

## **In de ban van de queeste: Frodo's zoektocht**

Een intertekstuele analyse van de analogie tussen Frodo Balings in *In de Ban van de Ring* en Jezus Christus in het Evangelie Mattheüs op het niveau van de queeste

### **Inhoudsopgave**

- 1. Inleiding**
- 2. J.R.R. Tolkien**
- 3. Intertekstualiteit volgens Paul Claes**
- 4. De queeste**
- 5. De verhaalanalyse van Algirdas Julien Greimas**
- 6. De analogie tussen Frodo en Jezus**
- 7. Conclusie**
- 8. Literatuurlijst**

## 1. Inleiding

Drie Ringen voor de Elfenkoningen op aard,  
Zeven voor de Dwergvorsten in hun zalen schoon,  
Negen voor de Mensen, die de dood niet spaart,  
Een voor de Zwarte Heerser op zijn zwarte troon,  
In Mordor, waar de schimmen zijn.  
Een Ring om allen te regeren, Een ring om hen te vinden  
Een Ring die hen brengen zal en in de duisternis binden,  
In Mordor, waar de schimmen zijn.<sup>1</sup>

Zo luidt een van de meest bekende passages uit *In de Ban van de Ring*, bestaande uit de delen *De Reisgenoten*, *De Twee Torens*, en *De Terugkeer van de Koning* (1954 – 1955) door John Ronald Reuel Tolkien (1892 – 1973).<sup>2</sup> Dit werkstuk brengt verslag uit van een onderzoek naar de intertekstuele relaties tussen de held van de trilogie – de hobbit Frodo Balings – en de mythisch-religieuze figuur Jezus Christus uit de Evangelieboeken. Frodo, de protagonist in *In de Ban van de Ring*, vertoont namelijk veel overeenkomsten met de ‘ultieme held’ uit het christendom. Zo is hij hetzelfde type held – namelijk een wereldverlosser – komen karaktertrekken overeen, en wijzen vooral de belevenissen van Frodo tijdens zijn queeste op de verwantschap tussen de twee figuren. De queeste van Frodo, en de overeenkomsten die deze queeste met de lijdensweg van Jezus vertoont, staan om deze reden centraal in het onderzoek.

De vraag is: welke analogie bestaat er tussen het personage Frodo Balings in *In de Ban van de Ring* en Jezus Christus in het Evangelie volgens Mattheüs op het niveau van de queeste? Mattheüs heeft de meest narratieve structuur van alle Evangeliën en vertoont om die reden de meeste overeenkomsten met het narratief van *In de Ban van de Ring*. Door de verwantschap tussen Frodo en Jezus te analyseren middels intertekstualiteitsonderzoek kan het betekenispotentieel van *In de Ban van de Ring* worden verruimd. Of in *In de Ban van de Ring* over het algemeen wel of niet christelijke interteksten bevat – en zo ja, welke – is een vraag waar vele critici zich over gebogen hebben. Paul Kocher stelt in *Tolkien: Meester van Midden-aarde, zijn Romans en Verhalen* (1973) hierover het volgende:

Wat Tolkien in zijn epos doet is de traditionele denkbeelden van het primaatschap van de mens verbreden tot het primaatschap van een groep vrije volken die min of meer gelijk zijn aan de mens. Maar omdat hij de tijd voorchristelijk heeft gemaakt, heeft hij zich ontslagen van de noodzaak ze in een christelijke context te behandelen, wat lastig zou zijn als het zou worden toegepast op elfen, enten, dwergen en de rest. Hij kan echter een algemene grondslag van natuurlijke theologie behouden – en doet dat ook – op de gebieden van morele normen en de uitwerking van een voorzienige kosmische orde. Door deze met tekens van goddelijke oorsprongen en bestemmingen te combineren bereikt Tolkien voor zijn vrije volken een status op Midden-aarde die, hoewel niet precies christelijk, daar toch in het algemeen zeer sterk op lijkt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Tolkien (2001): 73.

<sup>2</sup> Vanhecke (2005): 30.

<sup>3</sup> Kocher (1973): 67.

Anderen, zoals Roger Sale, zien Frodo als een ‘moderne held’, en stellen dat de trilogie met name over de moderniteit zou gaan.<sup>4</sup> William Dowie stelt in *J. R. R. Tolkien, Scholar and Storyteller* (1979) dat er in *In de Ban van de Ring* niet expliciet sprake is van goden, mystiek of religie. Hij vervolgt: ‘Yet the sense of the sacred is present in blood and symbol and theme.’<sup>5</sup> Johan Vanhecke bespreekt in *In de Ban van de Hobbit* (2005) dit thema in Tolkiens werk, waarin hij stelt dat Tolkien hier eind 1953 in zijn correspondentie met de Jezüiet Robert Murray – na tegenstrijdige uitspraken over het onderwerp te hebben gedaan – het volgende over schreef:

*In de Ban van de Ring* is natuurlijk een fundamenteel religieus en katholiek werk; aanvankelijk onbewust, maar bewust bij herziening. Daarom heb ik vrijwel alle verwijzingen naar iets als “religie”, cultussen of praktijken in de denkbeeldige wereld er niet in opgenomen of eruit gehaald. Want het religieuze element is in het verhaal en de symboliek opgenomen.<sup>6</sup>

Vanhecke stelt dat hoewel Tolkien heeft gezegd dat men niet slechts naar ‘de beenderen van de os moest kijken waarvan de soep – zijn literaire werk – getrokken is’, hij ondertussen wist dat het wél de beenderen van een os waren.<sup>7</sup> Er zijn vele aanwijzingen in de trilogie zelf die de aanname versterken dat christelijke thema’s – zoals onder andere het overkoepelende wereldbeeld, de verhoudingen tussen goed en kwaad, normen en waarden, symboliek – aanwezig zijn. Langzamerhand is er consensus ontstaan onder literaire critici met betrekking tot dit specifieke onderwerp en zijn er vele intertekstuele onderzoeken gedaan naar *In de Ban van de Ring* en diens verwantschap met de verhalen uit de Bijbel. Voorbeelden zijn onder andere *Tolkien's Ordinary Virtues: Exploring the Spiritual Themes of The Lord of the Rings* (2012) door Mark Eddy Smith, *Echoes of Eden: Reflections on Christianity, Literature, and the Arts* (2013) door Jerram Barrs, *Tolkien and The Lord of the Rings: a guide to Middle-earth* (2013) door Colin Duriez of het hoofdstuk ‘The Gospel of Middle-Earth according to J. R. R. Tolkien’ door William Dowie in *J. R. R. Tolkien, Scholar and Storyteller*.

### **De christelijke intertekst**

Hoe zit het met de verwantschap tussen het personage Frodo uit *In de Ban van de Ring* en de centrale figuur uit het christendom: Jezus? In studies over de Christusfiguur in *In de Ban van de Ring* speelt Frodo vaak een ondergeschikte rol en worden juist Aragorn en Gandalf betrokken. Vanhecke stelt dat P.A. Hekstra het werk vanuit calvinistisch standpunt bekijkt: hij zoekt naar Bijbelse symboliek en parallellen in *In de Ban van de Ring*. Hij stelt dat er met een ‘messiaans verlangen’ op de terugkeer van de rechtmatige koning (Aragorn) wordt gewacht.<sup>8</sup> Gandalf wordt in *Frodo's Quest: Living the Myth in The Lord of the Rings* (2002) van Robert S. Ellwood onder andere vergeleken met ‘de wijze heiligen uit religies zoals Jezus of Boeddha’.<sup>9</sup> Catharine Stimpson stelt in *J. R. R. Tolkien* (1969) dat de christelijke parallel in het werk van Tolkien in het ‘christelijke lijden’, de dood en herrijzenis van Gandalf terugkomt.<sup>10</sup> Ook Vanhecke gaat in *In de Ban van de Hobbit* dieper in op de analogie tussen Christus en Gandalf waarbij hij zich eveneens op de dood en wedergeboorte van

---

<sup>4</sup> Sale (1973): 238 – 239.

<sup>5</sup> Salu, Farrell (1979): 266.

<sup>6</sup> Vanhecke (2005): 84 – 85.

<sup>7</sup> Vanhecke (2005): 76.

<sup>8</sup> Vanhecke (2005): 85.

<sup>9</sup> Ellwood (2001): 28.

<sup>10</sup> Stimpson (1969): 34.

Gandalf richt, hoewel hij ook andere passages in de trilogie aanhaalt.<sup>11</sup> De verwantschap tussen Frodo en Christus komt niet aan bod bij Vanhecke, hoewel hij benadrukt dat deze – net als bij Aragorn – er wel degelijk is.<sup>12</sup> Jared Lobdell noemt Frodo in *A Tolkien Compass* (2003) een ‘soort’ Christus.<sup>13</sup> Stimpson stelt dat de auteur ‘biblical cadences’ en ‘greeting-card diction’ gebruikt om de reis van Frodo naar de Doemberg te beschrijven.<sup>14</sup> Zij noemt Sam een ‘faithful Peter to Frodo’s Christ.’<sup>15</sup>

In *The Battle for Middle-earth: Tolkien's Divine Design in The Lord of the Rings* (2004) onderzoekt Fleming Rutledge de narratieve structuur van *In de Ban van de Ring* in relatie tot verwantschap met de verhalen uit de Evangeliën uit de Bijbel. Rutledge laat zien dat Bijbelse motieven de handelingen in de trilogie voortstuwen, maar gaat niet specifiek in op Frodo – of diens overeenkomsten met Christus.<sup>16</sup> In *The Gospel According to Tolkien* (2003) door Ralph C. Wood worden de Evangeliën als onderliggend thema van *In de Ban van de Ring* onderzocht. Wood stelt, net als Kocher in *Tolkien: Meester van Midden-aarde, zijn Romans en Verhalen*, dat Midden-aarde pre-christelijk is, maar voegt eraan toe dat dit slechts chronologisch gezien het geval is – wat tijdsverloop betreft dus – en niet inhoudelijk. Hoewel de verhalen die in de Evangeliën beschreven worden zich feitelijk pas na Midden-aarde af zouden spelen – aangezien de imaginaire wereld pre-christelijk is – zouden ze wel in onderliggende thema’s naar voren komen in het boek. Wood stelt vervolgens dat Gandalf, Aragorn, Sam én Frodo allen gezamenlijk kwaliteiten hebben die overeenkomen met die van Jezus.<sup>17</sup>

Veel van de bovengenoemde analyses gaan niet specifiek op Frodo in of, als zij hem wel behandelen, richten zich nauwelijks op de queeste van de protagonist en de overeenkomsten in belevenissen tussen Frodo en Jezus. In *Modern Heroism: Essays on D. H. Lawrence, William Empson, & J. R. R. Tolkien* (1973) schrijft Roger Sale: ‘Technically the central action of *The Lord of the Rings* is a quest, and we know quite well that there are no modern quests, but in fact the central action more closely resembles a descent into hell.’<sup>18</sup> Arne Zettersten, een collega van Tolkien aan de Universiteit van Oxford, stelt in *J.R.R. Tolkien's Double Worlds and Creative Process* (2011) dat Patrick Curry in *Defending Middle-Earth. Tolkien: Myth and Modernity* (1998) voorstelt de reis van Frodo als queeste te lezen. Hier ligt de nadruk op de vraag of en waarom het van belang is de belevenissen van Frodo als een queeste te categoriseren, niet zozeer op welke gebeurtenissen hij beleeft en de interpretatie daarvan in relatie tot het hele werk – en andere werken. Zettersten benadrukt in navolging van Curry dat het van belang is de trilogie op een bepaalde wijze te lezen: de queeste zou het belangrijkste thema in *In de Ban van de Ring* zijn, en een belangrijke werking hebben op de lezer, die het boek door de spanning van de gebeurtenissen niet weg kan leggen.<sup>19</sup>

Stimpson leest de reis van Frodo ook als een queeste, waarbij ze stelt dat zijn reis naar de Doemberg uit vier fasen bestaat.<sup>20</sup> Frodo’s reis naar het Westen – nadat de Ring is vernietigd en hij aan het einde van de queeste is gekomen – zou volgens haar voor het christelijke concept van verlossing staan.<sup>21</sup> Derek Brewer stelt in

---

<sup>11</sup> Vanhecke (2005): 66.

<sup>12</sup> Vanhecke (2005): 76.

<sup>13</sup> Lobdell (2003): ix.

<sup>14</sup> Stimpson (1969): 40.

<sup>15</sup> Stimpson (1969): 38.

<sup>16</sup> Rutledge (2004): 48 – 49, 56, 59, 61 – 62. 79.

<sup>17</sup> Wood (2003): 5 – 6.

<sup>18</sup> Sale (1973): 199.

<sup>19</sup> Zettersten (2011): 212.

<sup>20</sup> Stimpson (1969): 38.

<sup>21</sup> Stimpson (1969): 41.

J. R. R. Tolkien, *Scholar and Storyteller* het volgende: ‘Tolkien uses the Quest magnificently in *The Lord of the Rings*. The whole immense story is strung out on Frodo’s journey.’<sup>22</sup> William Dowie stelt, in dezelfde bron, dat de moraal (of zedenleer) die ten grondslag ligt aan de queeste van de ring gebaseerd is op de christelijke ‘ervaring’.<sup>23</sup> Verlyn Flieger gaat in een hoofdstuk in *The Body in Tolkien's Legendarium: Essays on Middle-earth Corporeality* (2013) specifiek in op Frodo’s queeste, waarbij de nadruk op diens lichaam – en de fysieke en psychische transformaties die hij ondergaat – ligt. Frodo’s queeste wordt hier als metaforisch, spiritueel, maar ook geografisch en fysiek omschreven. Flieger stelt dat Frodo’s opofferingen zowel fysiek, spiritueel, als moreel van aard zijn.<sup>24</sup>

Belangrijke bijdragen wat dit onderwerp betreft zijn ook gedaan door Robin Robertson, die in ‘Seven Paths of the Hero in Lord of the Rings Introduction’ (2007) voor *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought* schreef over het pad van de helden in *In de Ban van de Ring*. In dat artikel wordt, vanuit de Jungiaanse psychologie, een introductie gegeven tot de verschillende fasen van de reis – de queeste – waarbij verschillende personages in de trilogie centraal staan.<sup>25</sup> In ‘Seven Paths of the Hero in Lord of the Rings: The Path of Transcendence’ (2009), ook verschenen in *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought*, gaat Robertson specifiek in op Frodo’s queeste. Hierbij worden de verschillende fasen van Frodo’s queeste opgevat als handvaten bij mentale groei van de moderne mens. De analogie tussen Frodo en Jezus komt zijdelings naar voren:

Frodo needing time alone to collect his thoughts is reminiscent of the story of Jesus in Gethsemane on the night before he was taken into custody. Both Jesus and Frodo would like their burdens to be lifted from them, as would we all. But once you’ve started on your path, you have to carry the burden no matter where it takes you.<sup>26</sup>

Met betrekking tot de queeste van Frodo, of zijn verwantschap met Jezus, is dus – binnen de vele studies over Tolkien – relatief weinig geschreven: er is een lacune in het bestaande onderzoek. Het streven in dit onderzoek is de verwantschap bloot te leggen tussen Frodo en Jezus, om vervolgens meer over het belang van de christelijke connotatie in *In de Ban van de Ring* te kunnen zeggen – die in veel gevallen specifiek door Frodo wordt belichaamd.

### **Vooruitblik**

Om de bovenstaande vraagstelling te kunnen beantwoorden, worden in hoofdstuk 2 eerst de auteur en zijn trilogie geïntroduceerd. Om de analogie tussen Frodo en Jezus te kunnen analyseren dient intertekstualiteit behandeld te worden; dit gebeurt in hoofdstuk 3. Dit doe ik met behulp van *Echo’s Echo’s; de Kunst van de allusie* (1988) door Paul Claes (1943), wiens werk een concrete definitie en uitwerking biedt van intertekstualiteit. Claes maakt in zijn boek een onderscheid tussen de architekst en de fenotekst. Het eerste begrip is de grondtekst – de ‘oorspronkelijke’ tekst – en de fenotekst is de ‘herinterpretatie’ of ‘herbewerking’

---

<sup>22</sup> Salu, Farrell (1979): 256.

<sup>23</sup> Salu, Farrell (1979): 284.

<sup>24</sup> Flieger (2013): 13.

<sup>25</sup> Robertson (2007): 79.

<sup>26</sup> Robertson (2009): 366.

hiervan.<sup>27</sup> In dit onderzoek vormt het Evangelie volgens Mattheüs uit de Bijbel de architekst. *In de Ban van de Ring* is de fenotekst. Daarna wordt in hoofdstuk 4 de queeste als begrip behandeld. Het concept van de 'monomythe', geïntroduceerd door Joseph Campbell (1904 – 1987) in *De Held met de Duizend Gezichten* (1990), is hierbij leidinggevend omdat het een omschrijving geeft van de queeste.

Om de analogie tussen de twee figuren te kunnen analyseren, heb ik ervoor gekozen om de verhaalanalyse van de Franse semioticus Algirdas Julien Greimas (1917 – 1992) als methode te hanteren. De verhaalanalyse van Greimas wordt uiteen gezet in hoofdstuk 5. In *De Betekenis als Verhaal* stelt Greimas dat de analyse van eenvoudige verhalen, zoals volks- en kinderverhalen, een narratief model oplevert dat kan worden gebruikt als voorspelbaarheidshypothese bij de analyse van complexere verhalen zoals romans.<sup>28</sup> In *Lezen in Verwondering* (2014) schrijven Dirk de Geest en Tom Sintobin dat Greimas zes mogelijke rollen in een verhaal ziet, die samen het zogenaamde 'actantiële schema' vormen.<sup>29</sup> Dit model wordt later, net als een ander behulpzaam model van Greimas – het semiotische vierkant – nader toegelicht. Het actantiële schema en het semiotische vierkant zijn mijns inziens passende methodes in relatie tot de onderzoeksvraag: zij bieden een model waarmee onder andere de positie van meerdere personages in het verhaal en de onderlinge verbanden kunnen worden geïnterpreteerd.

Tot slot wordt in hoofdstuk 6 de christelijke intertekst in *In de Ban van de Ring* besproken. Daartoe zal ik eerst ingaan op de representatie van Jezus, om vervolgens de verwantschap tussen Frodo en Jezus te behandelen. De modellen van Greimas worden op beide teksten toegepast, zodat een vergelijking op het niveau van de queeste mogelijk is. Mijn verwachting is dat het actantiële schema en het semiotische vierkant van Greimas in combinatie met de ondersteunende theorieën van Claes en Campbell een genuanceerde visie bieden van de analogie tussen de personages Frodo Balings en Jezus Christus.

---

<sup>27</sup> Claes (1988): 52.

<sup>28</sup> Greimas (1991): 10.

<sup>29</sup> Sanders, Sintobin (2014): 135.

## 2. J.R.R. Tolkien

### Beknopte biografie

De man die Midden-aarde en diens bewoners leven in blies was John Ronald Reuel Tolkien, de auteur van onder andere *De Hobbit* (1939), *In de Ban van de Ring* (1954 – 1955) en *De Silmarillion* (1977). Hij werd op 3 januari in 1892 geboren te Bloemfontein – Zuid-Afrika.<sup>30</sup> Hij was een Engelse filoloog, dichter, theoloog en hoogleraar in de Engelse taal- en letterkunde. Hij groeide op in Engeland, nabij Birmingham.<sup>31</sup> Tolkien werd in 1924 professor in de Engelse taal aan de Universiteit van Leeds – waar hij al enige jaren als lector werkte. Kort daarna werd hij benoemd tot professor in de Angelsaksische taal aan de Universiteit van Oxford.<sup>32</sup> Hij sloot zich aan bij een literaire beweging die bestond uit een discussiegroep van geleerden, genaamd de Inklings, waar zijn vriend en collega C.S. Lewis (1898 – 1963) ook toe behoorde.<sup>33</sup>

Tolkien haalde zijn inspiratie uit de Germaanse mythologie en de Angelsaksische cultuur – alsmede uit de Griekse mythologie. Hij las veel sprookjes, mythen en heldenepiek.<sup>34</sup> Hij was katholiek: zijn christelijke geloof had, zoals eerder genoemd, grote invloed op zijn werk.<sup>35</sup> Tolkien heeft volgens Stimpson in *J. R. R. Tolkien over ‘eucatastrophe’* gesproken – een term die hij zelf bedacht heeft – in relatie tot zijn werk: dit effect staat voor het gevoel dat de lezer ervaart wanneer de protagonist zich in een benarde situatie bevindt en er toch een goede afloop – tegen de verwachtingen in – wordt bewerkstelligd.<sup>36</sup> Dit effect komt volgens Tolkien dus voor door de gebeurtenissen die zich afspeelen binnen de queeste van een verhaal. Het christelijke verhaal zou, wat Tolkien betreft, de meest magnifieke ‘eucatastrophe’ teweeg brengen.<sup>37</sup> In ‘On Fairy-Stories’ stelt hij volgens M. Hillegas in *Shadows of Imagination* dat *In de Ban van de Ring* dit effect bewerkstelligd, waardoor het verhaal – volgens hem – vanzelfsprekend met ‘christelijk optimisme’ eindigt.<sup>38</sup>

### De trilogie van Tolkien

Toen meneer Bilbo Balings van Balingshoek bekendmaakte, dat hij binnenkort met een bijzonder luisterrijk feest zijn elftigeneerste verjaardag zou vieren, werd dit in Hobbitsteet het gesprek van de dag. Bilbo was heel rijk en een hoogst eigenaardig iemand, en was zestig jaar lang het wonder van de Gouw geweest, vanaf het moment van zijn merkwaardige verdwijning en onverwachte terugkeer.<sup>39</sup>

Zo luidt het begin van de trilogie *In de Ban van de Ring*, een verhaal over een hobbit uit de Gouw. In 1938 begon Tolkien met het schrijven van de trilogie.<sup>40</sup> *In de Ban van de Ring* was eigenlijk een vervolg op *De Hobbit*: het zou een schakel worden tussen dit werk en *De Silmarillion*.<sup>41</sup> Later groeide het uit tot een op zichzelf staande trilogie: hoewel *In de Ban van de Ring* één boek is, vond Allen & Unwin (de uitgever) het commercieel

---

<sup>30</sup> Carter (1973): 110. Vanhecke (2005): 7. Sterenberg (2013): 74. Curry (2004): 1.

<sup>31</sup> Salu, Farrell (1979): 11. Stimpson (1969): 3.

<sup>32</sup> Salu, Farrell (1979): 11. Vanhecke (2005): 14 – 16.

<sup>33</sup> Stimpson (1969): 5. Carter (1973): 109.

<sup>34</sup> Vanhecke (2005): 61.

<sup>35</sup> Flieger (2013): 2. Vanhecke (2005): 77.

<sup>36</sup> Stimpson (1969): 23 – 24.

<sup>37</sup> Stimpson (1969): 23.

<sup>38</sup> Hillegas (1969): 63.

<sup>39</sup> Tolkien (2001): 37.

<sup>40</sup> Kocher (1973): 7.

<sup>41</sup> Vanhecke (2005): 22 – 24.

interessanter om het in drie delen uit te geven.<sup>42</sup> De delen van *In de Ban van de Ring* werden opeenvolgend als volgt getiteld: *De Reisgenoten (The Fellowship of the Ring)*, *De Twee Torens (The Two Towers)* en *De Terugkeer van de Koning (The Return of the King)*. Structureel gezien is het werk in zes delen verdeeld. Het werk begint met een proloog, bestaande uit vier essayistische stukken over Hobbits.<sup>43</sup> Hier wordt over de oorsprong van Hobbits verteld. Daarna begint het verhaal, met in de eerste hoofdstukken nog meer achtergrondinformatie betreffende de geschiedenis, het landschap en de volken van Midden-aarde.<sup>44</sup> Frodo, de neef van Bilbo, wordt meteen geïntroduceerd.

Op 29 juli in 1954 werd het eerste deel van *In de Ban van de Ring*, genaamd *De Reisgenoten* (oorspronkelijke titel *The Fellowship of the Ring, being the first part of The Lord of the Rings*) gepubliceerd.<sup>45</sup> *De Twee Torens* werd op 11 november gepubliceerd van hetzelfde jaar, waarna *De Terugkeer van de Koning* een jaar later op 20 oktober in 1955 uitgebracht werd.<sup>46</sup> *In de Ban van de Ring* is sinds het gepubliceerd is vele keren herdrukt en vertaald in meerdere talen, waardoor de trilogie een van de meest invloedrijke fantastische werken uit de twintigste eeuw is geworden.<sup>47</sup>

De literaire kritieken met betrekking tot *In de Ban van de Ring* zijn uiteenlopend: de trilogie is met verschillende literaire teksten in verband gebracht.<sup>48</sup> Steve Walker stelt in *The Power of Tolkien's Prose: Middle Earth's Magical Style* dat de interpretaties van de trilogie variëren van vergelijkingen met *Genesis* in de Bijbel, de *Aeneis* van Vergilius tot het Oud Engelse episch gedicht *Beowulf*. Ook de *Odyssee* van Homerus of *De Goddelijke Komodie* van Dante worden genoemd met betrekking tot de trilogie. Vanhecke stelt dat de Graalverhalen ook vaak met de trilogie worden vergeleken.<sup>49</sup> Tolkiens oeuvre is in één adem genoemd met werken van Shakespeare, Wagner, Proust, Cervantes, Faulkner, Marlowe, Whitman, Franz Kafka, en James Joyce.<sup>50</sup> Wat genre betreft is *In de Ban van de Ring* onder andere gecategoriseerd als sprookje, een epos, een realistisch, of romantisch werk.<sup>51</sup> Vanhecke noemt het opvallend dat weinig critici erin geslaagd zijn Tolkien te plaatsen in de literaire richting waartoe hij behoort, namelijk fantasy.<sup>52</sup>

Kristin Thompson stelt in *The Frodo Franchise: The Lord of the Rings and Modern Hollywood* (2008) dat de met Oscar bekroonde verfilmingen van Tolkiens trilogie genaamd *The Lord of the Rings* (2001 – 2003) door regisseur Peter Jackson (1961) voor een nog grotere waardering van het literaire werk zorgden, aangezien de film – op enkele uitzonderingen na – nauw aansluit op het originele werk van Tolkien. Men ging opnieuw massaal de trilogie lezen.<sup>53</sup> Frodo werd populairder dan hij ooit was geweest.

---

<sup>42</sup> Vanhecke (2005): 30.

<sup>43</sup> Vanhecke (2005): 186.

<sup>44</sup> Vanhecke (2005): 188.

<sup>45</sup> Vanhecke (2005): 29 – 30.

<sup>46</sup> Vanhecke (2005): 29 – 30.

<sup>47</sup> Zettersten (2011): 20.

<sup>48</sup> Lobdell (2003): vii.

<sup>49</sup> Vanhecke (2005): 87.

<sup>50</sup> Walker (2009): 2.

<sup>51</sup> Walker (2009): 2. Rutherford (2005): 20.

<sup>52</sup> Vanhecke (2005): 85.

<sup>53</sup> Thompson (2007): 17.



### 3. Intertekstualiteit volgens Paul Claes

Literatuurwetenschapper Paul Claes bespreekt in *Echo's Echo's: de Kunst van de allusie* allerlei vormen van intertekstualiteit. Claes stelt dat een intertekstuele relatie ontstaat wanneer verschillende teksten ten minste één element gemeen hebben. Dat element fungeert dan als intertekstueel kenmerk of *interteksteem*. Teksten hebben doorgaans veel meer dan één element gemeen, vervolgt Claes.<sup>54</sup> Het geheel van teksten dat door intertekstuele relaties verbonden is, is een *intertekst*.<sup>55</sup> Binnen één intertekst kunnen teksten opgevat worden als *transformaties* van elkaar.<sup>56</sup> Een transformatie is een verandering in de tekst door additie (toevoeging), deletie (weglating), substitutie (vervanging) of repetitie (herhaling).<sup>57</sup> Aangezien Tolkien geen expliciete citaten of passages overgenomen heeft uit de Evangelieboeken – hij heeft alle ‘directe’ verwijzingen verwijderd, zoals in de inleiding aan bod kwam – kan je dus niet meer spreken van letterlijke addities of deleties ten opzichte van de architectst.

Een transformatie die wel van belang is voor dit onderzoek is er een op het niveau van de inhoud, deze behoort tot de repetitieve transformaties: de *allusie*. De allusie is een intertekstuele transformatie die bestaat uit de niet fonische of grafische herhaling van een architectst in een fenotekst.<sup>58</sup> De betekenisinhoud van de grondtekst (architectst) wordt dus herhaald zonder dat de betekenisvorm mee herhaald wordt.<sup>59</sup> Wat de allusie betreft onderscheidt Claes verschillende vormen, zoals de *lexicale allusie*, de *tekstuele allusie* en de *structurele allusie*, of de *travestie*.<sup>60</sup> De term ‘travestie’ wordt meestal gebruikt voor een burleske bewerking van een oud gegeven, waarbij antieke personages in eigentijdse uitdossing rondlopen. Maar, stelt Claes, het kan ook in niet-komische zin worden gebruikt. Hij geeft hierbij het voorbeeld van *Ulysses* (1922) door James Joyce. Bij de structurele allusie speelt het verhaal zich dus op twee vlakken af: aan de oppervlakte gezien bewegen de personages zich in een, gewoonlijk hedendaags, tijds kader, op een ander vlak herhalen zij, eventueel met variaties, een oudere, vaak mythische, geschiedenis.<sup>61</sup> De structurele allusie wordt vaak verduidelijkt door specifieke allusies, die als indicatoren fungeren – tekstkenmerken die duiden op een intertekstuele relatie.<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> Claes (1988): 50 – 51.

<sup>55</sup> Claes (1988): 50 – 51.

<sup>56</sup> Claes (1988): 52.

<sup>57</sup> Claes (1988): 218.

<sup>58</sup> Claes (1988): 103.

<sup>59</sup> Claes (1988): 55 – 56.

<sup>60</sup> Claes (1988): 103 – 106, 123.

<sup>61</sup> Claes (1988): 123.

<sup>62</sup> Claes (1988): 125, 216.

## 4. De queeste

### De queeste als begrip

De dappere dingen in de oude verhalen en liederen, meneer Frodo; avonturen zoals ik ze vroeger noemde. [...] Men scheen er gewoonlijk in verzeild te zijn geraakt – hun wegen lagen eenvoudig zo, zoals u zei. Maar ik veronderstel dat ze een hoop kansen hadden, zoals wij, om om te keren; het punt is dat ze dat niet deden.<sup>63</sup>

In dit hoofdstuk zet ik de ‘queeste’ en de monomythe uiteen. Een queeste is een prototypisch plot: een zoektocht of een avontuurlijke, lange reis, waarin de protagonist van een verhaal – vaak met behulp van helpers – grote hindernissen en obstakels ondergaat om uiteindelijk een bepaalde overwinning te behalen, een schat te verkrijgen of zijn/haar volk te redden. In *De Kunst van het Zoeken* (1996) stelt Frank Brandsma dat het zoektochtthema, ofwel de queeste, vanaf het epos *Gilgamesj* (ca. 2000 v. Chr), Homerus’ *Odyssee* en *Beowulf* door de wereldliteratuur gevolgd kan worden. Brandsma stelt dat het queeste-frame ook aan moderne romans ten grondslag ligt.<sup>64</sup> De queeste komt vaak voor in fantasyromans: een typisch fantasyelement is het gebruik van archetypische figuren of symbolen. Dit uit zich niet alleen in de personages, maar ook in de thema’s van fantasyromans, die meestal in de vorm van de queeste zijn gegoten.<sup>65</sup>

John White stelt in *Mythology in the Modern Novel* dat een mythe, of terugkerende elementen hieruit – zoals fasen van een queeste – door een moderne auteur geïntegreerd kunnen worden in de roman als voorafschaduwning van de plot van het verhaal; het heeft dan een functie als prefiguratie.<sup>66</sup> Het woord ‘prefiguratie’ is van origine religieus; voorafschaduwningen (personen en gebeurtenissen) uit het Oude Testament hebben een profetische werking wat het verhaal over de verlossing van de Messias in het Nieuwe Testament betreft.<sup>67</sup> Claes stelt dat de prefiguratieve patronen kunnen helpen om de gebeurtenissen in een roman te interpreteren. In het licht van het oude voorbeeld kan het handelen van de personages worden gezien als navolging ofwel als overtreding van de regel.<sup>68</sup>

### De monomythe

‘Dat vraag ik me ook af,’ zei Frodo. ‘Maar ik weet het niet. En zo gaat het ook met echte verhalen. Neem elk willekeurig verhaal waar je van houdt. Je weet of vermoedt misschien wat voor soort verhaal het is, blij eindigend of droef eindigend, maar de liederen over wie het gaat weten dat niet. En je zou ook niet willen dat ze het wisten.’<sup>69</sup>

Joseph Campbell onderzoekt in *De Held met de Duizend Gezichten* de structuur van de queeste in verhalende teksten: deze structuur noemt hij de monomythe. Hij betreft hierbij de theorieën uit de psychoanalyse van Carl

---

<sup>63</sup> Tolkien (2002): 371 – a.

<sup>64</sup> Besamusca, Brandsma (1996): 46.

<sup>65</sup> Vanhecke (2005): 100.

<sup>66</sup> White (1971): 11.

<sup>67</sup> White (1971): 12.

<sup>68</sup> Claes (1988): 125.

<sup>69</sup> Tolkien (2002): 371 – a.

Gustav Jung (1875 – 1961) en Sigmund Freud (1856 – 1939).<sup>70</sup> Campbell laat zien dat de held altijd eenzelfde weg aflegt, of het verhaal nu wordt voorgesteld in de weidse, oceanische beelden van het Oosten, in de vertellingen van de Grieken of in de Bijbelse verhalen.<sup>71</sup> De standaardroute van het mythologisch avontuur van de held is volgens Campbell een vergroting van de formule van overgangsriten: *scheiding – inwijding – terugkeer*: dit zou men de kerneenheid van de monomythe kunnen noemen.<sup>72</sup> De variaties zijn ontelbaar.<sup>73</sup> De monomythe wordt als volgt door Campbell beschreven:

*De mythologische held wordt nadat hij uit zijn dagelijkse woonstee, zijn hut of zijn kasteel is vertrokken, naar de drempel van het avontuur gelokt of meegevoerd of begeeft zich daar vrijwillig heen. Dan stuit hij op een wezen dat de overgang bewaakt. De held kan deze macht verslaan of sussen en zo levend het rijk van de duisternis betreden (broederstrijd, strijd met de draak, offer, amulet) of verslagen worden en afdalen naar de dood (held in stukken gehakt, kruisiging). Als hij de drempel eenmaal is gepasseerd trekt de held door een wereld vol onbekende maar tegelijk merkwaardig vertrouwde krachten, waarvan sommige hem ernstig bedreigen (beproevingen) terwijl andere hem magische hulp verlenen (helpers). Als hij het nadir van de mythologische cyclus bereikt wordt hij onderworpen aan een laatste beproeving en verovert hij zijn beloning.*

*De triomf kan voorgesteld worden als de seksuele vereniging van de held met de moeder-godin van de aarde (heilig huwelijk), zijn erkenning door de vader-schepper (eenwording met vader), zijn eigen vergoddelijking (apotheose) of – als de krachten hem nog steeds vijandig gezind zijn – door het stelen van de beloning die hij zojuist heeft verdiend (schaking van de bruid, diefstal van het vuur); in wezen is dit een uitbreiding van het bewustzijn en daarmee van het zijn (verlichting, gedaanteverandering, vrijheid). De laatste opgave is die van de terugkeer. Als de machten de held welgezend zijn zet hij zijn tocht nu onder hun bescherming voort (afgezant); zoniet, dan vlucht hij en wordt hij achtervolgd (vlucht met gedaanteverandering; vlucht met achterlatingen van hindernissen). Op de drempel van de terugkeer moeten de transcendenten machten achterblijven; de held komt weer tevoorschijn uit het rijk van de angst (terugkeer, herrijzenis). De beloning die hij bij zich heeft vernieuwt de wereld (elixir).<sup>74</sup>*

De monomythe is leidend als omschrijving van de prototypische queeste. De eerste fase is die van de *scheiding* of het *vertrek*. Daarna komen de *beproevingen* en *inwijdingsoverwegingen*. En tot slot is er *de terugkeer* en *herintegratie in de maatschappij*.<sup>75</sup> In de eerste fase van het verhaal lijdt de held of de wereld waarin hij zich bevindt volgens Campbell vaak aan een symbolisch tekort. Campbell stelt dat dit iets simpels kan zijn als het ontbreken van ‘een gouden ring’.<sup>76</sup>

### **De monomythe in relatie tot *In de Ban van de Ring***

In *In de Ban van de Ring* is, vanuit Frodo's perspectief, het omgekeerde aan de hand: de komst van de ring – en het feit dat hij vernietigd moet worden – brengt de wereld uit balans. De ring kondigt direct het mogelijke einde der tijden aan. De held uit de mythe – in tegenstelling tot de held uit een sprookje – dient volgens Campbell een

---

<sup>70</sup> Campbell (1991): 9.

<sup>71</sup> Campbell (1990): 38.

<sup>72</sup> Campbell (1990): 34.

<sup>73</sup> Campbell (1990): 207.

<sup>74</sup> Campbell (1990): 207.

<sup>75</sup> Campbell (1990): 39.

<sup>76</sup> Campbell (1990): 40.

wereldhistorische, macrokosmische overwinning te behalen.<sup>77</sup> In dat opzicht overstijgt *In de Ban van de Ring* het sprookje als genre. Dit is ‘de oproep tot het avontuur’: de reden dat Frodo op zijn queeste gaat.<sup>78</sup> Frodo gaat, net als in de monomythe beschreven staat, van de ‘gewone’ wereld – de Gouw – naar de onbekende (magische) buitenwereld om op avontuur te gaan. De bovennatuurlijke hulp die de held vaak krijgt op zijn weg, wordt meteen geïntroduceerd: Gandalf de Grijze.<sup>79</sup> Gandalf, de oude tovenaars met de lange baard, voldoet aan dit beeld, aangezien Campbell stelt dat dit vaak een oud vrouwtje of een oude man met magische krachten betreft.<sup>80</sup> Andere ‘helpers’ die magische hulp verlenen aan de protagonist zijn Elrond en Galadriel. Tevens krijgt Frodo op zijn queeste hulp van het reisgenootschap dat een deel van de reis met hem aflegt. Hij komt ook, zoals beschreven in de monomythe, wezens tegen die hem de weg versperren richting zijn eindbestemming. Voorbeelden zijn de aanval op Weertop door de Ringgeesten of de aanvaring met Shelob, de enorme spin. Beide incidenten verijdelen bijna het slagen van de queeste. Het nadir van de mythologische cyclus ligt bij de Doemberg: de eindbestemming van de zoektocht.

---

<sup>77</sup> Campbell (1990): 40.

<sup>78</sup> Campbell (1990): 52. Tolkien (2001): 68 – 89.

<sup>79</sup> Tolkien (2001): 41 – 42, 68 – 89.

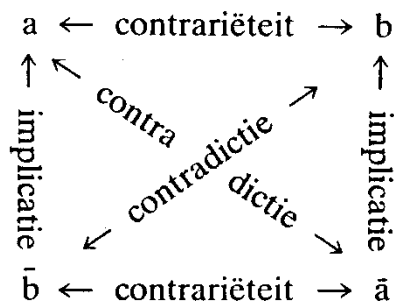
<sup>80</sup> Campbell (1990): 66.

## 5. De verhaalanalyse van Algirdas Julien Greimas

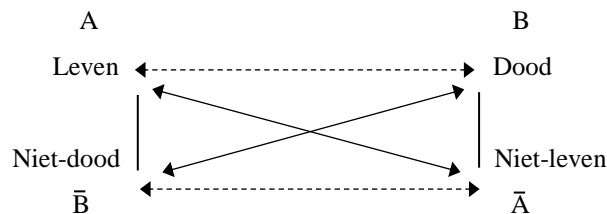
Algirdas Julien Greimas (1917 – 1992) was een Litouwse literatuurwetenschapper en linguïst, die een structureel-semiotische verhaalanalyse ontwikkelde die gebruikt kan worden voor de analyse van verhalende teksten.<sup>81</sup> Geïnspireerd door onder andere de bevindingen van Russische folklorist Vladimir Propp in *Morfologie van het wondersprookje* (1928), heeft Greimas een poging gedaan om de algemene dieptestructuur van verhalende teksten bloot te leggen.<sup>82</sup> Op het diepteniveau kan, in Greimas' optiek, elk verhaal herleid worden tot een stabiele, elementaire betekenisstructuur, een stel van enkele basisopposities die in het verhaal op een meer concrete wijze worden gethematiseerd en van waaruit de gehele verhaaldynamiek zich ontwikkelt.<sup>83</sup>

### Het semiotische vierkant

Greimas gaat uit van de vaststelling dat er in de loop van het verhaal een tegenstelling ontstaat tussen het begin van het verhaal en het einde ervan.<sup>84</sup> In *Lezen in Verwondering* leggen De Geest en Sintobin uit dat Greimas voor de articulatie van deze opposities een theorie ontwikkeld heeft: het zogenaamde semiotische vierkant.<sup>85</sup> Betekenis termen zijn door overeenkomsten en verschillen met elkaar verbonden, zoals hieronder te zien is<sup>86</sup>:



Het voorbeeld dat De Geest in *Rijkdom van Bijbelverhalen* ter verduidelijking geeft, is behulpzaam – niet alleen voor het begrip van het semiotische vierkant, maar ook voor de thematiek van de te behandelende teksten in dit onderzoek. De tegenstelling leven/dood staat centraal met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus – later wordt hier dieper op ingegaan. De Geest vult het schema in voor het Bijbelse passieverhaal, wat resulteert in de onderstaande elementaire betekenisstructuur<sup>87</sup>:



<sup>81</sup> De Geest, Bulckens (1986): 23.

<sup>82</sup> Sanders, Sintobin (2014): 135.

<sup>83</sup> De Geest, Bulckens (1986): 26.

<sup>84</sup> Greimas (1991): 89.

<sup>85</sup> Sanders, Sintobin (2014): 139.

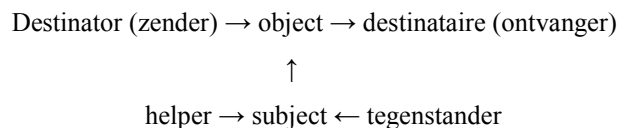
<sup>86</sup> Greimas (1991): 22.

<sup>87</sup> De Geest, Bulckens (1986): 48 – 49.

De verticale pijlen geven een implicatierelatie aan: leven impliceert niet-dood en vice versa. De horizontale pijlen wijzen op een relatie die contrair is: ze kunnen niet gelijk waar zijn, maar wel tegelijk onwaar. De diagonale pijlen duiden een relatie van contradictie aan: ze kunnen niet tegelijk waar zijn, maar ook niet tegelijk onwaar.<sup>88</sup> Het verhaal start met een duidelijke bevestiging van de positie A, die van *leven*. Daarna ontwikkelt zich echter geleidelijk aan een proces van lichamelijke verslechtering en, volgens De Geest, een staat van geestelijke vertwijfeling, waardoor de component *niet-leven* wordt geactualiseerd. Op Golgotha voltrekt zich de overgang van niet-leven naar dood. Maar als Jezus verrijst, wordt in tegengestelde richting, via de contradictorische term *niet-dood*, opnieuw *leven* bewerkstelligd – op een onmiskenbaar ander niveau.<sup>89</sup>

### Het actantiële schema

Greimas maakt onderscheid tussen acteurs en actanten: actanten zijn geen acteurs of psychologische figuren maar abstracte entiteiten. Het zijn niet noodzakelijkerwijze menselijke of dierlijke wezens, of magische objecten, maar kunnen tevens conceptuele inhouden zijn.<sup>90</sup> Het actantiële schema bestaat uit zes actanten, die met elkaar verbonden zijn door middel van drie assen, en ziet er als volgt uit:<sup>91</sup>



De verticale as van verlangen (*le désir*) staat centraal: deze verbindt *subject* en *object* met elkaar.<sup>92</sup> Het subject is diegene die het object nastreeft, het object is datgene wat nagestreefd wordt.<sup>93</sup> Er is dus sprake van een zeker gemis, en een daaruit voortvloeiend verlangen, waaruit de verhaaldynamiek ontstaat. Het object kan zowel concreet als abstract zijn. De tweede as, die van de *destinator* en *destinataire*, is die van de communicatie. De destinator treedt vaak op als een zender, ook wel opdrachtgever genoemd, die het subject opdraagt om het object te verwerven en het aan de destinataire (ook wel bestemming genoemd) over te dragen.<sup>94</sup> De derde as, die van de macht en strijd, verbindt het subject met de helper en tegenstander. De functie van de helper is dat hij of zij het subject helpt bij het verkrijgen van het object, terwijl de tegenstander het subject in de weg staat bij het vervullen van zijn verlangen. Belangrijk is dat een actant meerdere actantiële rollen kan vervullen. Het kan ook voorkomen dat een bepaalde actant door meerdere personages wordt gemanifesteerd.<sup>95</sup>

De fasen in het verhaal omschrijft Greimas als volgt: eerst worden subject en object aan elkaar gerelateerd in de contractfase of manipulatiefase (MF). Daarna volgt de competentiefase (CF), waarin het subject de vereiste capaciteiten verwerft om de opdracht succesvol te volbrengen. De centrale fase is die waarin het subject handelend optreedt en de beoogde transformatie (conjunctie, of eventueel ook disjunctie) realiseert: de

<sup>88</sup> Sanders, Sintobin (2014): 139.

<sup>89</sup> De Geest, Bulckens (1986): 49.

<sup>90</sup> Greimas (1991): 10, 67.

<sup>91</sup> Sanders, Sintobin (2014): 135. De Geest, Bulckens (1986): 39.

<sup>92</sup> Greimas (1991): 88.

<sup>93</sup> De Geest, Bulckens (1986): 38.

<sup>94</sup> Sanders, Sintobin (2014): 135.

<sup>95</sup> Greimas (1991): 88.

performantiefase (PF) of de fase van de hoofduitvoering. De gewenste stand van zaken in de werkelijkheid wordt dan gerealiseerd. Uiteindelijk is er de sanctiefase (SF) of de evaluatiefase, waarmee het narratieve programma wordt afgesloten. In deze fase wordt nagegaan of de opdracht wel degelijk tot een goed einde is gebracht, of het correcte object is verworven en aan de juiste destinataire overgedragen, en of het subject wel degelijk diegene is die hij lijkt. Volgens Greimas bevat het prototypische verhaal deze vier fasen, doorgaans in de volgorde MC – CF – PF – SF. Het kan echter ook zijn dat niet alle fasen voorkomen in een verhaal, of dat de volgorde anders verloopt.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Sanders, Sintobin (2014): 138.

## 6. De analogie tussen Frodo en Jezus

### Het actantiële schema toegepast op de architekst

De representatie van Jezus is van belang om de analogie tussen Frodo en Jezus te kunnen bespreken. De problematiek wat Jezus betreft is dat er geen enkel geschrift van hem overgeleverd is. Noch is er een verhaal over hem dat niet tegelijkertijd een belijdenis van de gelovige inhoudt.<sup>97</sup> In het moderne, progressieve christendom is Christus de incarnatie van de logos en de verlosser van de wereld. Campbell ziet hem in de eerste plaats als een historische figuur, een ‘ongevaarlijke plattelandswijze uit ons semi-Oosterse verleden’ die een vriendelijke leer – ‘wat gij niet wilt dat u geschiedt doe dat ook een ander niet’ – predikte en toch als misdadiger werd terechtgesteld.<sup>98</sup> Jezus wordt gekenmerkt door zijn medelijden: een christelijke deugd. Zo stelt hij dat de mensen zachtmoedig en barmhartig moeten zijn.<sup>99</sup> Hij handelt hier zelf ook vaak naar, als hij blinde mensen ‘uit medelijden’ hun zicht teruggeeft, of zieke mensen beter maakt.<sup>100</sup>

Bij gebrek aan neutralere historische documenten blijft de Bijbel de belangrijkste bron over Jezus. In dit onderzoek is de representatie van Jezus in het Evangelie volgens Mattheüs van belang. Met behulp van het actantiële schema wordt de reis van Jezus in Mattheüs nu uiteen gezet – waardoor een vergelijking met de queeste van Frodo mogelijk is. Ik vul aan de hand van het schema Jezus in als het subject. Het object is, concreet gezien, de dood en herrijzenis van Jezus – zodat alle zonden van de mensen vergeven zullen worden. Er is een situatie van tekort (disjunctie): de verlossing van de mensheid kan ook gezien worden als het object aangezien dit er bij aanvang van het verhaal niet is en Jezus hierdoor – ten dele – aangezet wordt tot zijn daden. Het streven is de disjunctie op te heffen en conjunctie te verwezenlijken. Jezus’ beweegredenen komen in de eerste instantie niet vanuit hemzelf: hij wordt gezonden door God, de opdrachtgever in dit verhaal. Wel is het zo dat hij de opdracht vrijwillig op zich neemt. Het moment in Getsemane, waar hij twijfelt en tot God begint te bidden omdat het moment van zijn dood nabij is, illustreert dit goed. Jezus zegt in die passage: ‘Mijn Vader, als het kan, zeg dan dat ik niet hoeft te lijden. Maar doe alleen wat u wilt. Niet wat ik wil.’<sup>101</sup>

De bestemming of ontvanger is Golgotha, ofwel de schedelplaats, nabij Jeruzalem. Het kruis waar Jezus aan komt te hangen staat hier – deze zou ook onder bestemming geschaard kunnen worden. De helpers van Jezus zijn over het algemeen telkens de leerlingen die hem als meester zien, zoals onder andere zijn trouwe volgeling Petrus. Jezus stelt dat Petrus ‘de rots is waarop hij zijn kerk zal bouwen’.<sup>102</sup> De duivel – Satan – de farizeeën en de mensen die Jezus tegenkomt op zijn reis zijn vaak tegenstanders, aangezien hij op de proef wordt gesteld. Kajafas en Pilatus zijn ook tegenstanders – hoewel ze ook als helpers gezien kunnen worden. Hetzelfde geldt voor Judas, een van Jezus’ leerlingen. Hij is zowel tegenstander als helper, aangezien Judas bijdraagt aan de dood van Jezus en dit binnen het ‘godelijke plan’ valt. Het schema ziet er op basis van de architekst als volgt uit:

---

<sup>97</sup> Mourits (1970): 81.

<sup>98</sup> Campbell (1990): 209. Campbell (1991): 83.

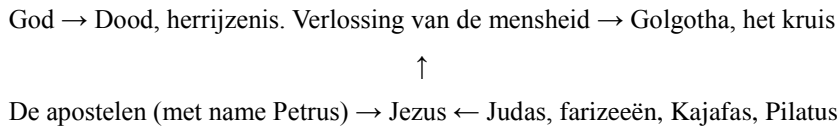
<sup>99</sup> Bijbel, Willibrordvertaling, Matt. 5: 5 – 7.

<sup>100</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 20: 34. Matt. 4: 23 – 24.

<sup>101</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 26: 39.

<sup>102</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 16: 18.





De verschillende fasen in het verhaal die Greimas onderscheidt zijn van belang voor het verloop van de queeste en de analogie tussen Frodo en Jezus. Opgemerkt moet worden dat grofweg achttien levensjaren van Jezus in het Nieuwe Testament missen: het Evangelie volgens Mattheüs begint bij de geboorte van Jezus, waarna vermeld wordt dat Jozef, Maria en Jezus in Nazareth gaan wonen.<sup>103</sup> Dan wordt er een sprong in de tijd gemaakt en gaat het verhaal weer verder wanneer Jezus zich laat dopen door Johannes.<sup>104</sup> In het Evangelie volgens Lucas staat één gebeurtenis vermeld waarin Jezus twaalf jaar oud is.<sup>105</sup> Hij zou zich volgens Lucas hebben laten dopen toen hij ongeveer dertig jaar was.<sup>106</sup> Wat er in de tussentijd gebeurt is onduidelijk. Er is een contractfase (MF), waarin Jezus de opdracht van God krijgt. Wat er in deze contractfase afgesproken is, begint Jezus langzamerhand te onthullen aan de leerlingen vanaf Mattheüs 16.<sup>107</sup> Deze fase is moeilijk af te bakenen, aangezien Jezus er pas naderhand over vertelt – de contractfase heeft zich al voltrokken.

Vanaf het moment dat Jezus gedoopt wordt, begint hij met zijn werk. Aannemelijk is dat dan de competentiefase (CF) begint. Jezus verwerft door gedoopt te worden de vereiste capaciteiten om zijn werk te kunnen uitvoeren als ingewijde van God. Op zijn reis wordt hij meerdere keren op de proef gesteld. Zo probeert de duivel hem direct na de doop in de Jordaan te laten zondigen in de woestijn.<sup>108</sup> Jezus heeft gaven: zo verricht hij wonderen en kan hij de toekomst voorspellen. Hij verwijst dan ook meerdere malen naar zijn lot, voordat het gebeurd is.<sup>109</sup> De volgende fase, de performantiefase (PF), wordt ingeluid door twee gebeurtenissen waarin Jezus' status als de zoon van God (de Messias) wordt bevestigd. Eerst loopt hij over water, waardoor de leerlingen zeggen: 'U bent echt de Zoon van God!'<sup>110</sup> Daarna komt de transfiguratie van Jezus, waarin hij voor de ogen van Petrus 'verandert' en God zegt dat Jezus zijn zoon is:

De leerlingen zagen dat Jezus veranderde. Zijn gezicht begon te stralen, net als de zon. En zijn kleren werden zo wit als een helder licht.<sup>111</sup>

De sanctiefase (SF) zet in na de dood van Jezus. Als hij herrijst uit de dood, zoals hij telkens voorspeld heeft, is duidelijk dat de 'missie' van Jezus geslaagd is. Hij zegt tegen zijn leerlingen dat zij 'naar alle volken moeten gaan', zodat iedereen zijn leerling kan worden.<sup>112</sup> In de andere Evangelieboeken wordt hierover uitgeweid (hoewel de boodschap hetzelfde blijft): in Lucas staat bijvoorbeeld centraal dat Jezus meegeeft aan de leerlingen

<sup>103</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 2: 23.

<sup>104</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 3: 13.

<sup>105</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Luc. 2: 42 – 43.

<sup>106</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Luc. 3: 23 – 38.

<sup>107</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 16: 13.

<sup>108</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 4: 1 – 11.

<sup>109</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 16: 21, Matt. 20: 17 – 19.

<sup>110</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 14: 33.

<sup>111</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 17: 1 – 8.

<sup>112</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Matt. 28: 19.

dat ‘het goede nieuws over de Messias verteld moet worden’.<sup>113</sup> Daarna vertellen de andere Evangelieboeken dat Jezus weer naar de hemel terugkeert.<sup>114</sup>

### Het actantiële schema toegepast op de fenotekst

‘Ik wil hem werkelijk vernietigen!’ riep Frodo uit. ‘Of nou ja, hem laten vernietigen. Gevaarlijke queesten zijn niets voor mij. Ik wou dat ik de Ring nooit had gezien! Waarom heb ik hem gekregen? Waarom ben ik uitgekozen?’<sup>115</sup>

Frodo, het subject, begint aan zijn avontuur nadat hij een ring van zijn oom geërfd heeft. In het begin van het verhaal is het object ‘het in veiligheid brengen van de ring’ en het redden van de Gouw. Later wordt het object ‘uitgebreid’ naar het vernietigen van de ring en het redden van heel Midden-aarde. Er is sprake van een steeds groter wordende disjuncte situatie. Meerdere, tegenstrijdige, elementen kunnen gezien worden als het object: zo verlangt Frodo ernaar de ring te vernietigen, maar verlangt hij er – onder invloed van de ring – ook soms naar deze voor zichzelf te houden.

De opdrachtgever is Gandalf, aangezien hij Frodo aanzet om op pad te gaan.<sup>116</sup> Later in het verhaal treedt de elf Elrond eveneens als een opdrachtgever op.<sup>117</sup> In *Tolkien: Meester van Midden-aarde* stelt Kocher dat Gandalf naar Midden-aarde gezonden is door Eru, ofwel Ilúvatar – de schepper van Midden-aarde – of door de Valar, die hem dienen.<sup>118</sup> Vanhecke stelt in *In de Ban van de Hobbit* dat Gandalf tot de Maiar behoort: een lagere klasse van hoge geestelijke wezens.<sup>119</sup> Ook Elrond zou leerling van de Valar zijn: beiden voeren volgens Kocher de instructies uit van het ‘goddelijke’.<sup>120</sup> Gesteld kan worden dat de opdrachtgever indirect Ilúvatar is. Frodo neemt de taak vrijwillig op zich.

Hij gaat naar de Doemberg: de ontvanger of bestemming. Hier kan de ring vernietigd worden. Frodo’s helpers zijn Gandalf, Sam, Merijn en Pepijn. Sam noemt Frodo zijn ‘meester’, wat doet denken aan Jezus, die de meester van zijn apostelen (helpers) is. Elrond en het reisgenootschap helpen Frodo eveneens, en Galadriel helpt Frodo zodra ze in Lothlórien aankomen. Frodo’s meest centrale tegenstander is Sauron. De ring zelf is ook een tegenstander, aangezien deze een ‘eigen wil’ heeft.<sup>121</sup> De ring is verbonden met Sauron. De Nazgûl, ook wel ringgeesten genoemd, zijn dienaren van Sauron – en eveneens tegenstanders van Frodo. Shelob, een enorme spin, staat het volbrengen van Frodo’s queeste ook in de weg. Saruman, de tovenaer die overloopt naar Sauron, vervult ook de rol van tegenstander: zijn Uruk-hai leger valt het reisgezelschap aan. Het schizofrene schepsel Gollum, ofwel Sméagol, vervult zowel de actantiële rol van de helper als de tegenstander. Sméagol helpt Frodo, zijn meester, door hem veilig Mordor in te leiden – en uiteindelijk met de ring in het vuur te vallen. Gollum levert hem echter ook uit aan Shelob in een poging de ring van hem af te nemen. Het actantiële schema ziet er als volgt uit:

---

<sup>113</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Luc. 24: 47 – 48.

<sup>114</sup> De Bijbel in Gewone Taal, Mar. 16: 19. Luc. 24: 51.

<sup>115</sup> Tolkien (2001): 86.

<sup>116</sup> Tolkien (2001): 86/87.

<sup>117</sup> Tolkien (2001): 330 – 331.

<sup>118</sup> Kocher (1973): 33. Stimpson (1969): 20.

<sup>119</sup> Vanhecke (2005): 64.

<sup>120</sup> Kocher (1973): 32 – 36.

<sup>121</sup> Tolkien (2001): 79.

Eru, Gandalf, Elrond → Redding/vrijheid Midden-aarde, vernietiging van de ring → De Doemberg, het vuur

↑

Gandalf, Sam, Elrond, het reisgenootschap, etc → Frodo ← Sauron, de ring, de Nazgûl, de Uruk-hai, Shelob

Het verkrijgen van de ring zet de contractfase (MF) in gang: dit gebeurt nadat Gandalf weet dat het om ‘de ene’ ring gaat en met Frodo bespreekt wat er aan de hand is. Vanaf het moment dat Frodo de ring in bezit krijgt, duurt het zeventien jaar voordat hij in het jaar 1018 van de ‘gouwtelling’ op zijn queeste vertrekt.<sup>122</sup> Gandalf komt in die jaren een paar keer langs – meer informatie wordt niet gegeven. Zodra Frodo op 23 September vertrekt uit de Gouw, zet de competentiefase (CF) in.<sup>123</sup> Frodo verwerft gaandeweg een paar competenties om, bij aankomst in Rivendel, de rest van de queeste voort te kunnen zetten. Dat de noodzaak van Frodo’s queeste groter is dan aanvankelijk gedacht werd – en heel Midden-aarde op het spel staat – begint Frodo langzamerhand door te krijgen. Dit wordt in Rivendel tijdens de raad van Elrond ‘officieel’ bevestigd, aangezien Frodo de taak de ring te vernietigen dan pas op zich neemt.<sup>124</sup> De contractfase vindt dus nogmaals plaats, en het afgesloten contract wordt herzien, waarna de competentiefase voortgezet wordt.

Gesteld kan worden dat vanaf dat punt de performantiefase (PF) inzet, aangezien het reisgezelschap, hoewel met een paar tegenslagen, dichterbij Mordor komt – en de gewenste stand van zaken verwezenlijkt lijkt te worden. Maar het reisgenootschap valt uiteen als zij wordt overvallen door de Uruk-hai. Frodo kiest ervoor alleen verder te gaan: hij heeft nu de moed verworven om de queeste voort te zetten, ook al weet hij inmiddels dat hij waarschijnlijk niet zal terugkeren. De wegen splitsen en de resterende leden van het reisgenootschap gaan op een eigen queeste om Merijn en Pepijn te redden. Naarmate de queeste vordert, blijkt Frodo gaven te hebben verworven die hij voorheen niet had of in ieder geval niet kenbaar maakte: hij kan in de toekomst kijken. Meerdere keren voorspelt hij wat er staat te gebeuren bij de Doemberg.<sup>125</sup> Bij een van deze passages kan gesteld worden dat de performantiefase (PF) wordt ingezet:

Toen, plotseling, als eerder bij de rand van de Eryn Muil, bezag Sam de twee rivalen met een andere blik. Een kruipende gedaante, nauwelijks meer dan een schaduw van een levend wezen, een schepsel nu volkomen vernietigd en verslagen, maar vervuld van een afschuwelijke begeerte en woede; en daarvoor stond, streng, onaanraakbaar nu door medelijden, een in wit geklede figuur, maar aan zijn borst hield deze nu een rad van vuur. En uit het vuur sprak een bevelende stem. ‘Ga heen en val mij niet meer lastig! Als je me ooit weer aanraakt zul je zelf in het Doemvuur worden geworpen.’<sup>126</sup>

Bij deze passage – waarin een visioen van Sam beschreven wordt – ondergaat Frodo een gedaanteverandering die overeenkomsten vertoont met de transfiguratie van Jezus – dit vormt een belangrijke intertekst met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus. Visioenen zijn vaak weergaven van een hogere werkelijkheid en waarheid.<sup>127</sup> Er zijn meerdere intertekstuele kenmerken: Frodo is opeens in het wit gekleed, net als Jezus bij zijn transfiguratie. Bij Jezus spreekt er een stem uit een wolk, bij Frodo uit het vuur – en beide gebeurtenissen

<sup>122</sup> Stimpson (1969): 37 – 38.

<sup>123</sup> Stimpson (1969): 38. Tolkien (2001): 96 – 97.

<sup>124</sup> Tolkien (2001): 330.

<sup>125</sup> Tolkien (2002): 264, 284 – a.

<sup>126</sup> Tolkien (2002): 256. – b.

<sup>127</sup> Korsten (2005): 131.

vinden plaats op een berg. Het moment waarop deze gebeurtenis plaatsvindt in het verhaal komt ook overeen: zowel bij Frodo als Jezus gebeurt dit vlak voordat zij hun grootste uitdaging aangaan. Dit kan, net als bij Jezus, geïnterpreteerd worden als de bevestiging van de held als ‘verlosser’ of ‘uitverkorene’, de laatste competentie die verkregen dient te worden om de gewenste stand van zaken te kunnen verwezenlijken – wat beide figuren vervolgens ook (deels) doen. Bij de transfiguratie van Jezus is volgens Campbell de mythe in een moment te zien: Jezus, de gids, de weg, het visioen en de metgezel bij terugkeer.<sup>128</sup>

Bij de Doemberg gekomen vindt er een strijd plaats om de ring, waarna Gollum met de ring in het vuur valt. Frodo twijfelt op het cruciale moment, wanneer hij – in tegenstelling tot de afspraak – probeert de ring voor zichzelf te houden. Toch ligt dit enigszins binnen de lijn der verwachtingen: Gandalf zegt bij aanvang van de queeste dat ‘de duistere macht’ (de ring) hem ‘vroeg of laat zal opslokken’.<sup>129</sup> Dan begint de sanctiefase (SF). Frodo’s queeste is volbracht. Hij vertelt voordat hij Midden-aarde verlaat aan Sam dat hij nog meer kinderen zal krijgen – waarbij hij geslacht, hoeveelheid en namen noemt. Hij zegt ook dat Sam ‘dingen uit het Rode Boek zal voorlezen en de herinnering aan de Era die voorbij is levend zal houden’.<sup>130</sup>

### Het semiotische vierkant

Volgens Brewer in *J. R. R. Tolkien, Scholar and Storyteller* heeft Tolkien ooit gezegd dat *In de Ban van de Ring* ‘net als alle grote verhalen’ over de dood gaat.<sup>131</sup> Een deel van de architectuur is met betrekking tot het semiotische vierkant beknopt behandeld in hoofdstuk 4, waarbij de elementaire tegenstelling leven/dood centraal staat. Ik beperk me bij de fenotekst ook tot deze tegenstelling: hierin is een terugkerend patroon op het niveau van de queeste te ontleden met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus. Een term van Campbell, de ‘kruisiging-herrijzenis’ – waarbij de wereld ‘na een ogenblik van schijnbare ondergang herrijst in onverwachte glorie’ is toepasselijk als beschrijving van dit patroon in het boek.<sup>132</sup> De gebeurtenissen in het verhaal waarop deze aanname rust, worden nu uiteen gezet.

*In de Ban van de Ring* begint bij positie A: leven. Frodo verlaat zijn huis in de Gouw. Vanaf dat moment draagt hij de ring ten allen tijde bij zich. Het begin van Frodo’s geestelijke verslechtering, die naarmate de queeste vordert steeds erger wordt, zet in. Dit komt omdat de ring Frodo langzamerhand letterlijk ‘ziek’ maakt.<sup>133</sup> De ring wordt omschreven als ‘een last voor het lichaam en een kwelling voor de geest’.<sup>134</sup> Het proces van de lichamelijke verslechtering wordt hierdoor ook in gang gezet: dit wordt nogmaals benadrukt wanneer het leven van de helden bedreigd wordt als zij door grafgeesten gevangen worden genomen. Frodo denkt dan ‘in de verschrikkelijke betovering van de grafgeesten’ te zijn.<sup>135</sup> De Geest stelt bij de analyse van Jezus dat zijn gevangenneming, veroordeling en marteling allemaal onder de lichamelijke verslechtering valt.<sup>136</sup> Gesteld kan worden dat het gevangenschap van Frodo door de grafgeesten ook onder die noemer valt. Zijn positie in het verhaal verspringt dus via de diagonale pijl van A naar  $\bar{A}$ , niet-leven:

---

<sup>128</sup> Campbell (1990): 194.

<sup>129</sup> Tolkien (2001): 69.

<sup>130</sup> Tolkien (2002): 358 – b.

<sup>131</sup> Salu, Farrell (1979): 259.

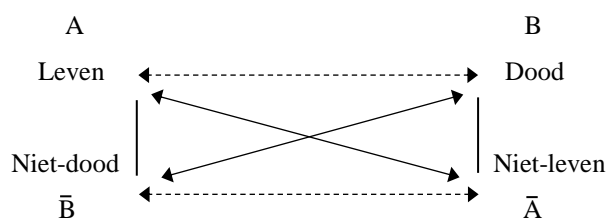
<sup>132</sup> Campbell (1990): 274.

<sup>133</sup> Tolkien (2002): 271, 365 – a. Tolkien (2002): 216 – 217, 248 – 249 – b.

<sup>134</sup> Tolkien (2002): 246 – b.

<sup>135</sup> Tolkien (2001): 179.

<sup>136</sup> De Geest, Bulckens (1986): 49.



Bij de Weertop raakt Frodo vervolgens ernstig verwond. De situatie niet-leven verslechtert: hij wordt, terwijl hij de ring omheeft, gestoken met een giftige ‘morguldolk’ en begint in de dagen daarna te ‘vervagen’.<sup>137</sup> Frodo zou – als hij niet was gered – zelf een geest, levend noch dood, worden.<sup>138</sup> Gandalf zegt hierover tegen Frodo: ‘Je verkeerde in het grootste gevaar terwijl je de Ring droeg, want toen verkeerde je zelf half in de geestenwereld en hadden ze [de ringgeesten] je kunnen grijpen.’<sup>139</sup> Vanaf het moment dat Frodo in de geestenwereld verkeert en onder de macht van de ringgeesten kan komen, is er via  $\bar{A}$  een verschuiving naar B, de dood. Als Frodo de ring omdoet, verdwijnt hij fysiek – hij wordt onzichtbaar – uit de wereld der levenden. Hij is ook in levensgevaar door de giftige wond. Frodo blijft balanceren tussen niet-leven en dood, totdat hij uiteindelijk gered wordt voordat hij positie B helemaal bereikt. Dan wordt de situatie niet-leven weer voortgezet. Vanaf dat moment is er ook een (blijvende) verandering in Frodo’s gelaat merkbaar: Gandalf slaat hem gade en stelt dat ‘een zweem van doorzichtigheid’ hem omgeeft. Hij denkt dat Frodo wellicht ‘als een glas, gevuld met een klaar licht voor ogen die dat kunnen zien’ wordt.<sup>140</sup>

Later, als Frodo, Sam en Gollem de queeste voortzetten, slaat Sam Frodo gade. Hij denkt terug aan ‘die keer dat Frodo in het Huis van Elrond lag te slapen, na zijn dodelijke verwonding’. Sam had destijds opgemerkt dat er ‘een flauw licht’ binnenin Frodo scheen te stralen. Hij stelt dat dit licht nog helderder en sterker is geworden.<sup>141</sup> De gestage toename van licht staat in direct verband met het kruisiging-herrijzenis patroon, aangezien dit licht verschijnt nadat Frodo’s wonden zijn aangebracht. Dit licht verergert naarmate zij dichterbij de Doemberg komen. Zij komen Faramir – de broer van Boromir, een lid van het reisgenootschap – tegen. Hij zegt tegen Frodo, als hij zijn bestemming vernomen heeft, dat hij hoopt dat Frodo tegen alle hoop en verwachtingen in ooit weer naar ‘de landen der levenden’ zal terugkeren.<sup>142</sup> Hij begeeft zich, concreet en/of symbolisch, richting de dood.

Als Frodo en Sam hun weg vervolgen en aankomen bij Shelob, raakt Frodo opnieuw dodelijk gewond. Hij is in zijn nek gestoken door Shelob en ligt ‘bleek ter aarde’ op de grond.<sup>143</sup> De situatie wordt omschreven als ‘een geestenwereld van verschrikking’.<sup>144</sup> Frodo hoort niets en beweegt zich niet als Sam hem ‘wakker’ wil maken:

<sup>137</sup> Tolkien (2001): 270, 272.

<sup>138</sup> Tolkien (2001): 272.

<sup>139</sup> Tolkien (2001): 273.

<sup>140</sup> Tolkien (2001): 274.

<sup>141</sup> Tolkien (2002): 298 – a.

<sup>142</sup> Tolkien (2002): 347 – a.

<sup>143</sup> Tolkien (2002): 394 – a.

<sup>144</sup> Tolkien (2002): 392 – a.

Toen sneed hij de koorden waarmee Frodo gebonden was zo snel mogelijk door en legde zijn hoofd op Frodo's borst en mond, maar kon geen teken van leven vinden, en ook niet de flauwste hartklop horen. Vaak streelde hij de handen en voeten van zijn meester, maar alles was koud.<sup>145</sup>

Sam streelt zijn handen en voeten – de lichaamsdelen waar Jezus aan gekruisigd wordt. Hij stelt vast dat Frodo niet slaapt. Het lijkt alsof de staat van Frodo via niet-leven ( $\bar{A}$ ) naar dood (B) is verschoven. Even verschuift ook de rol van het subject naar Sam, aangezien hij – als laatst overgebleven lid van het reisgenootschap – de queeste dient te volbrengen en (tijdelijk) verder gaat zonder Frodo. Maar Frodo blijkt niet dood te zijn – of in ieder geval niet voorged. <sup>146</sup> Door het gif van Shelob wordt een slachtoffer 'zo slap als een gefileerde vis'. Wat voor staat dit precies is wordt niet verduidelijkt. <sup>147</sup> Tolkien wekt in ieder geval de suggestie dat Frodo dood is. Zo staat er dat Sam naast Frodo zat en 'zijn meester nog altijd dood naast hem lag'. <sup>148</sup> Later komt hij weer 'tot leven'. Via B wordt de staat niet-dood ( $\bar{B}$ ) geactiveerd, waarna de staat van leven (A) tot stand komt. Meteen verschuift deze staat wederom naar niet-leven ( $\bar{A}$ ), aangezien Frodo wel (weer) leeft, maar lichamelijk en geestelijk zwak is.

De hierboven behandelde gebeurtenissen kunnen mijns inziens als voorafschaduwingen geïnterpreteerd worden voor wat komen gaat: zij doorlopen, deels of volkomen, het kruising-herrijzenis patroon dat zich uiteindelijk voltrekt bij de Doemberg. Zij kunnen als allusies gelezen worden die als indicatoren fungeren voor de travestie: zij benadrukken het leidende narratieve programma in het verhaal met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus. Dit patroon is, zoals het semiotische vierkant toont, ook bepalend voor het passieverhaal van Jezus. De behandelde passages waarin het licht aan de figuur Frodo wordt toegevoegd, zijn indicatoren die in relatie staan met het kruisiging-herrijzenis patroon, maar zij gaan vooraf aan een specifieke intertekst: de gedaanteverandering/transfiguratie. Zij voorzien Frodo van het 'heldere' licht wat in die passage met Jezus wordt geassocieerd – zoals besproken in het actantiële schema.

Niet alle voorafschaduwingen die bij het terugkerende kruisiging-herrijzenis patroon horen zijn van toepassing op Frodo – hoewel gesteld kan worden dat ze gezamenlijk naar zijn lot verwijzen. De meest letterlijke prefiguratie is de dood en herrijzenis van Gandalf. Na zijn dood wordt hij 'Gandalf de witte' in plaats van Gandalf de grijze. <sup>149</sup> Ook de symbolische afdaling van Aragorn in het dodenrijk langs het 'Pad der Doden', wanneer hij contact met de doden zoekt om hulp te vragen en terugkeert in het land der levenden, kan zo geïnterpreteerd worden. <sup>150</sup> Als het semiotische vierkant op deze beide gebeurtenissen wordt toegepast, is er hetzelfde patroon te ontleden als zojuist besproken is: dat van leven (A), niet-leven ( $\bar{A}$ ), dood (B), via de contradictorische term niet-dood ( $\bar{B}$ ) opnieuw naar leven (A). De eerstgenoemde gebeurtenis is concreet, de tweede abstract. Naast dit patroon is ook de allusie die verwijst naar de transfiguratie van Jezus een terugkerend aspect. Vanhecke benoemt in *In de Ban van de Hobbit* beknopt de intertekstuele kenmerken van een passage over de 'transfiguratie' van Gandalf, waarbij hij – net als Frodo – door Tolkien wordt voorzien van 'helder' en 'stralend' licht. <sup>151</sup> Deze passage gaat vooraf aan de soortgelijke, uitgebreidere, intertekst waarbij de analogie tussen Frodo en Jezus centraal staat.

---

<sup>145</sup> Tolkien (2002): 394 – a.

<sup>146</sup> Tolkien (2002): 271, 405 – 406 – a.

<sup>147</sup> Tolkien (2002): 406 – a.

<sup>148</sup> Tolkien (2002): 394 – a.

<sup>149</sup> Tolkien (2002): 10 – b.

<sup>150</sup> Tolkien (2002): 56 – 67 – b.

<sup>151</sup> Vanhecke (2005): 68 – 69.

In grote lijnen is het kruisiging-herrijzenis patroon aanwezig in het verhaal, waarbij de prefiguraties als indicatoren werken. Net als Jezus onderneemt Frodo een reis om uiteindelijk (in een staat van niet-leven) bij een berg te komen, waar hij een persoonlijke opoffering moet doen om het volk te redden. Als Frodo en Sam dichtbij de Doemberg komen bij de vlakte van Gorgoroth – een plek die in naam en betekenis doet denken aan Jezus' Golgotha – verkeert Frodo in een slechte geestelijke staat. Frodo kan zich niet lang meer verzetten tegen de ring en zegt tegen Sam dat hij nu 'bijna in zijn macht is' en dat 'het zo zwaar is om hem te dragen'.<sup>152</sup> Frodo kan zich de 'smaak van eten' of 'het gevoel van water' niet herinneren. Hij is 'naakt in het donker'.<sup>153</sup> Wederom zijn de grenzen tussen de helper en het subject vaag, wanneer Sam Frodo op zijn rug neemt om hem de Doemberg op te tillen – wat doet denken aan Jezus die het kruis de berg omhoog draagt. Frodo's lichamelijke staat is slecht: hij kan moeilijk vooruit komen.<sup>154</sup> Eenmaal bij het vuur in de berg doet Frodo de ring om en wordt onzichtbaar, waarop Gollum tussenbeide komt. Gandalf stelt in het begin van het verhaal dat Gollum 'verbonden is met het lot van de Ring' en dat hij 'voor het eind nog een rol te vervullen heeft, ten goede of ten kwade; en wanneer die dag aanbreekt, zal Bilbo's medelijden wellicht het lot van velen beslissen'.<sup>155</sup> Gollum is eenzelfde tweeledige rol als Judas toebedeeld – zoals te zien is in het actantiële schema. Sam vraagt zich af of Gollum zichzelf 'de held of de schurk' van het verhaal vindt, waardoor zijn tweeledige rol nogmaals benadrukt wordt.<sup>156</sup> Zodra Faramir dreigt om Gollum, die zich van geen kwaad bewust is, te doden, smeekt Frodo hem dit niet te doen. Hij stelt dat Gandalf het hem zou verbieden. Hij vervolgt: 'Ik weet niet precies waarom, en over mijn vermoeden durf ik hier niet openlijk te spreken. Maar dit schepsel is op de een of andere wijze met mijn missie verbonden.'<sup>157</sup>

Mijns inziens kan gesteld worden dat bij Frodo zich de kruisiging-herrijzenis op het niveau van de geest voltrekt op het moment dat hij bij de Doemberg komt: deze gaat van niet-leven ( $\bar{A}$ ), naar dood (B). Dit gebeurt zodra Frodo's wil gebroken is: 'Maar ik ben niet van plan om datgene te doen waarvoor ik gekomen ben. Ik zal die daad niet verrichten. De Ring is van mij!'<sup>158</sup> Maar zodra Gollum zijn vinger afbijt en deze – samen met de ring – van hem afneemt, verschijnt Frodo weer uit de geestenwereld van de ring en vindt er een verschuiving plaats van dood naar niet-dood ( $\bar{B}$ ). Als de ring vernietigd wordt, en zijn macht uitdooft, verschuift Frodo's situatie naar leven (A). Zijn verloren vinger symboliseert zijn lichamelijke opoffering, maar de nadruk ligt op de geestelijke opoffering, aangezien zijn geest gebroken is door de ring. Wat hier gebeurt, omschrijft Campbell in de monomythe: hij stelt dat de held 'de gelukzaligheid van het verblijf in de diepten [de ring] niet gemakkelijk op zal geven voor de verbrokkeling van het ego van de wakende toestand'.<sup>159</sup> In de monomythe beschrijft Campbell dat de triomf kan worden voorgesteld 'als het stelen van de beloning die hij zojuist heeft verdiend (schaking van de bruid, diefstal van het vuur); in wezen is dit een uitbreiding van het bewustzijn en daarmee van het zijn (verlichting, gedaanteverandering, vrijheid)'.<sup>160</sup> Tolkien heeft, zoals besproken in hoofdstuk 2, over de 'eucatastrophe' gesproken in relatie tot zijn werk: dit effect staat voor het gevoel dat de lezer ervaart wanneer de protagonist zich in een benarde situatie bevindt en er toch een goede afloop – tegen de verwachtingen in – wordt

---

<sup>152</sup> Tolkien (2002): 248 – b.

<sup>153</sup> Tolkien (2002): 249 – b.

<sup>154</sup> Tolkien (2002): 250, 252 – b.

<sup>155</sup> Tolkien (2001): 84. Tolkien (2002): 260 – 261 – b.

<sup>156</sup> Tolkien (2002): 372 – a.

<sup>157</sup> Tolkien (2002): 338 – a.

<sup>158</sup> Tolkien (2002): 258 – b.

<sup>159</sup> Campbell (1990): 175.

<sup>160</sup> Campbell (1990): 207.

bewerkstelligd.<sup>161</sup> Gesteld kan worden dat telkens als het subject de positie leven (A) bereikt na het kruisigings-herrijzenis patroon te hebben doorlopen, dit effect bewerkstelligd wordt. Door de prefiguraties wordt dit effect bij de uiteindelijke opoffering bij de Doenberg versterkt.

Frodo is na de vernietiging van de ring ‘bleek en uitgeput, maar toch weer zichzelf’.<sup>162</sup> Frodo en Sam bevinden zich nog steeds in groot gevaar en weten niet dat er hulp onderweg is. Hun laatste geestelijke en lichamelijke krachten nemen snel af.<sup>163</sup> De adelaar die ze komt redden ziet de twee hobbits vallen, ‘uitgeput of verstikt door de dampen en de hitte, of ten slotte door wanhoop overmand, hun ogen aan de dood onttrekkend’.<sup>164</sup> Als zij gered zijn zegt Sam naderhand dat hij dacht dat hij dood was: hij vraagt zich af of ‘alle droefenis ongedaan gemaakt wordt’.<sup>165</sup> Gesteld kan worden dat de kruisiging-herrijzenis wederom (symbolisch) plaats heeft gevonden bij het subject en deze keer ook bij zijn helper. In grote lijnen kan deze passage geïnterpreteerd worden als de terugkeer naar de ‘gewone’ wereld van de levenden. Frodo zegt nadien tegen Gandalf: ‘Er is geen werkelijke terugkeer. Hoewel ik naar de Gouw ga, zal het toch niet hetzelfde zijn, want ik zal niet dezelfde zijn.’<sup>166</sup> Dat Frodo niet hetzelfde is, blijkt uit zijn ervaring van de gebeurtenissen, die vaak haaks staat op die van zijn helpers.<sup>167</sup> Ook Saruman zegt met een mengeling van verbazing, eerbied en haat in zijn ogen dat Frodo ‘heel erg gegroeid’ is.<sup>168</sup> Dit zegt Saruman nadat hij Frodo probeert dood te steken met een mes. Dit mislukt en de andere hobbits willen hem vervolgens doden. Frodo zegt dat zij hem niet mogen doden: hij wil hem sparen ‘in de hoop dat hij genezing zal vinden’.<sup>169</sup> Saruman zegt daarna bij Frodo in de schuld te staan voor zijn barmhartigheid – de christelijke deugd die kenmerkend voor Jezus is.

Van belang is te benoemen dat Frodo hierin ook een verandering heeft doorgemaakt. Bij aanvang van de queeste zegt Frodo, nadat Gandalf over Gollem heeft verteld, dat het jammer is dat Bilbo ‘dat verdorven creatuur [Gollem] niet heeft doodgestoken toen hij de kans had’.<sup>170</sup> Hij zegt ‘helemaal geen medelijden’ met hem te hebben.<sup>171</sup> Gandalf geeft hem een les in mededogen. Zodra Frodo Gollem voor het eerst ziet, denkt hij terug aan het gesprek met Gandalf en verandert zijn houding. Hij zegt: ‘Nu ik hem zie, heb ik medelijden met hem’.<sup>172</sup> Sam stelt voor om Gollem achter te laten – wat zijn dood zou betekenen – en Frodo verbiedt dit.<sup>173</sup> Als hij Gollem met ‘streng medelijden’ toespreekt denkt Sam dat ‘zijn meester [Frodo] gegroeid is en Gollem gekrompen’.<sup>174</sup> Frodo zegt, nadat Gollem met de ring in het vuur gevallen is, tegen Sam dat ze hem moeten vergeven voor zijn verraad.<sup>175</sup> Naarmate de reis vordert begint Frodo de christelijke deugd die met Jezus geassocieerd wordt, namelijk medelijden, steeds meer uit te dragen. Dit hoort bij de transformatie van de ‘kleine

---

<sup>161</sup> Stimpson (1969): 23 – 24.

<sup>162</sup> Tolkien (2002): 260 – b.

<sup>163</sup> Tolkien (2002): 266 – b.

<sup>164</sup> Tolkien (2002): 266 – 267 – b.

<sup>165</sup> Tolkien (2002): 267 – b.

<sup>166</sup> Tolkien (2002): 311 – b.

<sup>167</sup> Tolkien (2002): 320 – b.

<sup>168</sup> Tolkien (2002): 346 – b.

<sup>169</sup> Tolkien (2002): 346 – b.

<sup>170</sup> Tolkien (2001): 83.

<sup>171</sup> Tolkien (2001): 84.

<sup>172</sup> Tolkien (2002): 253 – a.

<sup>173</sup> Tolkien (2002): 253 – 254 – a.

<sup>174</sup> Tolkien (2002): 257 – a.

<sup>175</sup> Tolkien (2002): 261 – b.



Halfling uit de Gouw, een eenvoudige Hobbit uit de provincie’, van wie wordt verwacht dat hij een weg zal vinden die ‘de groten niet kunnen of durven gaan’.<sup>176</sup>

Frodo voelt vaak pijn die in relatie staat met het kruisigings-herrijzenis programma: hij voelt zielenpijn door het breken van zijn geest en het gemis van de ring, en fysieke pijn door de wonden die hij heeft opgelopen. Hij zegt in zijn slaap als hij ziek is (hij is vaak ziek nadat hij terug is in de Gouw) dat ‘hij [de ring] voor altijd weg is’ en dat nu ‘alles donker en leeg’ is.<sup>177</sup> Zo krijgt hij ook een ‘aanval’ op zes oktober: twee jaar eerder, op diezelfde dag, raakte Frodo gewond bij de Weertop.<sup>178</sup> Arwen – de dochter van Elrond – zegt hem dat hij naar het westen mag gaan om zijn ‘vermoeidheid en wonden’ te genezen.<sup>179</sup> De queeste van Frodo, de hobbit uit de Gouw, komt tot een einde wanneer hij aan boord van het schip richting het westen vaart en ziet hoe het grijze regengordijn ‘helemaal van zilverglas’ wordt en ‘witte stranden en daarachter een ver groen land onder een snelle zonsondergang’ ziet opdoemen.<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> Tolkien (2002): 289 – a.

<sup>177</sup> Tolkien (2002): 352 – b.

<sup>178</sup> Tolkien (2002): 354 – b.

<sup>179</sup> Tolkien (2002): 294 – b.

<sup>180</sup> Tolkien (2002): 360 – b.

## 7. Conclusie

De vraagstelling die de aanleiding heeft gevormd voor dit werkstuk, luidt als volgt: welke analogie bestaat er tussen het personage Frodo Balings in *In de Ban van de Ring* en Jezus Christus in het Evangelie volgens Mattheüs op het niveau van de queeste? Op basis van dit onderzoek kan gesteld worden dat een analyse van *In de Ban van de Ring* aan de hand van het actantiële schema en het semiotische vierkant van Greimas – in combinatie met de ondersteunende theorieën van Claes en Campbell – aantoont dat er op het niveau van de queeste een analogie bestaat tussen de personages Frodo Balings en Jezus Christus.

De queeste van Frodo in *In de Ban van de Ring* kan gecategoriseerd worden als een prototypische queeste die voldoet aan de fasen van ‘het klassieke standaardverhaal’ – ofwel de monomythe. Frodo en Jezus zijn antihelden: zij hebben een opdracht gekregen van bovenaf (door de goddelijke heerser van hun wereld) en gaandeweg vergaren zij competenties – maar twijfelen zij ook beiden aan de missie – en transformeren ze uiteindelijk tot ‘verlossers’: Frodo redt de volken van Midden-aarde, Jezus de mensheid. Bij beide figuren is er bij aanvang van het verhaal sprake van een teruggetrokken fase van grofweg dezelfde duur (zeventien/achttien levensjaren) waarin onduidelijk is wat er gaande is. De verhalen beginnen in disjunctie en het streven van beide personages is conjunctie te verwezenlijken – al gaat dit ten koste van hun eigen leven. De relatie van Frodo en zijn helpers Sam, Merijn en Pepijn én Gollem vertoont overeenkomsten met de relatie tussen Jezus en zijn leerlingen (helpers). Zowel Gollem als Judas hebben de tweeledige actantiële rol van helper en tegenstander: zij spelen bovendien een cruciale rol bij het slagen van de protagonisten in hun missie. Zowel bij Jezus als Frodo duurt de competentiefase (CF) zeer lang en de performantiefase (PF) kort. Het grote verschil is de herziende contractfase bij Frodo – deze ontbreekt bij Jezus. Bij Jezus en Frodo wordt de performantiefase ingezet door een soortgelijke gedaanteverandering die op een overeenkomstig moment in het verhaal plaatsvindt. Jezus zegt voordat hij naar de hemel gaat dat zijn leerlingen ‘het goede nieuws over de Messias moeten vertellen aan iedereen’. Het ‘elixir’ dat Frodo terugbrengt bij de terugkeer van zijn queeste is, naast de redding van Midden-aarde, de kennis die hij verwerkt in het Rode Boek. Deze kennis dient Sam te verkondigen aan het volk. Jezus gaat naar de hemel, Frodo vertrekt naar het verre westen (Valinor).

Het kruisigings-herrijzenis patroon is geanalyseerd met behulp van het semiotische vierkant: dit narratieve programma is leidend met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus. De manifestatie hiervan is bij de personages verschillend: bij Jezus ligt de nadruk op de *lichamelijke* verslechtering, hoewel de ‘geestelijke vertwijfeling’, zoals De Geest het noemt, ook aanwezig is. Bij Frodo ligt de nadruk op de *geestelijke* verslechtering, hoewel er van lichamelijke verslechtering ook sprake is. De behandelde gebeurtenissen kunnen als voorafschaduwingen geïnterpreteerd worden. De aanval op Frodo bij de Weertop en de uitlevering aan Shelob – en de dodelijke verwondingen die hij daardoor oploopt – vormen de meest belangrijke prefiguraties op het niveau van de queeste – de behandelde passages waarin Gandalf en Aragorn aan bod komen zijn ondersteunende indicatoren. Zij doorlopen allen, deels of volkomen, het kruisigings-herrijzenis patroon dat zich uiteindelijk voltrekt bij de Doemberg. Ze kunnen als allusies gelezen worden die als indicatoren fungeren voor de travestie en benadrukken het leidende motief in het verhaal met betrekking tot de analogie tussen Frodo en Jezus. Dit patroon is, zoals de toepassing van het semiotische vierkant laat zien, bepalend voor het passieverhaal in de Evangelieboeken.

Frodo wordt door Tolkien voorzien van ‘licht-symboliek’: dit staat in relatie met het kruisigings-herrijzenis patroon. De behandelde indicatoren waarin Gandalf en Sam dit licht in Frodo waarnemen hebben –

samen met de passage waarin Gandalf zelf wordt voorzien van soortgelijke symboliek – een tweeledige werking. Als Frodo voor het eerst in aanraking komt met de dood, verschijnt dit licht – alsof het licht de toenadering van de dood, en de vaardigheid deze te overwinnen, symboliseert. Enerzijds kan gesteld worden dat het licht dus de elementaire tegenstelling leven/dood illustreert, die ten grondslag ligt aan het kruisiging-herrijzenis patroon, wat vanaf dat moment met Frodo verbonden is aangezien het ‘proces’ op dat moment wordt ingezet en zich vervolgens nog enkele keren zal voltrekken. Anderzijds symboliseert het licht de vaardigheid van het subject om dit proces te doorstaan. Naarmate deze vaardigheid groeit wordt het licht feller, totdat hij een soortgelijke gedaanteverandering als Jezus ondergaat waarin bevestigd wordt dat zijn transformatie van ‘gewone’ hobbit uit de Gouw naar ‘verlosser’ in witte kledij compleet is. Het licht is een indicator: de manifestatie van de ‘wereldverlosser’ waartoe Frodo zich ontwikkelt, is gaande. Naarmate de reis vordert begint Frodo bovendien de christelijke deugd die met Jezus geassocieerd wordt, namelijk medelijden, steeds meer uit te dragen – waardoor de analogie tussen de twee personages wordt versterkt.

Zoals de resultaten van mijn onderzoek laten zien, speelt de tegenstelling leven/dood op het niveau van de queeste een grote rol in *In de Ban van de Ring*. Alleen Frodo’s queeste is behandeld in relatie tot de Evangelieboeken. Welke andere tegenstellingen overeenkomen wat de analogie tussen Frodo en Jezus betreft, en hoe deze in relatie staan tot het kruisigings-herrijzenis patroon, is een vraag die opkomt na het afronden van dit werkstuk. Het semiotische vierkant of het actantiële schema zou eveneens op Gandalf of Aragorn toegepast kunnen worden, of wellicht op Sam, die meerdere malen de rol van het subject overneemt van Frodo. Dit vormt een interessante basis voor vervolgonderzoek: zo kan het betekenispotentieel van *In de Ban van de Ring* door Tolkien nog meer worden verruimd.

## 9. Literatuurlijst

### Primaire literatuur:

Campbell, J. (1990) *De Held met de Duizend Gezichten*. Contact.

Claes, P. (1988) *Echo's Echo's: de Kunst van de Allusie*. De Bezige Bij.

*De Bijbel in Gewone Taal*. Nederlands Bijbelgenootschap, 2014.

*Bijbel, Willibrordvertaling*. Katholieke Bijbelstichting, Nederlands Bijbelgenootschap, 2012.

De Geest, D. Bulckens, J. (1986) *De Verborgene Rijkdom van Bijbelverhalen*. Uitgeverij Acco.

Greimas, A. (1991) *De Betekenis als Verhaal*. John Benjamins B.V. Amsterdam.

Sanders, M. Sintobin, T. *Lezen in Verwondering*. Vantilt, 2014.

Tolkien, J. R. R. (2001) *In de Ban van de Ring: de Reisgenoten*. (vert. Max Schuchart) Uitgeverij M.

Tolkien, J. R. R. (2002) *In de Ban van de Ring: de Twee Torens*. (vert. Max Schuchart) Uitgeverij M – a.

Tolkien, J. R. R. (2002) *In de Ban van de Ring: de Terugkeer van de Koning*. (vert. Max Schuchart) Uitgeverij M – b.

### Secundaire literatuur:

Barrs, J. (2013) *Echoes of Eden: Reflections on Christianity, Literature, and the Arts*. Crossway.

Besamusca, B. Brandsma, F. (1996) *De Kunst van het Zoeken*. Stichting Neerlandistiek VU, Amsterdam/Nodus Publikationen, Münster.

Campbell, J. (1991) *Mens, Mythe en Metafoor*. Contact, 1991.

Carter, L. (1973) *Imaginary Worlds*. Ballantine Books.

Curry, P. (2004) *Defending Middle-Earth: Tolkien: Myth and Modernity*. First Houghton Mifflin Books edition.

Duriez, C. (2013) *Tolkien and The Lord of the Rings: a guide to Middle-earth*. The History Press.

Ellwood, R. (2001) *Frodos Quest: Living the Myth in The Lord of the Rings*. Quest Books.

Flieger, V. (2013) *The Body in Tolkien's Legendarium: Essays on Middle-earth Corporeality*. McFarland.

Hillegas, M. R. (1969) *Schadows of Imagination*. Southern Illinois University Press.

Kocher, P. H. (1973) *Tolkien: Meester van Midden-aarde: zijn Romans en Verhalen*. Bert Bakker.

Korsten, F. W. (2005) *Lessen in Literatuur*. Uitgeverij Vantilt.

Lobdell, J. (2003) *A Tolkien Compass*. Open Court Publishing Company.

Mourits, H. (1970) *Wie is in Godsnaam Jezus Christus?* Tielt.

- Robertson, R. (2007) 'Seven Paths of the Hero in Lord of the Rings Introduction', in: *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought*, Volume 50, 2007.
- Robertson, R. (2009) 'Seven Paths of the Hero in Lord of the Rings: The Path of Transcendence', in: *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought*, Volume 52, 2009.
- Rutherford, R. (2005) *Classical Literature*. Blackwell Publishing.
- Rutledge, F. (2004) *The Battle for Middle-earth: Tolkien's Divine Design in The Lord of the Rings*. Eerdmans Publishing Co.
- Sale, R. (1973) *Modern Heroism: Essays on D. H. Lawrence, William Empson, & J. R. R. Tolkien*. University of California Press.
- Salu, M. Farrell, R. (1979) *J. R. R. Tolkien: Scholar and Storyteller: Essays in Memoriam*. Cornell University Press.
- Smith, M. (2012) *Tolkien's Ordinary Virtues: Exploring the Spiritual Themes of The lord of the Rings*. InterVarsity Press.
- Sterenberg, M. (2013) *Mythic Thinking in Twentieth-Century Britain*. Palgrave Macmillan.
- Stimpson, C. (1969) *J. R. R. Tolkien*. Columbia University Press.
- Thompson, K. (2007) *The Frodo Franchise: The Lord of the Rings and Modern Hollywood*. University of California Press.
- Vanhecke, J.(2005) *In de Ban van de Hobbit*. Houtekiet.
- Walker, S. (2009) *The Power of Tolkien's Prose: Middle-Earth's Magical Style*. Palgrave Macmillan.
- White, J. J. (1971) *Mythology in the Modern Novel*. Princeton University Press.
- Wood, R. (2003) *The Gospel According to Tolkien*. Westminster John Knox Press.
- Zettersten, A. (2011) *J. R. R. Tolkien's Double Worlds and Creative Process*. Palgrave Macmillan.