personages op betekenisvolle wijze bijdragen aan het narratief waarbinnen Seghelijs leven zich ontwikkelt. Met zijn otheringsprocedé creëert de verteller een contrasterend effect. Het voortreffelijke ridderlijke gedrag van Seghelijs steekt immers duidelijk af tegen het overmoedige en moorddadige gedrag van de reuzen met hun buitenproportionele fysieke kenmerken. Deze aanpak past in de middeleeuwse literaire praktijk waarin schrijvers reuzen creëren die een

³² Zie over het uiterlijk van de portier vs. 3683-3688, over Grappaert vs. 4251-4269, over Claudes vs. 7992-8011 en over Gloricaudes vs. 10487-10497.

combinatie zijn van stereotiepe kenmerken en van eigenschappen en gedrag die nodig zijn voor de rol die zij in het verhaal spelen.³³ Bij de reuzen in de *Seghelijn* zijn sporen van stereotypie zeker te herkennen in de uiterlijkheden, zoals de onvermijdelijke reusachtige lichamen bij allemaal of de klassieke centaurkenmerken bij Grapaert.³⁴

Ook zijn de reuzen in de *Seghelijn*, net als andere reuzen uit de middeleeuwse literatuur, vaak mede geïnspireerd op Bijbelse reuzen zoals de Nephilim of Nimrod die gezien worden als belichaming van de hoofdzonde van 'superbia' of hoogmoed (Boyer 2016, 26 en 30-33). Deze eigenschap verbindt de verteller door gebruik van het woord 'overmoed' (vs. 3288 en 3611) letterlijk met Clincker en Clinckaert, en dit versterkt de rol die reuzen spelen in de *Seghelijn*. Clincker, Clinckaert en de andere reuzen zijn gewend hun tegenstanders te verslaan en onderschatten daarom Seghelijn met zijn door God gegeven onoverwinnelijkheid.³⁵

Ten slotte differentieert de verteller in de mate van bekeerbaarheid van de niet-christenen. Geheel in lijn met de visie van Akbari zijn in het verhaal bekering en genade alleen voorbehouden aan Saracenen zonder wanstaltig uiterlijk. De mogelijkheid van bekering tot het christendom is een terugkerend element in de *Seghelijn*. Het onderstreept uiteraard het christelijke perspectief van de verteller. De wijze waarop de bekeringen in het verhaal een rol spelen is zeer gevarieerd. De niet-christenen die Seghelijn ontmoet, bekeren zich soms spontaan, krijgen soms van Seghelijn het aanbod om zich te bekeren, maar worden in bepaalde gevallen bij weigering wel gedood door hem. Deze variatie komt overeen met de bekeringsopties die Marianne Ailes beschrijft in/voor veertien *chansons de gestes* (Ailes 2012). Toch zijn er vergeleken met de bekeringsmotieven in *chansons de gestes* wel belangrijke verschillen. Conform de historische tijd in de *Seghelijn* is er vóór de kerstening van Rome geen sprake van een dominante christenheid die strijdt tegen een Saraceense macht, zoals in bijvoorbeeld de Karel- of de kruisvaartepiek. In plaats daarvan voert Seghelijn zijn bekeringsactiviteiten uit als individu

³³ Zie Boyer 2016, 20: 'Different literary medieval sources have had an impact on the depiction of giants in medieval literature, and their behavior and function will depend on the various scenarios in which they exist.'

³⁴ De beschrijvingen van de reuzen in de *Seghelijn* vertonen soms ook overeenkomsten met die van reuzen uit andere Middelnederlandse teksten. Zoals Polyfemus uit de *Roman van Limborch* of Daygant uit *Huge van Bourdeus*: 'Die groote Daygant, hebbende een hol magher aensicht met twee lippen als een ossenmule, met eenen groten bulte op sinen rugge, ende hi was seer afgriselic om aensien' (Wolf 1860, 29), te vergelijken met 'Taensciin siin is ghemaect / Als tmuusel van eenen swiin / Ende hi heeft op rugghe siin / Een bule als een ossen mule' in de *Seghelijn* (vs. 3683-3686).

³⁵ In het Berlijnse handschrift staat bij vs. 3288 'moet' en bij de incunabel uit Gent staat 'ouermoet' (Van de Wijer 1983, 96.G vs. 3277)

in een multireligieuze wereld. De massale bekering van de Romeinen door Segheliijn is te verklaren in de periode van het vroege christendom waarin het verhaal speelt. Ook zijn er niet-christenen met een neutraal uiterlijk die blijven leven zonder dat Segheliijn hen heeft aangeboden om zich door hem te laten bekeren tot het christendom.

De betrokkenheid van niet-christenen bij cruciale momenten in Segheliijns leven

Geholpen door God ontwikkelt Segheliijn zich vanaf zijn geboorte tot voorbeeldig christen, tot eervol en succesrijk ridder, tot keizer en uiteindelijk tot paus. In al deze hoedanigheden staat Segheliijn in dienst van Gods streven om het christendom te versterken in een multireligieuze wereld.

In de voorgaande paragrafen zagen we dat Segheliijns identiteit als christen en ridder tot uitdrukking komt in zijn omgang met niet-christenen. De niet-christelijke anderen vormen echter niet alleen het decor tegen de achtergrond waarvan Segheliijns identiteit als christen en ridder inzichtelijk kan worden gemaakt. Segheliijns belangrijkste daden zijn de kerstening van de keizerlijke familie en andere Romeinen en het verzamelen en onderbrengen van de passierelieken in de stad Rome. Zonder niet-christenen waren deze gebeurtenissen niet tot stand gekomen. Met deze daden verhoogt hij niet alleen de status van Rome, maar ook van het christendom. Dankzij het gekerstende keizerrijk wint de christenheid aan macht en dankzij de mogelijkheid om de complete verzameling passierelieken te aanschouwen, groeit de aantrekkingskracht van het christendom.

Voor de versterking van het christendom moet Segheliijn Jeruzalem verlaten en hierbij zijn niet-christenen een bepalende factor in het verhaal. Na zijn ridderslag krijgt Segheliijn diverse aanwijzingen waaruit blijkt dat hij zich vanwege de Saraceense dominantie niet in Jeruzalem moet wijden aan zijn religie, onder andere in een droom waarin hij belaagd wordt door roofvogels. De verteller verklaart de droom als volgt:

Die aren die bouen den bedde vloech
Dat bespelt die vader siin
Ende tionc betekent Segheliin
Daer hi soe vast na beet
Ende die coninc soude leet
Hem verraden ende groete piin
Met menighen sarrasiin
Dit bediet der voghelen scaren (vs. 1730-1737)

Bovendien vermeldt de verteller kort daarop dat Prides, als koning van het niet-christelijke Jeruzalem, de Saracenen oproept om Seghelijn te bestrijden, omdat Seghelijn ‘sterken wil die wet/ daer die profeet om was gheset/ aen een cruys buten der stat’ (vs. 1759-1763). Ten slotte krijgt Seghelijn het goddelijke bevel om Jeruzalem te verlaten. Dat moet hij doen om de dood van zijn ouders te voorkomen, maar het toont ook de onmogelijkheid om de invloed van het christendom in Jeruzalem te laten groeien.

Na zijn gedwongen vertrek uit Jeruzalem verzamelt Seghelijn passierelieken. De verteller maakt door middel van othering van de reuzen duidelijk dat de niet-christenen het merendeel van de passierelieken ten onrechte bezitten en dat verplaatsing naar een christelijke regio zeer noodzakelijk is.³⁶ Het ligt voor de hand dat de reuzen met hun angstaanjagende gewelddadigheid een hindernis vormen voor de christenen om de relieken te vereren.

De verteller geeft verder impliciet aan dat de reuzen de passierelieken niet op de juiste waarde weten te schatten. Zo gebruikt Bonacroy de speer van Longinus alleen als lokaas om christenen in de val te lokken (vs. 6052-6082). De doornenkroon en de balsem worden door respectievelijk Clincker en Gloricaudes uitsluitend gebruikt als geneesmiddel voor eigen gebruik en zij achten zich daarmee onverslaanbaar (vs. 3539-3540 en vs. 10590-10640). In gevecht met Gloricaudes wijst Seghelijn hem ook op dit ontoelaatbare gebruik van een passiereliek:

[Gloricaudes:] Al waer ic toter doot ghewont
 Ic werde ghenesen wel schiere
 Bi desen pusoen goet ende dier
 Tbeste dat op al eertrike was
 Segheliin sprac Gloricaudes
 Daer op sidi ouerdadich
 Ende onse here es te ghenadich
 Dat hi ghehinghet vul glottoen
 Dat ghi hout dat diere pusoen (vs. 10637-10876)

Ten slotte staan de reuzen door hun hoogmoed, overmoed en moorddadigheid voor het tegengestelde van wat de passierelieken voor de christenheid belichamen. De reuzen vertonen namelijk geen enkele vorm van berouw of boetvaardigheid wanneer ze door Seghelijn op de knieën zijn gedwongen,

³⁶ Afgezien van de beker en de zweep zijn in de *Seghelijn* de passierelieken aanvankelijk in het bezit van niet-christenen.

terwijl de relieken volgens laatmiddeleeuwse opvattingen nu juist tot reflectie moeten oproepen (Bolgia 2022, 173).

Met het oneigenlijke gebruik van de passierelieken maken de reuzen niet alleen deze voorwerpen, maar ook de Passie zelf en daardoor het christelijk geloof te schande. Door de reuzen hiervoor te straffen met de dood, maakt Segheliijn een eind aan deze praktijken en draagt hij bovendien bij aan het versterken van het christendom. Op verschillende momenten uit Segheliijn namelijk de wens om degenen te wreken die Christus vijandig bejegenen en belachelijk maken (vs. 1694-1697, vs. 5696-5697 en vs. 5741). Dat bleek al eerder bij zijn ontmoeting met de dwerg en de presentatie van de gesel waarmee Christus was geslagen (vs. 3205-3244). In Segheliijns nabijheid hangen er plotseling bloeddruuppels aan de gesel. Dit wonder doet zich alleen voor bij Segheliijn. Hiermee lijkt de verteller eens te meer te willen suggereren dat Segheliijns betrokkenheid bij de redding van de passierelieken verband houdt met zijn uitverkorenheid door God. De dwerg verklaart dit teken echter als volgt: '[...] dat ghi [Segheliijn] soudt dencken / Om gods passi ende soudt wreken / Beide doot slaen ende steken / Goeds vianden [...]' (vs. 3245-3248). Ondanks het militante karakter van deze mededeling, blijft de legitimatie van geweld beperkt tot de vijanden die daartoe aanleiding geven door hun hoogmoedige en moorddadige gedrag en in het bijzonder door de schending van christelijke kostbaarheden. In de *Segheliijn* hebben deze vijanden doorgaans een afwijkend uiterlijk.

Segheliijn is door God uitverkoren om het christendom te versterken. God is echter geen personage in het verhaal. De cruciale momenten waarbij Segheliijn als instrument van God functioneert lijken door toeval te ontstaan. De ontmoetingen tussen Segheliijn en niet-christenen staan ogenschijnlijk los van de Gods bemoeienis met Segheliijn. Segheliijn is namelijk niet expliciet op zoek naar passierelieken, maar zonder contact met niet-christenen zou hij de relieken niet verworven hebben. Segheliijn had het zelf niet gepland om naar Rome te reizen en dit lijkt ogenschijnlijk het resultaat van zijn omzwervingen in de multireligieuze wereld en van het beroep op Segheliijns ridderlijke bijstand van de (nog) niet-christelijke keizer Constantijn om de belegering door de Barbaren te bestrijden. Aan het eind van het verhaal doodt Segheliijn zijn ouders, zoals dat voor zijn geboorte voorspeld was. De voorspelling komt uit, omdat ook niet-christenen zoals zijn vader afreizen naar Rome vanwege de geneeskrachtige werking van de passierelieken. Segheliijn besluit vervolgens uit wroeging en rouw tot een periode van klui-zenaarschap. Dat mondt uit in zijn benoeming tot paus aan het eind van zijn leven en is ook het gevolg van interreligieus contact.

Conclusie

Door aandacht te schenken aan de multireligieuze aspecten van de *Seghelijn*, zet ik in deze complexe tekst andere thema's in de schijnwerpers dan eerdere onderzoekers hebben gedaan. Aan de christelijkheid van Seghelijn hoeft niet getwijfeld te worden. Seghelijn werd immers geboren met kruistekens op zijn lichaam en stierf als paus van Rome.

Toch wordt zijn levensloop bepaald door een groot aantal uiteenlopende ontmoetingen met niet-christenen. De gevarieerdheid waarmee de verteller deze niet-christenen representeert, geeft een genuanceerd beeld van de multireligieuze wereld ten tijde van het vroege christendom. De multireligieuze wereld in de *Seghelijn* is, in tegenstelling tot bijvoorbeeld die van de chansons de geste, nog niet volledig gepolariseerd. De niet-christenen spelen niet altijd en ook niet bij voorbaat de rol van vijand; zij verschillen onderling in gedrag, uiterlijk en bekeerbaarheid.

De tekst vermeldt herhaaldelijk dat Seghelijn door God is uitverkoren om het christendom te versterken. De verteller brengt het publiek echter alleen op indirecte wijze op de hoogte van de daadwerkelijk goddelijke sturing van Seghelijns ontwikkeling van christen binnen een minderheidsgroep tot leider van de christenheid die in omvang en macht is gegroeid. Dat doet hij door Seghelijn op verschillende manieren in contact te brengen met verschillende niet-christenen. Cruciale wendingen in Seghelijns leven en zijn belangrijke daden ten gunste van het christendom komen vrijwel allemaal tot stand in interactie met niet-christenen.

Seghelijns daden die bijdragen aan de versterking van het vroege christendom, zijn niet gericht op christelijke dominantie in Jeruzalem of op de vestiging van een christelijk bestuur in de stad en in het Heilige Land. In plaats daarvan, laat de *Seghelijn* het belang zien van een groeiende politiek-religieuze status van Rome, bevolkt door gekerstende Romeinen en als nieuwe bewaarplaats van de passierelieken uit het Heilige Land.

Door de weergave van een genuanceerde en niet-gepolariseerde multireligieuze wereld en door het belang van Rome in plaats van Jeruzalem, is de *Seghelijn* geen tekst waarin de kruistochtgedachte centraal staat. Met zijn gevarieerde representatie van het multireligieuze Midden-Oosten en de niet-christelijke bewoners geeft de verteller op een andere manier betekenis aan het versterken van het christendom. De interculturele en interreligieuze contacten van Seghelijn laten zien dat het christendom niets heeft te winnen bij het idee om te vechten tegen een niet-christelijke overmacht in het Heilige Land. Het levensverhaal van Seghelijn maakt daarentegen vooral duidelijk dat het christendom meer baat heeft bij een brede geloofsgemeenschap binnen een geografisch afgebakende wereld met Rome als middelpunt.

Literatuur

AILES 2012

M. Ailes, 'Tolerated Otherness. The 'Unconverted' Saracen in the Chansons de geste', in: Sarah Lambert & Helen Nicholson (red.), *Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean*. Turnhout, 2012, 3-20.

AKBARI 2009

S.C. Akbari, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*. Ithaca, 2009.

ASHCROFT, GRIFFITHS & TIFFIN 2014

B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin, *Key Concepts in Post-colonial Studies*. New York, 2014.

BERTELOOT, CLAASSENS & KUIPER 2017

A. Berteloot, G.H.M. Claassens & W. Kuiper (ed.), *Gulden Legende. De Middelnederlandse vertaling van de 'Legenda Aurea' door Petrus Naghel. Uitgegeven naar handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 15140*. Turnhout, 2017.

BLY CALKIN 2005

S. Bly Calkin, *Saracens and the Making of English Identity. The Auchinleck Manuscript*. New York enz., 2005.

BOLGIA 2022

C. Bolgia, 'Jerusalem in Rome. New Light on the Façade Mosaics of Gregory IX (1227-41) and Passion Relics in Old St. Peter's', in: *Gesta* 61, 2, 2022, 152-193.

BOYER 2016

T.M. Boyer, *The Giant Hero in Medieval Literature*. Leiden enz., 2016.

CAERS & KESTEMONT 2011

B. Caers & M. Kestemont, 'Over de datering van de Middelnederlandse ridderepiek', in: *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*: 121, 1, 2011, 1-59.

CLAASSENS 1991

G.H.M. Claassens, 'Die kerstenwet stercken. Kruisvaartideologie en kritiek in de "Seghelijn van Jherusalem"', in: *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde* 107, 3-4, 1991, 235-273.

CLAASSENS 1993

G.H.M. Claassens, 'Seghelijn van Jeruzalem', in: W.P. Gerritsen & A.G. van Melle (red.), *Van Aiol tot de Zwaanridder: personages uit de middeleeuwse verhaalkunst en hun voortleven in literatuur, theater en beeldende kunst*. Nijmegen, 1993, 299-300.

CLAASSENS 1998

G.H.M. Claassens, 'Dat en is sonder reden niet. Over de zeven vragen van Seghelijn van Jherusalem', in: *Spiegel der Letteren*, 40, 1-2, 1998, 25-54.

CLAASSENS 2004

G.H.M. Claassens, 'Membra disiecta. Excessief geweld in de ridderroman "Seghelijn van Jherusalem"', in: E. Brems, A. Faems, E. Vanfraussen (red.), *Kabaal! Feest en strijd in de Nederlandse literatuur*. Leuven, 2004, 25-55.

CLAASSENS 2009

G.H.M. Claassens, 'Gattungschaos im "Seghelijn van Jherusalem". An die Grenzen der Interpretabilität', in: T. Hennings, M. Niesner, C. Roth &

- C. Schneider (red.), *Mittelalterliche Poetik in Theorie und Praxis. Festschrift für Fritz Peter Knapp zum 65. Geburtstag*. Berlin enz., 2009, 117-139.
- CLAASSENS 2012
G.H.M. Claassens, 'Doe leefde hi soe heilichlike. Seghelijn van Jherusalem tussen ridderepiek en hagiografie', in: A. Faems & M. Hogenbirk (red.), *Ene andre tale: tendensen in de Middelnederlandse late ridderepiek*. Hilversum, 2012, 195-212 (Middelieuwe Studies en Bronnen, 131).
- CLASSEN 2006
A. Classen, 'Toleration and Tolerance in the Middle Ages? The Good Heathens as Fellow Beings in the World of "Reinfried von Braunschweig", Konrad von Würzburg's "Partonopier und Meliur", and "Die Heideninne"', in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 61, 2006, 183-223.
- DE BUNDEL 2002
K. De Bundel, 'Een heldin voor het gerecht. Een vergelijkende analyse van een episode uit de "Seghelijn van Jherusalem"', in: *Spiegel der Letteren*, 44, 2, 2002, 115-147.
- DEROLEZ & VICTOR 1994-2001
A. Derolez & B. Victor (ed.), *Corpus Catalogorum Belgii. The Medieval Book-lists of the Southern Low Countries*. Delen 1-4, Brussel, 1994-2001.
- DE VETTE 2023
E. de Vette, 'Demophon, de andere ander in de Roman van Limborch' in: *Queeste. Tijdschrift over middeleeuwse letterkunde in de Nederlanden*, 30, 2, 2023, 184-216.
- DE VETTE 2024
E. de Vette, "'Der Sarachenen apostel" in "Der IX quaesten"', in: B. Caers e.a. (red.), *Trouw aan de tekst. Historische letterkunde in de praktijk*. Hilversum, 2024, 208-213.
- EDGINGTON 2012
S.B. Edgington, "'Pagans" and "Others" in the "Chanson de Jérusalem"', in: S. Lambert & H. Nicholson (red.), *Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean*. Turnhout, 2012, 37-47.
- ENGELS 1993
L.J. Engels, 'Zeven wijzen van Rome', in: W.P. Gerritsen & A.G. van Melle (red.), *Van Aiol tot de Zwaanridder. Personages uit de middeleeuwse verhaalkunst en hun voortleven in literatuur, theater en beeldende kunst*. Nijmegen, 1993, 375-380.
- GOETZ & WOOD 2012
H. Goetz & I. Wood (red.), *'Otherness' in the Middle Ages*. Turnhout, 2021 (International Medieval Research, 25).
- HARPER 1999
R. Harper, 'Het woord bij de daad voegen. Ironie in de "Seghelijn van Jherusalem"', in: *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde*, 115, 4, 1999, 297-314.
- HUOT 2008
S. Huot, 'Others and Alterity', in: S. Gaunt & S. Kay (red.), *The Cambridge Companion to Medieval French Literature*. Cambridge, 2008, 238-250.
- JANSENS 1988
J.D. Janssens, *Dichter en publiek in creatief samenspel. Over interpretatie van Middelnederlandse ridderromans*. Leuven enz., 1988 (Leuvense studiën en tekst-uitgaven, Nieuwe reeks 7).

KINABLE 1993

D. Kinable, 'Het tijdsbeeld in Boendales "Jans Teesteye"', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 109, 1, 1993, 125-144.

KUIPER 2024

W. Kuiper (red.), *Repertorium van eigennamen in Middelnederlandse literaire teksten*, geraadpleegd 8 mei 2024, op <https://bouwstoffen.kantl.be/remlt>.

KUGLER 2001

H. Kugler, 'Nicht nach Jerusalem. Das Heilige Land als Leerstelle in der mittelhochdeutschen Epik der Kreuzfahrerzeit.', in: Dieter Bauer, Klaus Herbert & Nikolas Jaspert (red.), *Jerusalem in Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*. Frankfurt enz., 2001, 407-422.

MULDER-BAKKER & CARASSO-KOK 1997

A.B. Mulder-Bakker & M. Carasso-Kok (red.), *Gouden Legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*. Hilversum, 1997.

SNELLAERT 1869

F.A. Snellaert (ed.), *Nederlandsche gedichten uit de veertiende eeuw van Jan Boendale, Hein van Aken en anderen*. Brussel, 1869.

STRIJBOSCH 2015

C. Strijbosch, 'On the Evil Side of Creation. Barbarians in Middle Dutch', in: M. Boletsi & C. Moser (red.), *Barbarism Revisited. New Perspectives on an Old Concept*. Leiden, 2015, 85-103.

TOLAN 2002

J.V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York, 2002.

TOLAN 2019

J.V. Tolan, *Faces of Muhammad. Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton enz., 2019.

VAN ANROOIJ 1997

W. van Anrooij, *Helden van weleer. De Negen Besten in de Nederlanden (1300-1700)*. Amsterdam, 1997.

VAN DE WIJER 1983

I. van de Wijer (ed.), *Segheliin. Codicologische, bibliografische en tekstkritische studie en editie*. 2 dln, Leuven, 1983.

VERDAM 1878

J. Verdam (ed.), *Segheliin van Jherusalem, Naar het Berlijnsche handschrift en den ouden druk van wege de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde uitgegeven*. Leiden, 1878.

WOLF 1860

F. Wolf, *Huyge van Bourdeus. Ein niederländisches Volksbuch*. Stuttgart, 1860 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 55).