



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tussen hoop en vrees. Middeleeuwse ideeën over het duizendjarige rijk van de laatste dagen

Hoppenbrouwers, Peter

Citation

Hoppenbrouwers, P. (1999). Tussen hoop en vrees. Middeleeuwse ideeën over het duizendjarige rijk van de laatste dagen. *Leidschrift : Tijd En Tijdsbeleving*, 14(August), 47-74. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73314>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73314>

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

Tussen hoop en vrees. Middeleeuwse ideeën over het duizendjarige rijk van de laatste dagen

Peter Hoppenbrouwers

Veel mensen zijn de voor veel andere mensen onbegrijpelijke overtuiging toegedaan dat de ziel onsterfelijk is. Omdat zij de ziel zien als de onstoffelijke levensessentie, is voor hen het leven zelf eeuwig. Christenen doen hier nog een schepje bovenop en geloven dat het lichaam aan het einde van de menselijke geschiedenis op zal rijzen uit de dood om de ziel opnieuw en nu voor de eeuwigheid te huisvesten. Zij sluiten daarbij aan bij een joodse traditie die overigens minder oud is dan men wel eens denkt. De eerste referentie aan de eeuwigheid van het menselijke leven in de bijbel is te vinden in het profetische boek Daniël, een toevoegsel dat pas omstreeks 160 v.C. is geschreven¹: 'Velen van hen die slapen in het stof der aarde, zullen ontwaken', is daar te lezen, 'sommigen tot het eeuwige leven, anderen tot eeuwige verschrikking' (Daniël 12:2). Het onheilspellende slot van die zin verklaart waarom de eeuwigheid van het leven voor joden en andere 'volkeren van het Boek' (christenen en moslims) niet per definitie iets is om verheugend naar uit te zien. Aan het einde der tijden zal God oordelen over alle mensen en vast staat dat weinigen gered en velen voor eeuwig veroordeeld zullen worden.

Middeleeuwse ideeën over het einde der tijden bestreken niet alleen het Laatste Oordeel zelf, maar ook de aanloop daar naartoe, of, nog ruimer, het volledige verloop van de wereldgeschiedenis. Anders dan voor de antieke auteurs had de wereldgeschiedenis voor christelijke denkers van meet af aan een duidelijk begin (de schepping van Adam en Eva) en een duidelijk einde (het Laatste Oordeel). En ofschoon lang niet iedereen het mogelijk achtte om *precies* uit te rekenen wanneer het afgelopen zou zijn, twijfelde niemand eraan dat de eerste komst van Christus op aarde de laatste fase van de wereldgeschiedenis had ingeluid. Middeleeuwse christenen leefden in de vaste overtuiging dat de *final countdown* ieder ogenblik kon beginnen; willen we hen enigszins begrijpen, dienen we dat steeds goed te beseffen. Een dergelijke acute angst voor het einde zullen zelfs diepgelovige mensen in onze tijd toch wel niet meer hebben. Hij lijkt

1 Vgl. Norman Cantor, *The sacred chain: the history of the Jews* (New York 1994) 49.

vaak vervangen door een ander soort beklemming, door een eschatologische nachtmerrie met nieuwe, gesecculariseerde oriëntatie-punten. Zal de mensheid niet binnen afzienbare tijd te gronde gaan door overbevolking, een kernoorlog, het broeikaseffect of de inslag van een meteoriet met de afmeting van een fors flatgebouw? *Nota bene*: in deze rij is alleen het laatste Armageddon er een dat we niet aan onszelf kunnen wijten. Wat we dus welbeschouwd het meeste vrezen, is ons eigen vermogen tot kwaad. Uiteindelijk is de moderne mens niet bang voor God of de kosmos, maar alleen voor zichzelf.

Het boek *Openbaring* en het probleem van het millennium

Middeleeuwse intellectuelen hadden een redelijk helder omljnd beeld van de laatste dagen. Voor de constructie van dat beeld werden drie kenbronnen geaccepteerd: de bijbel, de geschiedschrijving en visioenen. De allerbelangrijkste brontekst was een combinatie van het eerste en het laatste: het visionaire laatste boek van het Nieuwe Testament, de Openbaring of Apokalyps in het oorspronkelijke Grieks. Nu is dit één van de meest duistere teksten die ooit aan het papier zijn toevertrouwd. Het lijkt wel, of de auteur zwaar beneveld was door drank of drugs, zoals George Bernard Shaw al eens opmerkte. Volgens het opschrift is de Openbaring dat wat Christus in een reeks van droombeelden aan 'zijn dienstknecht Johannes' – niet dezelfde als de evangelist met die naam – bekend wil maken over hetgeen 'weltra moet geschieden.' De Openbaring kort samenvatten gaat mijn geestelijke vermogen ver te boven en dat is in verband met ons thema ook niet nodig. Een weergave van hoofdstuk 20 volstaat. In zijn visioen ziet Johannes een engel uit de hemel neerdalen die de duivel ketent en in de hel smijt, waarna er een duizendjarig rijk aanbreekt dat wordt geregeerd door Christus en de martelaren die voor hem zijn gestorven en die alvast zijn opgerezen uit de dood. Maar na die duizend jaar zal Satan uitbreken en nog één keer terreur zaaien op aarde. Daartoe zal hij Gog en Magog, de twee woeste volkeren die aan de vier uiteinden van de aarde wonen, recruteren. Ten slotte zou een vuur uit de hemel Gog en Magog verzengen en de duivel zou, samen met de twee 'beesten' die in hoofdstuk dertien van de Apokalyps opduiken, voor eeuwig in de hel verdwijnen. Dan is het moment van het Laatste Oordeel aangebroken.

Aan deze passage in de Openbaring is nu het begrip *chiliasme* ontleend, afgeleid van het Griekse woord voor duizend, *chilios*. Een variant is *millenarisme*, afgeleid van het Latijnse equivalent *mille*. Dit zijn natuurlijk

moderne begrippen (middeleeuwse intellectuelen kenden helemaal geen -ismen) die moderne historici bezigen om vermeende *tendensen* in het middeleeuwse denken te beschrijven en de vraag is, of iedere historicus er wel hetzelfde onder verstaat. Dat blijkt niet helemaal het geval. Alle gehanteerde definities hebben met elkaar gemeen dat zij verwijzen naar het geloof in een buitengewoon *positieve historische* fase, dus naar een tijdperk van vrede, geluk, gerechtigheid, overvloed, enzovoorts, dat nog geheel deel uitmaakt van de wereldgeschiedenis voorafgaand aan het Laatste Oordeel en de verschrikkingen die dat zouden aankondigen. Daarnaast wordt wel onderscheiden tussen een strikte betekenis – chiliasme als overtuiging dat die fase inderdaad op de kop af duizend jaar zou duren – en een meer algemene zin – chiliasme als een onbestemder geloof in een blijde toekomst. Of er wordt verschil gemaakt tussen het geloof dat het millennium nakende is, ieder ogenblik kan aanbreken, en de even stellige overtuiging dat men onmogelijk kon weten wanneer het zover was. We moeten ons dus terdege realiseren dat in de Middeleeuwen heel verschillende chiliastische opvattingen naast elkaar bestonden.

Ten aanzien van het belang dat eschatologische ideeën in het algemeen en chiliastische verwachtingen in het bijzonder door de Middeleeuwen gehad zouden hebben, lopen de meningen van moderne historici sterk uiteen. Wat dat betreft is de verhelderende evaluatie die de Amerikaanse mediëvist Richard Landes onlangs heeft gemaakt van de veranderende opvattingen over de vermeende ‘angst voor het jaar 1000’ gemakkelijk te generaliseren.² Landes betoogde dat op een door hem als ‘romantisch’ gekarakteriseerde presentatie van de tijd rond het jaar 1000 als een tijd van extreme apocalyptische angsten – het type presentatie waarvan de vader van de Franse mediëvistiek Jules Michelet een belangrijke representant was – een reactie kwam waarin die angsten stelselmatig werden gebagatelliseerd (Landes spreekt hier niet zonder gevoel voor humor van het ‘anti-terrorisme’). Tegelijkertijd verschoof de aandacht naar de studie van chiliastische bewegingen uit de Late Middeleeuwen met een (vermeende) sociaal-revolutionaire inslag, een verschuiving die vooral werd ingegeven door een diepe bezorgdheid over de totalitaire verschrikkingen van fascistische en communistische regimes. Dit is overduidelijk het geval met het meest gelezen overzichtswerk over ons thema: Norman Cohns *The pursuit of the millennium*. Toen het in 1957 werd uitgebracht, had het als ondertitel ‘revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern

2 Landes, ‘Giants’, dat overigens sterk leunt op Fried, ‘Endzeiterwartungen’.

totalitarian movements'. Duidelijker had de auteur zijn bedoelingen niet uit kunnen drukken. Onder invloed van de eensluidende kritiek dat je geen rechtstreeks verband kunt leggen tussen laten we zeggen de ideeën van fra Dolcino of Jan Beukelszoon van Leiden aan de ene kant en die van Adolf Hitler of Jozef Stalin aan de andere, liet Cohn de ondertitel in latere drukken vervangen door 'revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages' – evenmin neutraal, maar hier raakt de suggestieve toevoeging nog alleen de historische periode die Cohn bestreek.³

Ook als men de 'angst voor het jaar 1000' opnieuw serieus neemt, zoals Johannes Fried en Richard Landes recent hebben gedaan, is die op zuiver historisch-theologische gronden nog niet zo eenvoudig te verklaren. Dat komt dan vooral omdat de meest invloedrijke van de vier grote 'Kerkvaders' uit de vroege Middeleeuwen, Augustinus bisschop van Hippo (354-430) in al zijn nuchterheid weinig op had met overspannen verwachtingen ten aanzien van het voorspel tot het einde van de tijd. Augustinus wuifde elke gedachte aan een toekomstig duizendjarig rijk weg door Openbaring 20 zó uit te leggen dat het daarin aangekondigde bewind van Christus en de martelaren reeds met de eerste komst van Christus was gevestigd; met andere woorden, in Augustinus' tijd was het millennium van de Apokalyps al aan de gang; het stond voor hem in wezen gelijk met de historische looptijd van de Kerk. Tegelijkertijd wees Augustinus een letterlijke lezing van 'duizendjarig rijk' pertinent af. Het getal 1000 had alleen symbolische waarde. God alleen wist wanneer het einde der tijden aan zou breken, en het had geen zin om te proberen dit onderdeel van Gods plannen met de mensheid te doorgronden. Door het enorme gezag van Augustinus' opvattingen in de middeleeuwse theologie van het Westen was het eigenlijk uitgesloten dat vormen van wat ik maar zal noemen 'acute' eschatologische angst *mainstream* werden. In het Byzantijnse rijk was men zo mogelijk nog afwijzender. Daar heeft het geruime tijd geduurd voordat dat rare boek van de Openbaring überhaupt als een authentiek tekstdeel van het Nieuwe Testament werd erkend.

Het gezag van Augustinus weerhield monniken in het Westen er evenwel niet van om zich uitvoerig bezig te houden met de chronologie én de totale duur van de wereldgeschiedenis. De laatste meende men af te kunnen leiden uit het bijbelse scheppingsverhaal. God had de wereld in zes dagen geschapen en rustte

3 P.C. van der Eerden, 'Eschatology in the Boec van der Wraken', in: *Use and abuse* a.w., 425-427.

van zijn werk uit op de zevende dag, de joodse sabbath. Naar analogie, zo ging de redenering vervolgens, zou de wereldgeschiedenis zes x 1000 jaar duren – de zevende dag symboliseerde de eeuwigheid daarna. Het Oude Testament bood vervolgens genealogische aanknopingspunten om te bepalen, hoeveel tijd er al sinds de schepping van de wereld was verstreken en hoe nabij het einde van de geschiedenis was. Joodse en vroegchristelijke gemeenschappen hanteerden dan ook een jaartelling die rekende vanaf het begin van de wereld (*ab anno mundi*). Uiteraard leidde dat tot problemen toen er volgens deze jaartelling 6000 jaar voorbij waren en er niets voorviel dat op een naderend einde van de wereld wees. Dat is rond het jaar 500 van onze huidige, christelijke jaartelling gebeurd. In plaats van de symbolische interpretatie van het scheppingsverhaal als kennelijk onjuist overboord te zetten⁴, werden er toen allerlei bijstellingen gemaakt (men dacht dat men niet fout dacht maar fout had gerekend) waardoor het einde met drie eeuwen werd uitgesteld. Het jaar 800 was het nieuwe eindpunt – en er is wel gesuggereerd dat de verheffing van Karel de Grote tot keizer in dat jaar ook in dat eschatologische licht moet worden gezien. Hier was de enige echte ‘eindtijdkeizer’ (zie voor dat begrip hieronder) die de christenheid in de laatste dagen voor het apokalyptische eindspel zou leiden!⁵ Toen de wereld ook na Karel de Grote niet verging, volgden nieuwe aanpassingen; in één is de eindtijddatum zelfs verschoven naar het jaar 2048, zodat voor de meest fundamentele onder de bijbelfundamentalisten nog niet elke hoop is verstreken om de laatste dagen persoonlijk en in de zekerheid van een goede afloop mee te maken.

In de Vroege Middeleeuwen heeft de voortdurende onzekerheid over de vraag waar men nu precies zat in de wereldgeschiedenis ertoe geleid dat men de jaartelling *ab anno mundi* uiteindelijk heeft verlaten (zonder dat de opvatting dat

4 Vreemd genoeg is het zelden zo dat mensen die geloven in profetieën van hun geloof afvallen als de voorspelling niet uitkomt. Door een gecompliceerd proces van herinterpretatie, internalisering (wat moest komen, is ook gekomen, alleen als iets dat (nog) niet onthuld is), versterking van de onderlinge band met gelijkgestemden en, soms ook, pogingen tot overtuiging van anderen wordt het geloof in de juistheid van de profetie vaak zelfs versterkt. Voor een bespreking van sociologische literatuur over dit fenomeen. Vgl. Jansma, *Melchiorieten*, a.w. 141-147.

5 Zie m.n. Fried, ‘Endzeiterwartung’, 402-404, die wijst op ontstaan tussen 776 en 786 van tenminste drie geïllustreerde Openbaring-commentaren van de Spaanse [monnik] Beatus van Liebana. Beatus berekende het einde van wereld, voor hem 6000 jaar na schepping, op precies het jaar 800.

de wereldgeschiedenis 6000 jaar zou duren geheel werd verdrongen) en vervangen door de beter te verankeren telling vanaf de geboorte van Christus, waaraan wij in de westerse wereld vooral om praktische redenen nog steeds vasthouden. Maar voor de priemende eschatologische vraag – wanneer is het nu afgelopen? – bood die overgang natuurlijk weinig soelaas. Hooguit ging de exegeze van Openbaring 20, met daarin de gedachte van het millennium, de exegeze van Genesis (het scheppingsverhaal) als chronologisch hoofdkader vervangen. Het leidde ertoe dat bij de nadering van het jaar 1000, de scepsis van Augustinus ten aanzien van de kenbaarheid van de duur van het millennium ten spijt, de neiging onweerstaanbaar werd om het ‘duizendjarige rijk’ van Openbaring 20 toch letterlijk te nemen. Er kon toen alleen nog twijfel bestaan over het precieze moment waarop de duizend jaar erop zaten, omdat onzekerheid bestond over het geboortjaar van Christus én omtrent de vraag of Christus’ rijk nu een aanvang had genomen bij zijn geboorte dan wel bij zijn kruisdood en wederopstanding. Deze twijfels gaven een speelruimte van enkele decennia en verklaren waarom de eschatologische angst zich tegen het einde van de 10^{de} eeuw niet bij uitstek heeft gericht op dat ene jaar 1000, maar als het ware werd uitgesmeerd over de halve eeuw tussen pakweg 990 en 1040.

Over de Antichrist, de eindtijdkeizer en de ‘korte vrede’

Eerder al was het eschatologische denken verrijkt met drie narratieve motieven die van blijvende invloed zouden zijn: de figuur van de Antichrist, de figuur van de zogenaamde ‘eindtijdkeizer’ en het idee van de ‘korte vrede’ (Lat. *brevis pax*). Hoe men de bijbel ook las, vast stond dat de wereldgeschiedenis niet als een nachtkaars uit zou gaan, maar in een orgie van chaos en geweld, waarin het Kwaad Christus nog eenmaal zou uitdagen. Welke vormen het Kwaad aan zou nemen en wie zijn handlangers zouden zijn, waren voorwerp van intense speculatie. Het Kwaad van de eindtijd zou in de Late Oudheid wel een naam krijgen, de Antichrist, een woord dat in deze specifieke betekenis niet voorkomt in de bijbel. De enigen die met die naam worden aangeduid zijn de antichristussen (in het meervoud) in de eerste brief van Johannes (I Joh. 2:18-27), maar dat is een evidente verwijzing naar al degenen die het christelijke geloof verwerpen. Wat in de Middeleeuwen onder de Antichrist werd verstaan, is omschreven in een andere brief van de apostelen (Paulus II Thess. 2:3-12). Daar wordt gezinspeeld op het verschijnen van een ‘Zoon des verderfs, de

Tegenstander die zich verheft boven al wat God heet', maar bij zijn wederkomst zou Christus deze laatste grote vijand vernietigen. Ofschoon de brief nadrukkelijk spreekt van een menselijke tegenstrever, werd deze 'Antichrist' in de vroegmiddeleeuwse eschatologie steevast geïdentificeerd met het 'Beest uit de Afgrond', respectievelijk de twee Beesten - het ene een zevenkoppig 'Beest-uit-de-zee', het andere een draakachtig 'Beest-uit-de-aarde' - uit de boeken 11 en 13 van de Openbaring. De identificatie met het zevenkoppige zeebeest maakte het bovendien mogelijk om te geloven dat de Antichrist zich zeven maal achtereen in zeven verschillende duivelse menselijke individuen zou manifesteren - een soort getrapte lancering van het Boze, want de zevende en laatste verschijningsvorm was natuurlijk de ergste. Degene die met het aanwijzen van concrete menselijke 'onderdelen' van de Antichrist is begonnen, was Adso van Montier-en-Der (Adso Dervensis), een Noordfranse monnik die omstreeks 950 op verzoek van de Westfrankische koningin Gerberga een tractaat schreef over de Antichrist dat zich nadien in een grote belangstelling mocht verheugen.

Een heel ander idee dat in de Vroege Middeleeuwen is ingepast in de christelijke eschatologie is dat van de 'eindtijdkeizer'. We komen het voor het eerst tegen in een Griekse tekst uit het midden van de vierde eeuw, die later in het Westen bekend werd onder de naam '*de Tiburtijnse sybille*'. Hierin werd een actieve en gewelddadige rol toegekend aan één der nazaten van de eerste christelijke keizer Constantijn bij het zuiveren van de wereld van de vijanden van het geloof. Nadat hij zijn werk had voltooid zou hij naar Jeruzalem gaan en daar de wederkomst van Christus afwachten. Deze gedachte vinden we vervolgens terug in een Syrische tekst uit de zevende eeuw, de zogenaamde *Pseudo-Methodius*, waarin de Arabische verovering van het Midden-Oosten niet onbegrijpelijk in apocalyptische termen werd uitgelegd - het kon niet anders of deze grote slag voor het christendom hield verband met het naderende einde van de wereld. Daarom was de tijd aangebroken voor de komst van een laatste 'goede keizer' die de heidenen en kettters nog geruime tijd op afstand zou houden tot de Antichrist zich in persoon zou onthullen voor de laatste kosmische slag met de ware Christus. En waar zou deze 'eindtijdkeizer' anders gezocht moeten worden dan in Constantinopel, ook al waren de relaties tussen (Byzantijns) Syrië en de hoofdstad van het rijk dan vóór de Arabische verovering op z'n zachtst gezegd niet altijd even hartelijk geweest? Dit idee van de 'eindtijdkeizer' moet spoedig daarna naar het Westen zijn geëxporteerd. Om al genoemde redenen is Karel de Grote in 800 vermoedelijk als eerste westerse vorst in de rol van 'eindtijdkeizer' gedrukt al zou die opvatting toen om zo te zeggen aan het hof

binnenskamers zijn gehouden om geen gevaarlijke ‘apocalyptische stemming te kweken’.⁶ Pas eeuwen later zouden andere keizers en koningen openlijk als ‘eindtijdkeizer’ worden genoemd; de eerste na Karel de Grote was waarschijnlijk de Duitse keizer Hendrik IV(1056-1106) die volgens vele tijdgenoten in een apocalyptische strijd was gewikkeld met de ‘Heilige Satan’, paus Gregorius VII, door de keizerlijke partij gezien als de Antichrist. Maar de pauselijke partij zag dat natuurlijk precies omgekeerd en zo werd het aanwijzen van Antichristussen en ‘goede keizers’ een propagandistisch wapen in de strijd tussen de laatste Hohenstaufen, de pausen en het Franse koningshuis, en nog weer later tussen de Habsburgers en de Franse koningen uit het huis Valois.

Een derde idee, dat van de ‘korte vrede’ (*brevis pax*), kwam uit de koker van Sint Hieronymus, vrijwel een leeftijdgenoot van Augustinus. In een van zijn bijbelcommentaren had Hieronymus Openbaring 13:5, waarin van het ‘Beest-uit-de-zee’ wordt gezegd dat het 42 maanden zou heersen voordat de aanloop naar het Laatste Oordeel zou beginnen, gerelateerd aan het befaamde visioen van Daniël over de wederopstanding van de doden en de definitieve redding van het Joodse volk. Daarin wordt namelijk gesproken van een ‘ontzettende gruwel’ die 1290 dagen (= 42 x ruim 30 dagen) zou duren. Wie die zou doorstaan en ook daarna nog 45 dagen zou volharden tot het getal van 1335 dagen zou zijn bereikt, zou het eeuwige heil wachten. Hieronymus zag nu in Daniël’s opmerking over de 45 ‘overschietende’ dagen de aanwijzing voor een kort maar vredig tussenspel tussen de verschrikkingen van de Beesten/ Satan/ de Antichrist en de wederkomst van Christus. Hier ontstond dus ruimte voor chiliastische hoop, al zou de rust die Hieronymus voorzag bij lange na géén duizend jaar duren, tenminste als men de 45 dagen letterlijk nam. Hieronymus deed over de precieze duur van zijn *brevis pax* (‘kortstondige vrede’) geen uitspraak, maar hij meende door vergelijking met een passage in het evangelie van Matteüs wel iets te kunnen zeggen over het doel ervan. De *brevis pax* zou niet zomaar een eschatologische adempauze zijn maar een korte periode van beproeving, waarin het geloof van de gelovigen nog éénmaal zou worden getest voordat zij aan het laatste oordeel van de Grote Rechter zouden worden onderworpen.

Ook Hieronymus’ bespiegelingen over de *brevis pax* zijn in de Vroege Middeleeuwen gerecipieerd, het eerst door de geleerde Angelsaksische monnik Beda venerabilis (673-735), die in de ‘korte vrede’ de zevende en laatste periode van de geschiedenis van de christelijke Kerk zag. Omstreeks 950 legde een

6 Aldus Van Doorn, *Apocalyps toen*, a.w., 46.

andere monnik, Haimo van Auxerre, de 'korte vrede' uit in termen van een soort van louteringsplaats voor 'heilige' christenen die bij leven op de proef gesteld, maar niet standvastig genoeg waren geweest in hun geloof. Langs deze weg ging de *brevis pax* onderdeel uitmaken van het complexe geheel van, populair gezegd, 'vagevuur'-voorstellingen. Bij sommige andere auteurs kreeg de korte vrede-fase een andere hoofdbestemming, een die besloten lag in de zendingsopdracht die Christus zijn apostelen had gegeven en die inhield dat ieder mens op aarde vóór het Laatste Oordeel tenminste in de gelegenheid moest zijn geweest om het woord Gods te horen verkondigen. Over de vraag of dat ook noodzakelijkerwijs tot de algehele bekering van de heidenen zou leiden, bestond geen eenstemmigheid.

Abt Joachim van Fiore en de era van spirituele perfectie

De teneur in de historiografie van de laatste jaren is dus: rond het jaar 1000 bestond wel degelijk een acute angst voor einde van de wereldgeschiedenis en vooral ook voor de verschrikkingen van de Antichrist waarmee dat gepaard zou gaan. Die revisie heeft ertoe geleid dat de overbekende teksten waarin die angst literair is verwoord, het tractaatje over de Antichrist van Adso van Montier-en-Der en de kronieken van Adémar van Chabannes, Rodolphus Glaber en Abbo van Fleury, weer serieus worden genomen. Maar chiliastische opvattingen in de hierboven bedoelde strikte zin zijn daarin niet te vinden. Al die auteurs meenden immers aan het einde en niet aan de vooravond van het millennium te leven. Pas toen duidelijk was geworden dat de wereldgeschiedenis ook 1000 jaar na de dood van Christus nog niet onmiddellijk was afgelopen, ontstond er ruimte voor nieuwe interpretaties van de visionaire en profetische bijbelteksten over het Einde. Eén lijn, eeuwen later nog vertegenwoordigd door Maarten Luther en de eerste profeet van de wederdopers Melchior Hofmann bleef vasthouden aan het stramien van Augustinus. Het millennium was begonnen bij de verbreiding van het christendom en had er ergens in het begin van de elfde eeuw dus opgezet. Sindsdien heersten de Antichrist en zijn handlangers. In de tweede helft van de elfde eeuw werden, afhankelijk van de zijde die men koos in de Investituurstrijd, keizer Hendrik IV en paus Gregorius VII soms als Antichrist geïdentificeerd, met de Seldjoekse Turken die het Heilige Land bedreigden als vanzelfsprekende handlangers. We zullen nog zien dat later de hele katholieke Kerk de belichaming van het Kwaad zou worden.

Het andere spoor, dat nu aan belang zou winnen, behelsde de overtuiging dat het millennium niet alleen nog niet was afgelopen, maar zelfs niet eens was begonnen. Een vroege aanzet hiertoe is te vinden bij de Duitse theoloog Gerhoch van Reichersberg. In zijn omstreeks 1150 geschreven eschatologische geschrift *De quarta vigilia noctis* ('Over de vierde nachtwake') ventileerde hij openlijk de mening dat het Laatste Oordeel vooraf zou worden gegaan door een grondige hervorming van de Kerk onder de inspirerende leiding van een groep van 'naar de geest levende mannen' (*viri spirituales*). Dit zou een tijd van 'grote vreugde voor Gods volk' zijn, volgend op de terreur van de Antichrist waarmee Gerhoch doelde op de gebeurtenissen in zijn eigen tijd. We hebben hier natuurlijk te maken met een alternatieve invulling van Hieronymus' idee van de 'kortstondige vrede'. Maar die invulling is tekenend voor de belangrijkste uitdrukking die het chiliasme in de latere Middeleeuwen zou krijgen, namelijk de overtuiging dat de eigen tijd een tijd was van zonde en moreel verval, die echter spoedig zou worden gevolgd door een era van spirituele zuiverheid.

De man die dit nieuwe spirituele chiliasme méér dan enig ander zijn vorm en zijn inhoud heeft gegeven, was ongetwijfeld Joachim van Fiore (ca. 1135-1202), zo genoemd naar het klooster dat hijzelf in Zuid-Italië stichtte, nadat hij uit onvrede was uitgetreden uit de orde van de cisterciënzers. Reeds bij leven genoot Joachim grote faam als visionair en bijbelexegeet. Behalve een commentaar op de Openbaring schreef hij verschillende uiterst originele eschatologische tractaten, zoals het *Liber Concordiae* ('het boek van de correpondentie'), het *Psalterium decem chordarum* ('het psalmenboek met de tien snaren') en het *Liber figurarum* ('het boek van de afbeeldingen'), het laatste een samenvatting van zijn ideeën over de chronologie en het einde van de wereldgeschiedenis in schema's en tekeningen. Daardoor is Joachim niet alleen de geschiedenis ingegaan als een visionair, maar ook als een geschiedfilosoof van formaat, die het geschiedfilosofische paradigma van Augustinus eindelijk wist te doorbreken.⁷ Op de niet-ingewijde beschouwer komt Joachim eerst en vooral over als een bijbelfundamentalist en in die hoedanigheid bovendien als een extreme 'concordist' en getallensymbolist. Anders gezegd: Joachim probeerde zoveel mogelijk passages in het Nieuwe Testament te laten 'concorderen' (wij zouden zeggen 'corresponderen') met passages in het Oude Testament, als om aan te geven dat de wereldgeschiedenis door de geboorte van Christus in twee, elkaar volmaakt spiegelende delen was gespleten. Ter

7 B.v. Karl Löwith, *Meaning in history* (Chicago/Londen 1970¹⁰) hoofdstuk VIII.

ondersteuning van dit model kende hij aan expliciete of impliciete getalsaanduidingen zoveel mogelijk een diepere, spirituele betekenis toe. Vooral de getallen twee, drie, vijf en zeven hadden voor Joachim een enorme symbolische waarde. Zij verschaften hem als het ware de bouwstenen voor een nieuwe, complexe periodisering van de wereldgeschiedenis, die veel verder reikte dan de tot dan toe overheersende indeling in 6000 jaar en vier wereldrijken, die rustte op een nogal simpele exegese van de oudtestamentische boeken Genesis en Daniël.

Joachim onderscheidde náást elkaar:

- a. een (zeker niet originele) periodisering van de geschiedenis in twee maal zeven tijdvakken: de zeven *etates* ('tijdperken') van de geschiedenis van de wereld/de wereldse gang van zaken (het *saeculum* in het Latijn) en zeven *tempora* ('tijden') van de Kerkgeschiedenis; en
- b. een opeenvolging van drie *status*, dat in dit verband nog het beste te vertalen is met 'opeenvolgende fasen, namelijk van spirituele groei' – althans, dat is wat Joachim ermee bedoelde. Elk van deze fasen werd gedomineerd door één maatschappelijk 'stand' of *ordo*: de eerste fase door de stand der gehuwden (*coniugati*), de tweede door die der geestelijken (*clerici*), de derde door die der monniken (*monachi*).

In beide schema's is sprake van overlapping in de tijd: de zeven *tempora* van de Kerk in het eerste schema waren pas begonnen toen er van de zeven *aetates* van de wereld al vijf waren verstreken. Precies zo overlaptten ook de drie *status* elkaar. Om precies te zijn begon de eerste *status* bij Adam en vond haar voleinding (*consummatio*) in Christus, de tweede liep van de oudtestamentische koning Ozias tot tegen het einde van de 42^e generatie na de geboorte van Christus, de derde *status* had een dubbel begin, het ene onder de profeet Elias, het andere onder abt Benedictus. In de laatste overlap van de tweede en derde *status* zou een belangrijke rol zijn weggelegd voor de eerder al genoemde *virii spirituales*, die er in twee soorten waren: de ene groep actief het geloof verkondigend, de andere contemplatief. Bij het einde van de geschiedenis zouden de zevende *aetas*, de zevende *tempus* en de derde *status* gelijktijdig aflopen.

Dit is het Joachitische tijdschema in zijn meest simpele, kale vorm. Het zou in dit verband te ver voeren om alle subtiliteiten ervan, naar voren komend in talrijke *concordiae* (correspondenties) en nadere onderverdelingen, te bespreken. Wat we vooral moeten onthouden is dat beide schema's als het waren werden aangestuurd en beheerst door de goddelijke drieëenheid, die zich nu eens in hun afzonderlijke goddelijke onderdelen dan weer in combinaties van twee of

drie zouden manifesteren.

Behalve tot een geheel nieuwe periodisering van de wereldgeschiedenis kwam Joachim van Fiore ook tot een eschatologische visie die radicaal afweek van die van Augustinus. Dat wordt meteen duidelijk als men ziet dat Joachim het dubbele schema van de zeven *etates* en zeven *tempora* liet corresponderen met de zeven dagen van de schepping, dus anders dan bij Augustinus inclusief de rustdag of sabbath. Bovendien bracht hij hier nog een tweede *concordia* aan, namelijk met de zeven zegels uit de Openbaring. In boek 5 van de Openbaring is sprake van een boekrol ‘beschreven van binnen en van buiten, en voorzien van zeven zegels’. De rol rust in de hand van de tronende God. Dan roept een engel met luide stem: ‘wie is waardig het boek te openen en zijn zegels te verbreken?’ Er is slechts één wezen dat zich hiertoe groepen acht: een lam met zeven horens en zeven ogen. De standaard-exegese ziet in dit lam Christus die is gekruisigd (geslacht) en weer uit de dood opgestaan. De rol bevat de aankondiging van de zeven rampen die God voorafgaande aan het Laatste Oordeel voor de mensheid in petto heeft. Nadat er zes zegels zijn verbroken en zich evenzoveel kosmische rampen hebben voltrokken, is er opeens een kort intermezzo: ‘En toen het Lam het zevende zegel opende werd het stil in de hemel, wel een half uur lang.’ Joachim liet deze passage concorderen met de sabbath uit Genesis, maar hij legde, als eerste commentator, óók een verband met het ‘duizendjarige rijk’ van Openbaring 20. We krijgen dan iets als het volgende: sabbath= tijd van zevende zegel = millennium, en dat zou een tijd van spirituele vrede en zuiverheid zijn waarin de derde *status* pas tot volledige ontplooiing zou komen. Of dit achteraf gezien ‘good exegetical sense’ maakte, zoals Lerner ons wil doen geloven⁸, weet ik zo net niet. De consequentie was echter in theorie vèrstrekkend, want Joachim zaaide zo als het ware nieuwe chiliastische hoop – het millennium liep niet, zoals schema van Augustinus wilde, ieder ogenblik ten einde, maar het moest nog beginnen, al wezen ook de door Joachim aangewezen verbanden er dan op dat men de duizend jaar niet letterlijk moest nemen. Een andere radicale implicatie – pas getrokken door Pierre de Jean Olieu (zie hieronder) – was dat Christus geen twee maar drie maal op aarde zou komen: de eerste keer bij zijn geboorte uit Maria, de tweede keer ter vestiging van het millennium, de derde keer voor het Laatste Gericht aan het einde van de geschiedenis. Het gevolg hiervan was weer dat de Antichrist op zijn beurt niet één- maar tweemaal zou verschijnen, namelijk

8 Lerner, *Refreshment*, 117.

voorafgaand aan de tweede en de derde komst van Christus. Abt Joachim had op deze manier de weg bereid voor een lange reeks van visionairs en pseudo-profeten waarmee de Late Middeleeuwen en de Renaissance zo druk bevolkt lijken te zijn geweest.

Abt Joachims erfenis: het millennium van de spirituele franciscanen

Joachim van Fiore mag met zijn werken chiliastische hoop hebben gezaaid, zelf heeft hij die nooit willen oogsten. Reeds binnen enkele decennia na zijn dood in 1202 circuleerden allerlei pseudo-joachitische tractaten, waarvan we de auteurs veelal niet kennen maar waarin op eigenzinnige wijze uitleg wordt gegeven aan door Joachim gepresenteerde *figurae* of anderszins werd voortgedacht in de door Joachim aangegeven richting. Duidelijk wordt daaruit in elk geval dat de hoog oplopende politieke spanningen tussen keizer Frederik II en verschillende pausen aanleiding gaven tot eschatologische opwinding, en die werd nog verhoogd door plotselinge gebeurtenissen zoals de verwoestende aanvallen van de Mongolen op (christelijk) Oost-Europa. Waren deze duivels te paard niet de handlangers van de Antichrist?⁹

Vanaf ca. 1240 kristalliseerde het pseudo-Joachitische denken zich steeds duidelijker rond één kern, namelijk de zogenaamde spirituele richting die zich al kort na de dood van Sint Franciscus van Assisi in 1226 binnen de door hem gestichte orde aftekende.¹⁰ In tegenstelling tot de ordeleiding wilden de spirituelen rigoureuus vasthouden aan het ideaal van absolute evangelische armoede dat Sint Franciscus had geformuleerd. Hierbij sloot de verwachting van de nadering van een tijdperk geregeerd door de Heilige Geest en de zekerheid

9 Zie hiervoor Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden: die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert* (Sigmaringen 1994) 258-285.

10 In de andere grote bedelorde, die van de dominicanen, is het apocalyptisch-eschatologische denken hoe dan ook altijd van minder grote betekenis geweest, vooral vanwege het grote gezag dat de werken van Augustinus binnen de orde genoten. O.a. Lerner, 'Millénarisme littéral et vocation des juifs chez Jean de Roquetaillade', in: *Les textes prophétiques* a.w., 311-315. Toch zijn er wel enige uitzonderingen, zoals Robert d'Uzès, wiens werk dat van Jean de Roquetaillade beïnvloed heeft, en ook de bekende dominicaner 'donder'predikant Vincent Ferrier (ca. 1350-1419). Reeves, *Influence*, 171-172. Zie ook essays van Martin Aurell en Bernard Montagnes in de bundel *Fin du monde*, a.w.

van een grote rol voor bedelmonnik-achtige *virī spirituales* in de overgang ernaartoe naadloos aan. In kringen van de spirituele franciscanen werden de werken van Joachim dan ook met een bijna koortsachtige opwinding bestudeerd en uitgelegd. We weten dat onder andere uit de fascinerende kroniek van de Italiaanse franciscaan Salimbene van Parma, die aan het einde van de jaren 1240 door Frankrijk reisde en daar in aanraking kwam met het joachitische gedachtengoed van zijn spirituele medebroeders. Het zou hen in 1254-1255 fataal worden, toen Gerard van Borgo San Donnino, een fanatieke aanhanger van de spirituele richting die werkzaam was in het toenmalige wetenschappelijke hol van de leeuw, Parijs, een editie publiceerde van de drie hoofdwerken van wijlen abt Joachim. De titel van deze uitgave, *Het Eeuwige Evangelie* sprak reeds boekdelen. In zijn eigenzinnige inleiding legde Gerard de werken van Joachim zó uit dat het optreden van Sint Franciscus de ware aankondiging was geweest van de derde *status*, het tijdperk niet alleen van de Heilige Geest maar ook van een nieuw, eeuwigdurend verbond ('testament') ná het Oude en het Nieuwe Testament, dat zou bestaan uit de drie hoofdwerken van Joachim. In zijn ogen was in de laatste fase van de wereldgeschiedenis dan ook nog eens een leidende rol weggelegd voor de (spirituele) franciscanen. Het feit dat geen van deze evident onzinnige opvattingen in overeenstemming was met Joachims werken, raakte in de oververhitte reacties op Gerards publicatie geheel op de achtergrond. De uiterst negatieve kritiek, gelardeerd met openlijke beschuldigingen van ketterij, kwam vooral van de seculiere docenten aan de Parijse scholen die samen de universiteit vormden. Deze groep, overwegend bestaande uit geestelijken die niet aan een kloosterorde waren verbonden, zagen de gelegenheid die de verschijning van *Het Eeuwige Evangelie* bood schoon om de in hun ogen oneerlijke concurrentie van de bedelorden binnen het onderwijsaanbod van de Parijse universiteit voor eens en altijd in diskrediet te brengen.

Dat laatste is niet gelukt, maar de afwikkeling van de zaak bracht de spirituele richting binnen de franciscaner orde wel degelijk een gevoelige slag toe en het zou geruime tijd duren voordat de spirituelen hiervan waren hersteld. Aan het einde van de dertiende eeuw vonden zij echter een nieuwe spreekbuis in de capabele Zuid-Franse theoloog Petrus Joannis Olivi (Pierre de zoon van Jean Olieu, 1242-1298), die een commentaar op de Openbaring schreef dat geheel was doortrokken van de ideeën van Joachim van Fiore. Olivi toonde zich echter meer dan Joachim bereid tot concrete speculaties over de aanvang en de duur van het millennium. Hij berekende dat het niet duizend maar zevenhonderd jaar zou duren en meende dat de spirituele kernwaarde van het millennium de

evangelische armoede zou zijn en dat alle ongelovigen zouden worden bekeerd. Het meest radicaal waren wel zijn visie op de rol van Sint Franciscus en de Antichrist bij de vestiging van het millennium. Olivi identificeerde Sint Franciscus als de apocalyptische engel die het zesde zegel opende. Aangezien Olivi de tijdperken van het zesde en zevende zegel samen nam als de era van de derde *status*, is de stichter van de franciscaner orde bij hem zowat uitgegroeid tot alter ego van Christus zelf (*alter Christus* in Olivi's Latijn), die immers het zevende zegel zou openen. Daarnaast was Olivi de eerste die de katholieke Kerk en haar hiërarchie, met de paus aan het hoofd, ondubbelzinnig als het Kwade identificeerde, als manifestatie van de Antichrist, die gezuiverd zou worden vóór de vestiging van het millennium.¹¹ Het idee dat er een 'engelachtige' goede paus (*pastor angelicus*) op zou staan die deze zuivering (*reparatio*) uit zou voeren, is waarschijnlijk niet van Olivi, maar ok zonder dat markeert zijn werk het omslagpunt, waarop de spirituele franciscanen het oude monastieke ideaal van *contemptus mundi* ('minachting voor de wereld') inruilden voor *contemptus Ecclesiae* ('minachting voor de gevestigde Kerk').¹²

Na de dood van Olivi radicaliseerden de spirituele franciscanen en de religieuze lekenbewegingen die met hen waren gaan sympathiseren, zoals de humiliati en de begijnen. Dit werd in de eerste plaats in de hand gewerkt door de verbazingwekkende gebeurtenissen rond het pausschap. Die begonnen met de 'vrijwillige' terugtreden van monnik-paus Celestinus V, die door de spirituelen werd gezien als de *pastor angelicus* en de verdachte verkiezing van zijn 'duivelse' opvolger Bonifatius VIII. Daarop volgden de val van Bonifatius en het begin van de pauselijke 'ballingschap' in Avignon. En ten slotte werd in 1323 een triest en voor de spirituelen onbevattelijk dieptepunt bereikt toen paus Johannes XXII in de bul *Cum inter nonnullos* de opvatting dat Christus en zijn apostelen geen bezit gehad zouden hebben, kettters verklaarde. Het was voldoende om de spirituelen en hun sympathisanten in Zuid-Europa in een apocalyptische stemming te brengen die vervolgens nog werd aangewakkerd door de verscherpte politieke tegenstellingen tussen keizer en paus en tussen

11 Om precies te zijn: Olivi splitste de Antichrist op in twee 'mystieke' (d.w.z. niet direct herkenbare) helften, overeenkomend met de twee beesten uit Openbaring 11 en 13 (zie hierboven): de paus als het 'beest van het land', een verdorven wereldlijke vorst als 'beest uit de zee'.

12 Zie Sylvie Barnay, 'L'univers visionnaire de Jean de Roquetaillade', in: *Fin du monde*, a.w., 171-190; i.h.b.176-177.

allerlei pro- en anti-Franse sentimenten.¹³ Het kon niet anders, of dit waren de eerste voortekenen van de komst van de Antichrist. Vanuit de spirituele hoek regende het voorspellingen dat de bezem spoedig door de Kerk zou gaan, waarna een door de ware ‘armen van Christus’ geleide era van spirituele gelukzaligheid zou aanbreken. Waar de *fraticelli* (letterlijk broedertjes), zoals de spirituelen in deze tijd veelal werden genoemd, in hun opruiende preken te ver gingen, volgde nu grimmige repressie. In 1318 werd in Provence een aantal *fraticelli* tot de brandstapel veroordeeld.

Op het theologische niveau kreeg de joachitische traditie in de spirituele eschatologie een rigoreuze voortzetting in de werken van twee auteurs die door hun tegenstanders, voornamelijk geleerde theologen uit de orde van de dominicanen, allebei als *phantastici* (fantasten) werden bespot, maar tussen wie verder geen groter verschil denkbaar is. De eerste, Arnaud van Villanova uit Valencia (ca. 1240-1311), gold als één van de meest vermaarde medici van zijn tijd. Hij was de lijfarts, mentor en intimus van verscheidene pausen en koningen uit het Huis van Aragon. Maar gedurende de laatste jaren van zijn leven voelde Villanova zich sterk aangetrokken tot de idealen van de spirituele franciscanen en dat zette hem aan tot het schrijven van een aantal hoogst controversiële werken over de interpretatie van de bijbel en de wereldgeschiedenis. Villanova had een haast obsessieve publicatiedrang – hij had onder andere een aantal kopiïsten in dienst met als enige taak het overschrijven van zijn tractaten – en dat maakte dat zijn werken snel ruim verspreid en bekend raakten. Hij vergaloppeerde zich toen hij in 1309 in een van zijn werkjes de twee Aragonese koningsbroers Frederik III van Sicilië en Jaime II van Aragon de rol van eindtijdkeizer en bevrijder van de islam opdroeg, hetgeen hem door de uitverkorenen niet in dank is aangenomen. Als *self-made* theoloog toonde Villanova zich eerder een man van het verleden dan van de toekomst maar wel een met een zekere originaliteit. Hij was er heilig van overtuigd dat uitsluitend een niet-letterlijke, allegorische lezing met een sterk op het eigen leven betrokken, haast autobiografische interpretatie de diepere betekenis van de bijbel kon onthullen. Met dit standpunt zette Villanova zich af tegen de trend naar een

13 In algemeen waren de radicale franciscanen anti-paus, dus pro-keizer en anti-Frans. De hoven van keizer Lodewijk IV van Beieren in München en van de koningen van Aragon in Barcelona fungeerden een tijdlang als hun toevluchtsoord. Deze voorkeur was echter zeker niet absoluut. De uiterst radicale franciscaan Jean de Roquetaillade (zie hieronder), bijvoorbeeld, was een uitgesproken Franse nationalist.

meer filologische en historiserende exegese die in de dertiende eeuw in gang was gezet door Thomas van Aquino.

Zo mogelijk nog curieuzer waren de werken van de tweede ‘fantast’, de Franse franciscaan Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa), een man van obscure komaf die zich opwierp als een profeet, dus als iemand die namens God zelf een boodschap aflevert en daarmee een stukje van de toekomst onthult. Roquetaillade was de eerste commentator op het boek Openbaring die bereid was het millennium te interpreteren als een ‘absoluut en noodzakelijkerwijs’ letterlijk te nemen duizendjarig rijk van (spirituele) gelukzaligheid. Het millennium zou echter niet, zoals toch ook in Openbaring 20 staat te lezen, direct geregeerd worden door Christus zelf. Christus zou het volgens Roquetaillade wel in persoon komen vestigen, maar de dagelijkse leiding vervolgens opdragen aan twee ‘stadhouders’: de *pastor angelicus* (die hier dus de rol aanneemt van ‘eindtijdpaus’) en een eindtijdkeizer. De laatste zou een bekeerde jood zijn, die zijn bewind niet vanuit Rome maar vanuit een in volle glorie hersteld werelds Jeruzalem zou voeren! Ook omtrent de aanvang van het duizendjarige rijk liet Roquetaillade geen twijfel bestaan: in het jaar 1400 zou het zover zijn. Het betekende dat ook hij het tijdsgewricht waarin hij zelf leefde, beschouwde als het apocalyptische voorspel tot het millennium, als de tijd van de Antichrist. In zijn belangrijkste eschatologische geschriften – het *Liber secretorum eventuum* (boek van geheime gebeurtenissen), voltooid in 1349, en het *Liber ostensor* (boek dat openbaar maakt) uit 1356 – verhief Roquetaillade het identificeren van apocalyptische beesten en antichristussen met vorsten en pausen in zijn eigen tijd tot een pseudo-wetenschap die evenwel op de keper beschouwd vooral geïnspireerd lijkt te zijn geweest door een levendige belangstelling voor de contemporaine ‘grote politiek’.

Opmerkelijk genoeg is Jean de Roquetaillade voor zijn letterlijke lezing van Openbaring 20 en zijn joachitisch-spirituele invulling van het millennium nooit officieel als ketter veroordeeld. Nochtans bracht hij vanwege zijn gevaarlijke profetieën over de eigen tijd vanaf 1346 meer dan twaalf jaar in gevangenschap door, de laatste jaren in een van de kerkers onder het pauselijke paleis te Avignon. Daar werd hij af en toe als een orakel geraadpleegd door opportunistische intriganten die de mentale labiliteit van de ‘profeet’ probeerden uit te buiten voor het bevorderen van hun eigen politieke belangen, zoals Elie Talleyrand de Périgord, de uitgesproken pro-Franse kardinaal van Albano, en pauselijk protector van de orde der franciscanen.

Het millennium als sociale utopie

Het zielige lot dat Roquetaillade was beschoren, is tekenend voor de volstrekt marginale positie waarin de spirituele franciscanen en hun aanhang op den duur terecht waren gekomen. De *fraticelli* kregen het karakter van een fanatieke secte die zich vooral liet kennen door een rabbiante haat tegen alle 'vijanden van Christus': joden, moslims, maar ook seculiere geestelijken, die de door-en-door verrotte Kerk belichaamden. Maar hoe verging het het eschatologische gedachtengoed dat zij uitdroegen? De veertiende eeuw gaf, zou men zeggen, alle aanleiding tot apocalyptische huiver, maar vreemd genoeg werd eschatologische angst veel minder bepaald door de verschrikkingen van honger, oorlog en pest als door crises-situaties binnen de Kerk. Het Grote Schisma van 1378 en niet zozeer, bijvoorbeeld, de Zwarte Dood van 1348-1350 gaf aanleiding tot een nieuwe stroom van eschatologische en profetische beschouwingen.

Dit had alles te maken met het karakter van de chiliastische richting die het eschatologische denken sedert Joachim van Fiore was ingeslagen. Zij werd geheel gedomineerd door een spirituele oriëntatie. Het millennium waar reikhalzend naar werd uitgezien was een tijdperk van geestelijke perfectie, van de volkomen minimalisering van materiële en fysieke behoeften, van Roquetaillade's *altissima paupertas* (allerhoogste armoede). Het millennium was een paradijs op aarde voor asceten en mystici. Hoe dat millennium er precies zou komen, was van secundair belang. Wel werd de onvermijdelijke strijd tegen de Antichrist meer en meer gezien als de hervorming van de verdorven Kerk. Wat dus geheel lijkt te hebben ontbroken aan het middeleeuwse chiliastische denken, was een duidelijk sociaal-revolutionaire inslag. Niemand leek het aankomende millennium op te vatten als een historische fase waarin de maatschappelijke orde een totaal ander aanzien zou hebben en waarin de evidente materiële nood waarin de massa verkeerde de wereld uit zou zijn. Niemand stelde zich het millennium voor als een samenleving op basis van gelijkheid in een gouden eeuw van melk en honing. Niemand leek bovendien bereid te zijn om de loop der dingen als het ware een handje te helpen en de vestiging van het millennium te bespoedigen door een actief (of nog beter: pro-actief) aandeel te nemen in het apocalyptische voorspel.

Of lopen we nu te hard van stapel? De zojuist gegeven voorstelling van zaken zou immers impliceren dat zelfs de bijgestelde ondertitel van Norman Cohns veelgeprezen boek verkeerd gekozen is. Natuurlijk is door Cohn en anderen wel gezocht naar chiliastische bewegingen met een sociaal-revolutionair

karakter, maar veel levert dat uiteindelijk niet op, tenminste als we streng zijn en vage aanwijzingen buiten beschouwing laten. Wat overblijft, zijn zegge en schrijve drie bewegingen, alle drie te situeren in de Late Middeleeuwen en alle drie van beperkte geografische reikwijdte: de eerste – overigens ook nog dubieus in het rijtje - die van de *minimi* en Apostolische Broeders (1260-1306), de tweede die van de Taborieten (1419-1434) en de derde die van de Wederdopers of Anabaptisten (en hun voorlopers) (ca 1475-1535).

Het ontstaan van de eerste beweging hing direct samen met de apocalyptische angst die in Italië heerste kort voor en in het jaar 1260. Uit de geschriften van Joachim van Fiore was, waarschijnlijk door franciscaner predikanten, ten onrechte afgeleid dat het einde der tijden nabij was.¹⁴ De paniek die uitbrak, leidde tot de merkwaardige uiting van publieke boetedoening die we kennen als geselprocessies. Ofschoon er geen aanwijzingen zijn dat de deelnemers of hun leiders ooit opriepen tot een omverwerping van de gevestigde maatschappelijke orde, staat wel vast dat de autoriteiten bang waren voor het sluimerende revolutionaire potentieel van fanatieke groepen mensen die werden voortgedreven door een innerlijke zekerheid dat de wereld zoals zij die kenden spoedig aan haar einde zou komen. Daar waar koningen of andere heren de touwtjes stevig in handen hadden, werden geselprocessies dan ook streng verboden. Dat zou ook na 1260 zo blijven toen zelfgeseling als vorm van boetedoening bleef bestaan, maar werd gekanaliseerd in besloten religieuze lekenbroederschappen. Veel gevaarlijker zou een onbeduidende secte blijken te zijn, die in de schroefwind van de grote manifestaties van 1260 was ontstaan. De leider was Gerardino Segarelli uit Parma, een simpele geest die was afgewezen door de franciscaner orde en toen zagezegd voor zichzelf begon. Zijn carrière als aanvoerder van de *minimi* (letterlijk de minsten, een ironische toespeling op de franciscanen, die zichzelf de [fratres] *minores*, letterlijk de mindere(n) [broeders] noemden) en die een vorm van evangelische armoede praktiseerden die veel weg had van ‘proletarisch winkelen’, eindigde in 1300 op de brandstapel, vijftien jaar nadat de paus zijn ‘beweging’ uitdrukkelijk had verboden. Het vaandel werd toen overgenomen door ‘fra’ (‘broeder’) Dolcino, die radicaal met de Kerk brak

14 Het jaar 1260 was namelijk gelijk aan 42 generaties na de geboorte van Christus (een generatie werd gerekend als een periode van 30 jaar). In Joachims strakke *time-table* van de wereldgeschiedenis duren historische perioden vaak 42 generaties, maar juist ten aanzien van de duur van het millennium (zie hierboven) en het einde van geschiedenis bleef de abt wijselijk in het vage. Het getal van 42 maal 30=1260 gaat overigens terug op Openbaring 11:2-3 en 12:6.

– door hem aangeduid als ‘die grote hoer Babylon’. Dolcino verbasterde wat hij wist van de werken van Joachim van Fiore tot een eschatologie van heel eigen signatuur. Het belangrijkste punt daarvan was dat de wereld op het punt stond een nieuwe era van waarachtig evangelisch leven in te gaan onder leiding van de ‘apostolische broeders’ zoals zijn aanhang nu veelal werd genoemd. Daarvoor zou nog een apocalyptische keizer Frederik de hele bestaande Kerk uitroeien. In afwachting van deze vreugdevolle gebeurtenis trokken fra Dolcino en zijn volgelingen zich terug in de bergen boven Vercelli. Paus Clemens V zond in 1306 een heus kruisleger op hen af, waarschijnlijk omdat hij vreesde dat de apostolische broeders heimelijk steun kregen van de anti-pauselijke ghibellijnse adel van Lombardije en niet omdat ze ‘als communistische paupers’ (..) ‘rebelleden tegen de bezittende klassen’, zoals muziekhistorica Hélène Nolthenius het in de jaren zestig in koude-oorlog-taal uitdrukte in haar razend populaire Aula-pocket *Duecento*.¹⁵ De gevangenneming en gruwelijke terechtstelling van fra Dolcino en zijn ‘geestelijke vriendin’ Margherita heeft menige literaire pen beroerd, het laatst die van Umberto Eco, die de beweging van de apostolische broeders gebruikte als somber decor achter de hoofdplot van zijn succesvolle historische roman *De naam van de roos*.

Meer dan een eeuw later riep paus Martinus V andermaal op tot een kruistocht tegen een religieus geïnspireerde volksbeweging die het einde der tijden zag naken. De context was echter volkomen anders, namelijk het door Duits-Tsjechische tegenstellingen verscheurde koninkrijk Bohemen. Deze tegenstellingen werden omstreeks 1400 verder aangezet door het binnendringen van radicale ideeën om de Kerk te hervormen die vooral Tsjechische intellectuelen sterk aanspraken. Zij vonden een leider in de theoloog Jan Hus. Belangrijke agendapunten daarbij waren een directere en voor iedereen die kon lezen toegankelijke kennis van het geloof via een in de volkstaal vertaalde bijbel en een grotere betrokkenheid van alle gelovigen bij het centrale sacrament van de eucharistie. Het uitdragen van deze standpunten ging gepaard met hevige kritiek op de gevestigde clerus en de paus. Na de moedige dood van Hus op de brandstapel in 1415 verbreedde de ‘Hussitische’ beweging zich, maar dat leidde tegelijk tot de eerste scheuringen tussen een meer radicale en een meer gematigde richting. Toen de gematigde Hussieten in 1419 de macht grepen in Praag en bereid waren het op een accoord te gooien met koning Sigismund,

15 Hélène Nolthenius, *Duecento. Zwerftocht door Italië's late middeleeuwen* (Utrecht/Antwerpen 1964⁵) 142.

voelden de radicalen zich gepasseerd. Zij verschansten zich in de heuvels ten zuiden van de Boheemse hoofdstad, waar gemeenschappen werden ingericht die naar de heilige overtuiging van de leiders gemodelleerd waren naar de samenleving van Christus en zijn apostelen. Dit hield onder andere in dat alle bezit van geld en goederen gemeenschappelijk was en dat geen enkele vorm van (wereldlijk) gezag werd aanvaard. Om de waan te versterken dat zij in een soort nieuw Heilig Land woonden, gaven zij de heuvels bijbelse namen, zoals Tabor. In deze gemeenschappen vatte tevens de zekere gedachte post dat Christus ieder ogenblik zou wederkeren om de Antichrist en diens handlangers te vernietigen. Daarna – en hier komt dan het wezenlijke verschil met de chiliastische dromen van de radicale spirituele franciscanen – zou voor de uitverkorenen hier op aarde een langdurig rijk van vrede, gelijkheid én materiële voorspoed aanbreken. Ook de droom van de ‘Taborieten’ is nooit uitgekomen. Christus kwam maar niet en aan de eigen realisatie van een oercommunistiche heilstaat zaten meer haken en ogen dan men had voorzien. Alleen dankzij hun militaire kracht en bekwaamheid slaagden de Taborieten erin om hun chiliastische rijk vele jaren overeind te houden. Pas in 1434 wist een conservatieve alliantie van gematigde Hussieten en katholieke edelen de Taborieten bij Lipany een nederlaag toe te brengen waar zij niet meer van herstelden.

In hoeverre er nu echt een connectie is geweest tussen de Boheemse Taborieten en allerlei sociaal en religieus geïnspireerde chiliastische bewegingen in Duitsland, is omstreden. Feit blijft echter dat die in de decennia rond 1500 als paddestoelen uit de grond rezen. De chiliastische ideeën die er opgeld deden, waren ook steeds dezelfde: men was overtuigd van de spoedige wederkomst van Christus; de katholieke Kerk en de kerkelijke hiërarchie zouden worden vernietigd; er zou een duizendjarig rijk worden gevestigd waarin iedereen gelijk zou zijn, geld en goed gemeenschappelijk bezit werden en overheidsgezag en belastingheffing zouden ontbreken. Kortom, met verschillende variaties op het thema, zien we in al deze bewegingen toch steeds dezelfde mengeling van oude ‘spirituele’ en nieuwe, sociaal-revolutionaire en anarchistische elementen bovenkomen.

De bewegingen zelf zijn door Cohn en anderen uitvoerig beschreven en geanalyseerd: de religieuze *hype* rond Hans Böhm, de trommelaar van Nicklashausen (bij Würzburg), Joss Fritz en de *Bundschuh*-beweging aan de Boven-Rijn, het optreden van Thomas Müntzer in Thüringen en het apocalyptische rijk van de Wederdopers in Münster. De meeste leiders komen naar voren als simpele, niet of nauwelijks geletterde personen die zich door

anderen lieten gebruiken of door de omstandigheden in hun waanideeën werden gesterkt. De belangrijkste uitzondering was Thomas Müntzer, die wel gestudeerd had en bescheiden carrière maakte als *vicaris* (vervangend dorpspastoor). Als theoloog was Müntzer beïnvloed door de Duitse mystici uit de latere Middeleeuwen; van de universitaire scholastieke theologie moest hij niets hebben, omdat deze de directe, zuivere bijbelstudie had verpest. Müntzer meende dat hij persoonlijk geïnspireerd werd door de Heilige Geest en dat dat de enige echte toegang bood tot de verkrijging van goddelijke genade. Hij zag de op handen zijnde strijd tegen de Antichrist en de vestiging van het millennium eerst en vooral als het herstel van het zuivere evangelie. In Müntzers waanvoorstellingen zou dat gepaard gaan met massaal martelaarschap van de ware gelovigen, die bereid zouden moeten zijn om de *lijdende* Christus na te volgen. Alleen dan konden zij 'nieuwe stenen voor de Nieuwe Kerk zijn.' Tegelijk zag hij als man van de Geest en bode van Christus een belangrijke rol voor zichzelf weggelegd: hij zou een soort voorselectie maken voor het Laatste Oordeel tussen de weinige uitverkorenen van de Heer en de vele goddelozen die verdoemd waren. De oude katholieke Kerk en alles wat zich daarmee verbond zou 'ausgerottet werden'.¹⁶ Met Müntzers grootheidswaan groeide ook de onheilspellende toonzetting van zijn brieven en preken. Zij zijn doorspekt met toespelingen op 'lijden', 'zuiveren', 'neermaaien', 'verdelgen' en 'uitroeien'. Uiteindelijk leek zijn missie dan ook veel meer gericht op het apocalyptische voorspel dan op het millennium van vrede en gelijkheid dat daarachter gloorde. Alleen dankzij de buitengewone tolerantie van de keurvorst en de hertog van Saksen en het uitbreken van de Duitse Boerenoorlog in 1525, waarin Müntzer zichzelf naar voren schoof als de leider van de boeren van Thüringen, kon Müntzer zijn gevaarlijke eschatologische fantasieën blijven uitleven. Het uur van de waarheid kwam op het slagveld bij Frankenhausen waar Müntzers 8000 psalmen zingende boeren genadeloos over de kling werden gejaagd door de getrainde troepen van de landgraaf van Hessen.

Met zijn vijandschap tegenover zowel de gevestigde katholieke Kerk als de lutheraanse Reformatie stond Müntzer zo'n beetje op het kruispunt van laatmiddeleeuws en vroegmodern chiliasme. Dat zou dan om dezelfde reden ook gelden voor de wederdopers of anabaptisten, ware het niet dat binnen die beweging een typisch gereformeerd probleem (de waarde van de kinderdoop in relatie tot de goddelijke genadeverstreking) centraal stond. Hoe dit ook zij, in

16 Citaat bij Lohse, *Thomas Müntzer*, a.w., 110.

de wederdopers-beweging kristalliseerde de diepe religieuze en sociale onvrede die in de jaren '30 van de zestiende eeuw bestond in Westfalen en de Noordelijke Nederlanden. De stad Münster zou min of meer toevallig uitgroeien tot centrum, tot het 'nieuwe Israel' of het 'nieuwe Jeruzalem' van gods uitverkorenen. Aanvankelijk hielden de wederdopers zich ver van het gebruik van geweld. Pas na de arrestatie en opsluiting van de pacifistische voorganger Melchior Hoffmann in Straatsburg zou dat snel veranderen. De leiding over de Westfaalse wederdopers kwam toen in handen van twee sinistere 'profeten' uit Holland, Jan Mathijszoon de bakker uit Haarlem en Jan Beukelszoon van Leiden. Gesteund door de Münsterse kapelaan en ideoloog van de wederdopers-gemeente Bernhard Rothmann, verkondigden ze dat de vestiging van Gods rijk op aarde, waarvan het rijk van Münster trouwens niet meer dan een voorafschaduwning kon zijn, gepaard zou gaan met de reiniging van de aarde van de vijanden van het geloof. Op den duur meenden ze dat de wederdopers hierin, als Gods wrekers, een agressieve leidende rol dienden te spelen.

De twee 'profeten' vestigden in 1534 in Münster een waar schrikbewind dat zich bediende van het terreur-repertoire dat we ook kennen van enge religieuze secten uit onze eigen tijd, zoals de Branch Davidians in Waco, Texas. Het geweld in Münster riep hard tegengeweld op. Spoedig na de vestiging van het 'rijk van Münster' werden anabaptisten-gemeenschappen van Holland tot het Rijnland meedogenloos vervolgd. In Münster liepen de zaken spoedig totaal uit de hand na het overlijden van Jan Mathijszoon. Jan Beukelszoon nam toen het heft in handen, riep zichzelf uit tot koning, richtte een complete hofhouding in, met harem en al, en smoorde elk protest hardhandig. Tegen het einde van 1534 vonden de bisschop van Münster en andere vorsten uit de regio het welletjes en een groot leger sloeg het beleg voor de Westfaalse stad. Steun van buiten – groepen gewapende anabaptisten kwamen her en der in Westfalen en de Nederlanden in opstand en er werd, tevergeefs geprobeerd een ontzettingsleger op de been te krijgen – mocht het rijk van Münster uiteindelijk niet baten. Meer en meer werd de geweldsideologie nu verlaten voor de hoop op verlossing door Gods hand. Eind juni 1535 viel de stad; bijna niemand van de uitgehongerde belegerden ontkwam levend.

Uit deze beknopte opsomming blijkt wel dat de met de pre-reformatie verbonden sociaal-revolutionaire variant van het chiliasme binnen het geheel van het middeleeuwse eschatologische denken zowel in tijd als geografische ruimte marginaal was. De hoofdstroom was en bleef die van het spirituele chiliasme in

de traditie van Joachim van Fiore, waarmee de genoemde sociaal-revolutionaire bewegingen alleen het idee van uitverkoren te zijn en het ideaal van een evangelische levenswijze deelden.

En de hoofdstroom zelf, hoe liep het daarmee af? Men zou kunnen zeggen dat de strakke denkschema's van Joachim van Fiore zich gedurende de Late Middeleeuwen, net zoals het water van een grote rivier die via een brede delta uitmondt in de zee, steeds verder vertakten en werden aangelengd met andere, aan hun wezen vreemde ideeën om uiteindelijk op te lossen in de indertijd razend populaire cocktail van manieren om het lot en/of de toekomst te beïnvloeden. Men hoeft er de toneelstukken van William Shakespeare maar op na te slaan om iets te begrijpen van de fascinatie die in de Renaissance bestond voor waarzeggerij, magie, sterrenkijkerij, cabbalistiek en dat soort humbug, dat dan soms nog werd overgoten met uitingen van natie-messianisme ('Het Franse/Engelse, etc. volk heeft de heilige missie om ...'). Ook de politieke en bestuurlijke elite vond dat allemaal reuze interessant. Iedere zichzelf respecterende koning, keizer of paus uit de Late Middeleeuwen en de Renaissance liet zich bij het nemen van belangrijke beslissingen adviseren door een ziener of profeet. Voor een deel werd daarin de spirituele joachitische traditie rechtstreeks voortgezet, zoals in de franciscaan Franciscus Ximénis (ca 1330-1409), adviseur van koning Martin van Aragon en van paus Benedictus XIII (die hem verhefde tot patriarch van Jeruzalem). Maar veel vaker ging het om 'profeten' van obscure komaf en zonder duidelijke theologische signatuur. Zo was men aan de hoven van de koningen, *signori*, pausen en prelaten van Italië dol op vrouwelijke waarzeggers, die met 'mama' werden aangesproken en in een geur van heiligheid stonden.¹⁷ De fascinatie voor het noodlot en voor een magische beïnvloeding van de loop der dingen leidde in het hart van de Italiaanse renaissance, Florence, tot heuse eschatologische opwindings bij de nadering van het jaar 1500. Weliswaar werd die mede veroorzaakt door het optreden van een boetepredikant van de oude stempel, de dominicaan Girolamo Savonarola (1452-1498) die opriep tot afwijzing van de verrotte Kerk en tot spirituele regeneratie. Maar hoop en vrees werden zeker ook gevoed vanuit andere bronnen: de onzekerheid over op handen zijnde buitenlandse interventies in Italië, het opdringen van de Turken in Zuid-Oost Europa, en de vage classicistische verwachting van een 'nieuwe gouden

17 Een fascinerend overzicht in vogelvlucht bij Gabriella Zarri, 'Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance', in: *Les textes prophétiques*, 649-675. Ook al Reeves, *Influence*, a.w., 429-452.

tijd' van vrede en voorspoed, met Florence als stralend middelpunt. Temidden van al dat profetische gekakel was het geluid van de geestelijke erfgenamen van Joachim van Fiore amper nog te horen.

Conclusie

Middeleeuwse mensen verkeerden in de stellige zekerheid dat ze in de laatste fase van de wereldgeschiedenis leefden. Wanneer God er een einde aan zou maken, bleef ongewis - waren Gods wegen niet ondoorgrondelijk? Desondanks is de hele middeleeuwse geschiedenis door druk gespeculeerd over het wanneer en het hoe van de laatste dagen. Het belangrijkste aanknopingspunt voor dergelijke speculaties was Openbaring 20, waarin sprake is van de komst van een 'duizendjarig rijk', een intermezzo vóór het Laatste Oordeel. Tijdens dit millennium zou Christus heersen en het Kwaad van de wereld gebannen zijn. Op gezag van Augustinus werd het millennium gelijkgesteld met de geschiedenis van de Kerk. Zijn opvatting dat de duizend jaren niet letterlijk moesten worden genomen verhinderden niet dat de nadering van het jaar 1000 tot een althans in monastieke kring wijd verbreide eschatologische angst leidde.

De voortgang van de geschiedenis na 1000 opende de weg naar een radicale herinterpretatie van eschatologische bijbelteksten in het algemeen en het boek Openbaring in het bijzonder. Zeer invloedrijk werd de visie van abt Joachim van Fiore. Zijn werken stonden aan de basis van een gedurende de Late Middeleeuwen dominant spiritueel chiliasme waarin het millennium werd voorgesteld als een historische fase van spirituele perfectie. Zijn aanhang vond Joachim vooral in de spirituele richting binnen de orde der franciscanen. Weliswaar vermengden de radicale opvattingen van de spirituele franciscanen en hun leken sympathisanten over de nadering van het millennium zich in de loop van de 14^{de} eeuw met de groeiende kritiek op het functioneren van de katholieke Kerk, de paus en de clericale hiërarchie, in een roep om sociale revolutie is dat toch nooit uitgemond. Op de keper beschouwd zijn uitingen van een heus sociaal-revolutionair chiliasme, waarin het apocalyptische millennium werd opgevat als een evangelisch geïnspireerde quasi-communistische heilstaat van sociale en economische gelijkheid, beperkt gebleven tot enkele nauwkeurig te identificeren pre-reformatorische bewegingen in het Duitse Rijk. Daarmee neemt deze radicale vorm van chiliasme niet alleen een tamelijk marginale plaats in in het geheel van het middeleeuwse denken over de laatste dingen, maar deze duidt

er tevens op dat de achtergronden voor een belangrijk deel moeten worden gezocht in de specifieke politieke en sociaal-economische omstandigheden binnen het Duitse Rijk gedurende de vijftiende eeuw.

Beknpte beredeneerde bibliografie

Algemeen

Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Londen 1970²). B. McGinn, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages* (New York 1979).

Vroege Middeleeuwen

Goede inleidingen op de christelijke eschatologie van de Vroege Middeleeuwen bevat de verzamelbundel *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*. Werner Verbeke, Daniël Verhelst, Andries Welkenhuysen [eds.]. (Leuven 1988); met daarin o.a. een fundamenteel essays van G.J. Reinink over de Pseudo-Methodius, en van Richard Landes over de relatie tussen chronografie en eschatologie. Ook fundamenteel is het artikel van Robert Lerner, 'Refreshment of the saints: the time after Antichrist as a station for earthly progress in medieval thought', in: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 32 (1976), 97-144. Over de figuur van de Antichrist: B. McGinn, *Antichrist: two thousand years of human fascination with evil*. (San Francisco 1994) (ook vertaald in het Nederlands: *De antichrist*. (Baarn 1996)).

'Het jaar 1000'

Uitputtende recente overzichten van de eindtijdverwachtingen rond het jaar 1000, met daarmee verbonden de vraag 'was men nu wel of niet bang?' zijn: Johannes Fried, 'Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende', in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 45 (1989) 381-473; en Richard Landes, 'Giants with feet of clay: on the historiography of the year 1000', [AHR?], zo op te pakken van Internet-site <http://www.mille.org/AHR9.html> (43 pagina's). In het Nederlands en geschreven voor een breed publiek, maar zeker niet onverantwoord is Ton van Doorn, *Apocalyps toen! Een geschiedenis van het jaar 1000* (Zutphen 1997). De belangrijkste auteurs van apocalyptische tractaten, Adso van Montier-en-Der en Adhémar van Chabannes, kregen aparte aandacht van resp. Daniel Verhelst en Richard Landes. Zie van de eerste o.a. 'Adso van

Montier-en-Der en de angst voor het jaar duizend', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 90 (1977), 1-10; van de tweede de monografie *Relics, Apocalypse, and the deceipts of history. Ademar of Chabannes, 989-1034* (Cambridge/Londen 1995).

Joachim van Fiore en het joachisme

Een overzicht van de handschriften en edities van de werken van Joachim van Fiore is te vinden in Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism* (Oxford 1969 1993²), Appendix A. Dit boek is tevens de belangrijkste studie over de weerklank die Joachims werk in de latere Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd vond. Daarnaast schreef Reeves, samen met Beatrice Hirsch-Reich, een onmisbare toelichting op Joachims *figurae: The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford 1972). Het *Liber Figurarum* zelf was toen al in een volledige, tweedelige editie (van resp. Leone Tondelli (1939) en Reeves en Hirsch-Reich (1953) beschikbaar. Reeves werd in 1980 geëerd met een *Festschrift*: Ann Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in honour of Marjorie Reeves* (Harlow 1980). Hierin onder andere een historiografisch essay van Morton Bloomfield over de Joachim-studie sinds het verschijnen van Reeves' *Influence*. Trouwens ook de tweede editie van *Influence*, verschenen in 1993, bevat een toegevoegde bibliografie met publicaties verschenen sedert 1968. Belangrijk – en afwijkend van Reeves - voor de nawerking van Joachims ideeën binnen de orde der franciscanen is tevens: Bernard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlijn 1964).

Late Middeleeuwen

Een goed algemeen overzichtsartikel is nog altijd Stanislaw Bylina, 'Les sociétés libérées. Les programmes du millénarisme hérétique au bas Moyen Âge', *Acta Poloniae Historica* 42 (1980) 5-26. Het wetenschappelijke onderzoek naar de radicale eschatologische ideeën onder de (*spirituele*) *franciscanen* in de dertiende en veertiende eeuw geeft zich tot nog toe vooral gericht op de werken van Pierre de Jean-Olieu, Arnaud de Villanova en Jean de Roquetaillade. Voor het werk van Olivi is het eerst de aandacht gevestigd door de Italiaanse godsdiensthistorici Raoul Manselli en Edith Pásztor. Manselli gaf in 1955 Olivi's commentaar op de Openbaring uit en publiceerde twintig jaar later een standaardstudie over hem: 'L'idéal du spirituel selon Pierre Jean Olivi', in: *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324* (Toulouse 1975) 99-126. Pásztor en Töpfer corrigeerden Manselli's onderschatting van Joachims invloed op Olivi. Het oeuvre van Villanova kent zijn Catalaanse specialisten, onder wie

Francesco Santi. De grote kenner van Rupescissa/Roquetaillade was (wijlen) Jeanne Bignami-Odier; zie m.n. haar *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)* (Parijs 1952) – waarvan in 1981 een herziene uitgave verscheen als deel 41 in de reeks *Histoire littéraire de France* (75-240). Recente studies over Olivi, Villanova en Roquetaillade met nuttige bibliografische verwijzingen bevatten de verzamelbundels *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident*. Special van de *Mélanges de l'École Française de Rome. Série Moyen Âge* 102/2 (1990), onder redactie van André Vauchez; en *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe – début XVe siècle)*. Special van *Les Cahiers de Fanjeaux* 27 (1992), onder redactie van M.-H. Vicaire.

Eerstgenoemde bundel bevat onder andere een essay van Roberto Rusconi over de laatmiddeleeuwse '(paus)-profetieën' in Italië met een even uitvoerig als bibliografisch nuttig notenapparaat. Over hetzelfde fenomeen maar meer in het algemeen: Robert Lerner, *The powers of prophecy. The cedar of the Lebanon visions from the Mongol onslaught to the Enlightenment* (Berkeley 1979); André Vauchez, 'Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme', in de hiervoor genoemde bundel *Textes prophétiques*, 577-588; en Hélène Millet, Dominique Rigaux, 'Aux origines du succès des *Vaticinia de summis pontificibus*', in de eveneens reeds genoemde bundel *Fin du monde*, 129-156.

Over de taborieten zijn de algemene standaardwerken H. Kaminsky, *A history of the Hussite revolution* (Berkeley/Los Angeles 1967); en F.M. Bartoš, *The Hussite revolution, 1424-1437* (New York 1986). De taborieten krijgen tevens ruime aandacht in Malcolm Lambert, *Medieval heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford 1992²), 284-348. Een handzame recente toegang tot de talrijke publicaties over Thomas Müntzer geeft Bernhard Lohse, *Thomas Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie* (Hamburg 1991). Voor de *wederdopers* heb ik mij voornamelijk gebaseerd op Günther List, *Chiliasische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert* (München 1973); en L.G. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millenistische beweging uit de 16^e eeuw* (Buitenpost 1977).