



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Het einde der tijden? Apocalyptisch denken door de eeuwen heen

Hoff, W. van der; Hofland, W.; Koot, D.; Lindeboom, D.; Nolten, M.

Citation

Hoff, W. van der, Hofland, W., Koot, D., Lindeboom, D., & Nolten, M. (Eds.). (2025). Het einde der tijden?: Apocalyptisch denken door de eeuwen heen, 40(Februari (1) Het einde der tijden? Apocalyptisch denken door de eeuwen heen), 1-112. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4308466>

Version: Publisher's Version

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4308466>

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



Heinrich Aldegrevier (1502-1555~). *Jan van Leiden*.
1536. Gravure op koperplaat. 31.6 xx 22.6 cm Bron:
Wikimedia Commons.

Leidschrift

Het einde der tijden?

Apocalyptisch denken door de eeuwen heen

Jaargang 40, nummer 1, februari 2025

Colofon

Kernredactie:

Wouter van der Hoff
Wouter Hofland
Douwe Koot
David Lindeboom
Marieke Nolten

Lay-out en kaftontwerp:

Jesse Dijkshoorn
Wouter Hofland
Marieke Nolten
Martijn van 't Zelfde

Redactie:

Dr. Diederik Smit
Sem van Atteveld
Thomas Brinkman
Jesse Dijkshoorn
Donna Doesborg
Wouter van der Hoff
Wouter Hofland
Douwe Koot
David Lindeboom
Marieke Nolten
Suzanne van Spijker
Jan Verkoren
Martijn van 't Zelfde
Annemarijn Zoontjes

Secretariaat:

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

Zet- en drukwerk:

Leiden University Press

Comité van Aanbeveling:

Prof. dr. C.A.P. Antunes
Dr. J. Augusteijn
Dr. M.J. Janse
Prof. dr. H.J. Paul
Prof. dr. J.S. Pollmann
Prof. dr. H. te Velde

Illustraties:

De redactie heeft getracht zoveel mogelijk bestaande auteursrechten op illustratiemateriaal te respecteren. Eventuele rechthebbenden kunnen zich wenden tot de redactie.

© 2025 Stichting Leidschrift, Leiden

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

ISSN 0923-9146. Jaargang 40, nummer 1, november 2025

Leidschrift verschijnt drie maal per jaar. Nummers zijn verkrijgbaar in fysieke en digitale vorm via www.leidschrift.nl. Prijzen vindt u elders in dit nummer. Een jaarabonnement (2024) kost €32,50 (studenten €29,95). Het abonnement kan elk gewenst moment ingaan en wordt automatisch verlengd. Opzeggingen dienen drie maanden voor het verschijnen van een nieuw nummer schriftelijk te worden ingediend.

	Redactioneel	5
	Bob de Graaff	7
Inleiding: Apocalyptiek. De wereld staat op zijn kop, maar de redding is nabij		
	Lianne Kalkman-Mahdi	19
Een kijkje achter de goddelijke schermen. Antieke apocalyptiek		
	Wouter van der Hoff en Marieke Nolten	45
Het einde der tijden in het Nieuwe Jeruzalem: Jan van Leiden en het Godsrijk in Münster (1534-1535)		
	Cor Hermans	69
De satirische apocalyps. Karl Kraus en Bertolt Brecht als voorbeeld		
	Idina Goei	85
Escalatie van het Occulte: duistere geschiedenis en de intelligentie-apocalyps		
	Personalia	111
	Mededelingen	112

Beste lezer,

Met trots presenteren wij de allereerste *open-access*-editie van Leidschrift. Voor ons is dat een spannende stap: zitten wij op een zinkend schip of varen wij richting een nieuwe horizon? Het themanummer ‘apocalyptisch denken’ had daarom niet toepasselijker kunnen zijn. Vijf auteurs werpen hun blik in dit nummer op de mogelijkheid van het einde der tijden. Bob de Graaff schrijft een inleiding op apocalyptische denken en laat zien hoe dit fenomeen door de eeuwen heen op verschillende manieren en plekken terugkeert. Daarna neemt Lianne Kalkman-Mahdi de lezer mee naar de oorsprong van apocalyptiek in de antieke wereld. In het interview met Luc Panhuysen zoeken we het dichterbij huis: hier komt naar voren hoe Leidenaar Jan van Leiden de eindtijd predikte in het zestiende-eeuwse Münster. Cor Hermans laat zien dat de Apocalyps ook een seculiere variant heeft door twee satirische toneelstukken uit het interbellum te analyseren. Idina Goei (naam bij de redactie bekend) werpt een onheilspellende blik op de toekomst in zijn filosofisch essay over de toenemende rol van technologie en kunstmatige intelligentie. Hoewel de verschillende artikelen een breed palet aan ideeën over apocalyptiek bieden, blijft één boodschap terugkerend. Apocalyptisch denken betekent niet meteen het einde van de wereld, maar geeft juist ruimte voor nieuwe ontwikkelingen en innovatieve ideeën. Met deze goede hoop gaan wij onze 40-jarige verjaardag tegemoet en beogen wij dat *Leidschrift* nog vele jaren op uw (virtuele) deurmat mag vallen. Wij wensen u veel leesplezier!

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

Nu beschikbaar bij
Leiden University Press

Slavery & the Dutch State

Dutch
Colonial
Slavery
and Its
Afterlives

EDITED BY:
Rose Mary Allen
Esther Captain
Matthias van Rossum
Urwin Vyent

TRANSLATION:
Mischa Hoyinck
Robert Chesal

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

It is the paradox at the heart of the Dutch Republic: how could a state emerge from resistance to political slavery and subjugation by a foreign power, only to become a colonial empire that promoted slavery all over the world? *Slavery and the Dutch State* shows how the modern Dutch state and its predecessors were complicit in colonial slavery.

It describes the roles of various actors, such as enslaved people, administrators and merchants in the Netherlands and the colonized societies. More than thirty authors discuss the afterlives of slavery, the systematic nature of slavery in the nineteenth and twentieth centuries, the worldwide scope of slavery, and the various individuals, groups and organizations that had interests in slavery and colonialism starting in the sixteenth century.

Slavery & The Dutch State
Slavery & The Dutch State

Redacteuren: Rose Mary Allen, Esther Captain,
Matthias van Rossum, Urwin Vyent € 136.00 |
9789087284602 | 16 april 2025

Te bestellen via www.lup.nl

Inleiding: Apocalyptiek. De wereld staat op zijn kop, maar de redding is nabij

Bob de Graaff

Inleiding

Apocalyptische verhalen zijn *Droh-* en *Frohbotschaft* tegelijk. Ze beloven een eindtijd, waarin de ware gelovigen verlossing en heil staat te wachten en alle anderen, zowel ongelovigen als gematigden, de verdoemenis.¹ Deze verhalen appelleren aan mensen die zich, om wat voor reden dan ook (geloofsvervolgung, economische uitbuiting, bedreiging door andere etniciteiten, et cetera) verdrukt voelen. Juist wanneer hun nood het hoogste is, is de redding nabij, zo beloven apocalyptische verhalen hun.

Apocalyptische, millenaristische of chiliastische gedachten,² verhalen en daden zijn van alle tijden, plaatsen en religies. Zelfs in de vorm van ideologieën, ook wel aangemerkt als politieke religies, kunnen zij gedijen. De eindtijd, zo luidt de apocalyptische belofte, zal uiteindelijk tot een betere wereld leiden, of die nu het nieuwe Jeruzalem heet of het Duizendjarige Rijk. In veel apocalyptische verwachtingen gaat aan deze betere wereld nog een finaal gevecht vooraf tussen de krachten van goed en kwaad. Hierbij vertegenwoordigen de ware gelovigen en hun beschermers het ‘goede’, terwijl de ongelovigen en de ‘lauwen’, die niet kunnen kiezen tussen beide, als representanten van het ‘kwade’ gelden. In religieuze varianten gaat de strijd vaak tussen God en zijn heerscharen versus de Antichrist of de duivel met zijn helpers. In gesecculariseerde varianten kunnen de krachten van het kwaad zich bijvoorbeeld voordoen als de bourgeoisie, die uiteindelijk de dictatuur van het proletariaat zal moeten ondergaan, of de Joden, die samen met hun plutocratische helpers geëlimineerd moeten worden om een Arisch heilsrijk mogelijk te maken.

¹ M.N. Ebert en R. Zwick, ‘Enthüllt/verhüllt. Zur Einleitung’ in: idem ed., *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalypstik* (Freiburg im Breisgau 1999) 20-21; J. Newton, *Revelation Reclaimed. The Use and Misuse of the Apocalypse* (Milton Keynes 2009) 20; E. Hoffer, *The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements* (New York, NY 2002) 11.

² Millenarisme en chilasme verwijzen naar een duizendjarig vredesrijk aan het einde der tijden.

Zo'n eindstrijd is niet alleen nodig om het heilsrijk naderbij te brengen, maar biedt ook een theater voor de wrekende gerechtigheid. Wanneer het apocalyptische denken zich niet louter beperkt tot het domein van ideeën en religie, maar ook een rol gaat spelen in de maatschappelijke actualiteit, heeft het een subversief karakter. Het probeert de bestaande machts- en gezagsverhoudingen om te draaien: de onderdrukte wordt heerser en de heerser wordt onderdrukt en vervolgd. Juist het wij-zij-denken dat eigen is aan apocalyptisch denken leidt in zijn extreme doorvoering tot geweldsaanwending tegen de anderen.

Zij die niet in de apocalyps geloven zijn vaak verbijsterd door het denken en doen van hen die wel geloven. Zij begrijpen niets van de monomane zingevingdrang, van de bezetenheid van een idee en van de intensiteit van de fanatieke gelovigen. Zij hebben het gevoel dat de apocalyptici op een andere golflengte zitten en niet te bereiken zijn. Zo ontstaat er een dynamiek die kan uitmonden in wederzijdse moordpartijen. Apocalyptici zien de vijandigheid van hun tegenstanders als een bewijs dat de eindstrijd nabij is, een fenomeen dat in de literatuur over apocalyptische bewegingen ook wel wordt aangeduid als *self-fulfilling paranoia*.³ Niet-apocalyptici zien in de onmogelijkheid om apocalyptici van hun redelijkheid te overtuigen een legitimering voor extreem geweldgebruik van hun kant, leidend tot de totale uitschakeling van de apocalyptici. Dit leidde bijvoorbeeld in de zestiende eeuw, nadat Wederdopers in Münster hun apocalyptische fantasie van een Godsrijk op aarde werkelijkheid hadden proberen te maken, tot massale vervolging van deze geloofsgroep, en in de twintigste eeuw tot het idee dat het nationaalsocialisme slechts beantwoord kon worden met een totale militaire overwinning door de geallieerden.

Apocalyptisch gedachtegoed hoeft echter lang niet altijd tot geweldgebruik te leiden. In grote lijnen zijn er op het spectrum van geweldloos naar gewelddadig vier varianten van de apocalyps te onderscheiden.

Een eerste groep apocalyptici, die je de deterministen zou kunnen noemen, meent dat God over het geschiedverloop beschikt en dat het niet aan mensen is om het oordeel van God of het tempo van het geschiedverloop te beïnvloeden. Eens zal het heilsrijk komen, dat staat voor de deterministen vast. Maar in de religieuze variant zal dit geschieden buiten de historische plaats en tijd. In de seculiere variant (bijvoorbeeld het marxistisch communisme) zal dit aan het eind van de historische tijd zijn, nadat eerst

³ M. Barkun, *Disaster and the Millenium* (New Haven, CT 1974) 151-152.

wetmatig andere historische stadia zijn doorlopen. Individuen die tot deze groep behoren kunnen zowel midden in de samenleving staan als zich daaruit terugtrekken. Een tweede groep hoopt door goede daden de komst van de heilstijd te bespoedigen. Als reformisten profiteren zij bovendien zelf reeds van de door hen teweeggebrachte verbetering der omstandigheden. In de seculiere versie zou je de sociaaldemocraten hieronder kunnen rekenen. Een derde groep, de kolonisten, acht het onmogelijk tegen de stroom van onderdrukking of kwade invloeden op te roeien. Maar zij willen de zaak niet volledig op hun beloop laten en trekken zich met gelijkgezinden terug uit de samenleving om in een minimaatschappij (bijvoorbeeld een kolonie als van Frederik van Eeden⁴ of een klooster) de heilstoestand zo dicht mogelijk te benaderen. Slechts de vierde groep, die men zou kunnen typeren als de fanatici, meent dat hier en nu te vuur en te zwaard de komst van het heilsrijk moet worden bevorderd ten koste van ongelovigen en gematigden. Wanneer apocalyptische fanatici aan de macht komen is hun heerschappij totalitair, omdat uitsluitend de heersers en hun aanhang het ware geloof hebben en zij niet tolereren dat andere opvattingen de verwezenlijking van het heil in de weg staan. In het vervolg van deze bijdrage ligt het accent op deze laatste groep.

Ideeën die tot actie leiden

Kern van het apocalyptisch denken is de opvatting dat ideeën mensen in beweging brengen en dat de wereld maakbaar is en gevormd kan worden overeenkomstig de ideeën van de apocalyptici.⁵ De ideeën van apocalyptici zijn onderdeel van religies en ideologieën, dat wil zeggen zingevingssystemen die een gemeenschap een interpretatie bieden van de bestaande situatie. Zij

⁴ Frederik van Eeden stichtte in 1898 de leefgemeenschap Walden in Bussum, een soort commune, die gebaseerd was op gemeenschappelijk grondbezit.

⁵ P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York, NY 1990) 87; T. Eagleton, *Holy Terror* (Oxford 2005) 12; G. Hole, *Fanatisme. Der Drang zum Extrem und seine psychischen Wurzeln* (Giessen 2004) 42 en 246; J.W. Jones, *Blood That Cries Out from the Earth. The Psychology of Religious Terrorism* (Oxford 2008) 37-39, 122-123 en 136-140; R. Landes, 'Millenarism and the Dynamics of Apocalyptic Time' in: K.G.C. Newport en C. Gribben ed., *Expecting the End. Millennialism in Social and Historical Context*, (Waco, TX 2006), 2; G. Niemeyer, *Between Nothingness and Paradise* (Baton Rouge, LA 1971) vii-viii en 3.

bepalen ook de ‘stootrichting’, omdat zij concreet handelen legitimeren. Dat kan zijn ter handhaving van de status quo, maar juist ook ter verandering daarvan.⁶

Sociaaleconomische omstandigheden blijken geen goede verklaringsgrond voor apocalyptiek. Apocalyptische bewegingen doen zich voor onder alle mogelijke economische verhoudingen en de aanhang van een apocalyptische beweging blijkt vaak min of meer een doorsnee te zijn van de sociaaleconomische gelaagdheid van een samenleving.⁷

Gemeenschappelijk aan apocalyptische bewegingen is een crisisbesef, waarbij moet worden benadrukt dat het gaat om een crisis in de ogen van de apocalyptici, die zich vervreemd voelen van de omringende samenleving. Zij hebben het idee dat de wereld op zijn kop staat en dat tot dan toe aanvaarde interpretaties, verklaringen en actiepatronen niet langer voldoen.⁸ De apocalyptische ideeën dienen om deze ervaring van cognitieve dissonantie teniet te doen.⁹ Dit gevoel van een gebroken wereld bestond steeds zowel bij de apocalyptische vertellers en leiders als bij hun publiek, of het nu ging om het Grote Schisma (1378-1414), toen rivaliserende pausen elkaar excommuniceerden, de val van Constantinopel (1453), de Hervorming, de Boerenopstanden (1524-1525), de verschijning van de Turken voor Wenen (1529), de Dertigjarige Oorlog (1618-1648), de nederlaag van Duitsland in november 1918 aan het eind van de Eerste Wereldoorlog of de ommekeer

⁶ T. Eagleton, *Ideology. An Introduction* (Londen/New York, NY 2007) 1-2; A.J. Maier, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton, NJ/Oxford 2002) 34.

⁷ W.A. Meeks, ‘Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity’ in: D. Hellholm ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983) 687-705: 701-702; G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment* (New York, NY 2004) 4-5 en 20-21; Th. Schirrmacher, *Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. I* (Bonn 2007) 73-74 en 462-463; L. Richardson, *What Terrorists Want. Understanding the Terrorist Threat* (Londen 2006) 67-68 en 81.

⁸ Barkun, *Disaster*, 36-40, 49, 84 en 199; A.Y. Collins, *Crisis & Catharsis. The Power of the Apocalypse* (Philadelphia, PA 1984) 101 en 165; A.Y. Collins, ‘Persecution and Vengeance in the Book of Revelation’ in: D. Hellholm ed., *Apocalypticism. Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983) 729; S.D. O’Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric* (New Haven, CT/Oxford 1998) 9-12.

⁹ Meeks, ‘Social Functions’, 688 en 701-702; M. Juergensmeyer, ‘The logic of Religious Violence’, *Journal of Strategic Studies* 10 (1987) 172-189: 173.

van een internationaal vooraanstaande positie van de moslimwereld naar een achterblijvende.

Omdat de apocalyptische beweging vaak kritiek impliceert op vigerende gezaghebbers komen haar vertellers en leidsmannen geregeld uit de maatschappelijke zijlijn: dissidente monniken, lekenpredikers, *philosophes* en intelligentsia. Vaak zijn zij buitenstaanders, die na een ‘eureka’-moment of openbaring plotseling inzien hoe zij taal moeten geven aan, wat zij zien als, de noden van de tijd en de oplossing daarvoor. Dit was het geval met Rousseau tijdens de zogeheten Verlichting van Vincennes of bij Hitler in 1918 tijdens zijn moment van verblinding in het Kriegslazarett in Pasewalk. Hun optreden wordt vaak versterkt door de komst van nieuwe communicatievormen, zoals boeken, pamfletten, romans, cassettebandjes of sociale media. De leidsmannen zien hierin een middel om de communicatiemacht van de heersende elite te doorbreken en zich rechtstreeks tot hun volgelingen te richten en hen aan te sporen van deze media gebruik te maken. Zowel ten tijde van de Hervorming als bij de politieke islam bepleitten de apocalyptische voorgangers bovendien de rechtstreekse toegang van de gelovige tot de heilige tekst (*sola Scriptura*), daarmee de gevestigde geestelijk leiders aan de kant schuivend.¹⁰

Tien narratieve elementen

Natuurlijk hebben apocalyptici steeds geprobeerd een verhaal te vinden dat in hun ogen een passend antwoord zou zijn op de noden van hun tijd. Niettemin leert bestudering van de narratieven van apocalyptici die naar geweld neigen naar een tiental elementen die telkens opnieuw in hun verhaal opduikt, zij het aangepast aan de eisen van de tijd.¹¹

¹⁰ F.J. Baumgartner, *Longing for the End. A History of Millennialism in Western Civilization* (New York, NY 1999) 85; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Oxford/New York, NY 1970) 85 en 248; M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics* (Londen 1966); Th. Molnar, *Kampf und Untergang der Intellektuellen* (München 1966) 17-18.

¹¹ Vgl. J.M. Balkin, *Cultural Software. A Theory of Ideology* (New Haven, CT/Londen 1988) xi en 8; M. Barkun, *Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill, NC 1994) 110; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton, NJ 2002) 49; M. Jackson, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity* (Copenhagen 2006) 22-23; Niemeyer, *Nothingness*, 4-5.

Ten eerste is dit de wens om de komst van de heilstijd op aarde te bespoedigen en realiseren, en om deze als eindstadium van de historische tijd te beschouwen. Ten tweede is deze heilsverwachting gebaseerd op een obsessie met en een monomaan doordrijven van één centrale waarheid, of die nu betrekking heeft op Gods wil, een natie, een klasse, een ras of iets anders. Ten derde manifesteert de heilsverwachting zich vanuit een crisisbesef, dat noopt een situatie van onheil zo spoedig mogelijk te vervangen door een heilstoestand. Een belangrijk onderdeel van een narratieve vertelling is dus het neerzetten van het *injustice frame*. Ten vierde leeft bij apocalyptici vaak het idee dat zij vernederd zijn en dat zij moeten overgaan tot *counter-humiliation* van hun onderdrukkers.¹² De eersten zullen de laatsten zijn en omgekeerd. Apocalyptici verkneukelen zich over het lot dat de voormalige ongelovigen en onderdrukkers zullen ondergaan: zij zullen voor eeuwig branden in de hel.¹³ Dit leedvermaak sterkt het idee dat in de zoektocht naar gerechtigheid een totale afbraak geoorloofd is: *fiat iustitia, pereat mundus* (terwijl gerechtigheid plaatsvindt, gaat de wereld ten onder). Het draait dus steeds om de opeenvolging van gevoelde vernedering, ongeduld met de bestaande situatie, een roep om gerechtigheid en ten slotte: vergelding. Apocalyptici willen beginnen met een schone lei. De ideeën over hoe die nieuwe wereld eruit zal zien, zijn over het algemeen vager dan het besef wat er mis is met de bestaande. Ten vijfde is er een sterk groepsbesef, dat zich vertaalt in een wij-zij-tegenstelling of -vijandbeeld, gebaseerd op de antithese uitverkorenen/goeden versus verdoemden/kwaden. In de zesde plaats hebben de uitverkorenen een eigen moraliteit, die soms een antinomisch karakter krijgt: voor hen gelden de bestaande wetten en gewoonten niet. In dit verband past de heilige anarchie die men soms aantreft bij apocalyptische gemeenschappen, zoals apocalyptici die de vrije liefde bedrijven of naakt lopen. Onderdeel hiervan is, in de zevende plaats, de legitimering van geweldgebruik: het heil heiligt de middelen. Ten achtste is er de wil de wereld nieuw te maken (*renovatio mundi*). Daarvoor is vaak een *tabula rasa* nodig, zodat de geweldsaanwending soms een nihilistisch karakter krijgt. In de negende plaats wordt elke vorm van representatie gezien als een inbreuk op de directe

¹² Ch.B. Strozier, D.M. Terman en J.W. Jonesed., *The Fundamentalist Mindset. Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History* (Oxford 2010) 145-146; C.N. DeWall, J.M. Twenge, S.A. Gitter en R.F. Baumeister, 'It's the Thought That Counts: The Role of Hostile Cognition in Shaping Aggressive Responses to Social Exclusion', *Journal of Personality and Social Psychology* 96.1 (2009) 45-59: 57.

¹³ Eagleton, *Terror*, 111 en 113.

relatie tussen de ware gelovige en de absolute waarheid. Daardoor kunnen apocalyptische bewegingen overgaan tot een beeldenstorm of het tegengaan van kunstuitingen. Het tiende element is de behoefte aan een totalitaire heerschappij, waarbij niet getwijfeld wordt aan het heil en de soeverein niet alleen heerst over de burgers *an sich*, maar ook over hun zielen en gedachten. Een niet noodzakelijk, maar vaak terugkerend element in apocalyptische verhalen zijn ten slotte tekens, die de heilstijd aankondigen en de apocalyptische boodschap bekrachtigen.

De combinatie van constante apocalyptische verhaalelementen en aanpassing aan de noden van hun tijd heeft de apocalyps het predicaat ‘flexibele mythe’ opgeleverd.¹⁴ In deze inleiding kunnen slechts enkele manifestaties van deze ‘flexibele mythe’ door de eeuwen heen worden aangestipt.

Christelijke Apocalyps

Een van de meest succesvolle apocalyptische vertellingen is het Bijbelboek Openbaring, dat dateert uit het eind van de eerste eeuw na Christus. Daarin treft men alle elementen van een klassiek apocalyptisch verhaal aan, zoals de wrekende gerechtigheid, waardoor een scheiding zal plaatsvinden tussen de ware gelovigen enerzijds en de ongelovigen en ‘lauwen’ anderzijds, zodat de eersten de laatsten zullen worden en de laatsten de eersten. Openbaring liet in het midden of God verantwoordelijk zou zijn voor de eindstrijd en eindtijd of dat hier ook een taak voor de gelovigen lag.¹⁵ Het boek bleek door de eeuwen heen een grote aantrekkingskracht uit te oefenen op degenen die zich verdrukt voelden. Zo schreef D.H. Lawrence, die zelf enorm gefascineerd was door Openbaring, dat dit deel van de Bijbel in de negentiende eeuw meer aantrekkingskracht uitoefende op de mijnwerkers van de noordelijke Midlands dan enig ander, juist door de garantie dat de underdogs ooit van plaats zouden ruilen met de *top dogs*.¹⁶

¹⁴ V. Fortunati, ‘The Metamorphosis of the Apocalyptic Myth: From Utopia to Science Fiction’ in: K. Kumar en S. Bann ed., *Utopias and the Millennium* (Londen 1993) 81-89: 83.

¹⁵ Eagleton, *Ideology*, xxii; K.H. Kroon, *Openbaring. Verklaring van een bijbelgedeelte* (Kampen 1999) 15, 26, 28, 36 en 41.

¹⁶ D.H. Lawrence, *Apocalypse and the Writings on Revelation* (Londen 1995) 62-63.

Nadat in de vierde eeuw het christendom de staatsgodsdienst was geworden in het Romeinse Rijk, benadrukte de rooms-katholieke kerk het allegorische karakter van Openbaring en probeerde subversieve interpretaties ervan tegen te gaan. In de late Middeleeuwen lukte dit echter niet altijd. Aan het eind van de twaalfde eeuw kwam de cisterciënzer monnik Joachim van Fiore met een indeling van drie historische tijden, waarbij het laatste tijdperk de eindtijd zou zijn in de traditie van Openbaring. Deze fase zou worden voorafgegaan door de komst van de Antichrist, met wie de strijd moest worden aangeboden. Daarna zou de ‘verrotte’ katholieke kerk plaats moeten maken voor een nieuwe orde en nieuwe leiders en gelovigen, ofwel de mensen waarop apocalyptische zieners steeds hun hoop hebben gericht. Met deze voorstelling van zaken werd Joachim van Fiore ‘de belangrijkste apocalyptische auteur van de Middeleeuwen’.¹⁷

In de volgende eeuwen deden zich in Europa diverse apocalyptische fenomenen voor. Zo predikte de dissidente Broeder Arnold in Zwaben dat Christus in het jaar 1260 op aarde zou komen om de paus (de werkelijke Antichrist volgens Broeder Arnold) en de kerkelijke hiërarchie te berechten en hun aardse rijkdommen af te nemen ten behoeve van de armen, die zijns inziens de ware christenen waren. Volgens Broeder Arnold zou keizer Frederik II het nieuwe tijdperk inluiden. Deze overleed weliswaar in 1250, maar de verwachting dat hij zou terugkeren op aarde leefde voort tot in de zestiende eeuw. Dit geloof leverde in 1284 in Neuss bij Keulen bijvoorbeeld een pseudo-Fredrik op, die uiteindelijk op de brandstapel eindigde.

Rond 1300 stichtte Fra Dolcino van Novara met zijn lekenbeweging van Apostolische Broeders een commune in de Alpen. Hij en zijn volgelingen voerden ook daadwerkelijk strijd tegen katholieke troepen. Na verschillende gevechten verloren zij in 1307 de slag bij Monte Rebello. De Apostolische Broeders die niet in de slag waren omgekomen, wachtte een afschuwelijke marteldood. Vanaf begin vijftiende eeuw voerden de Taborieten, geradicaliseerde Hussieten, vanuit Zuid-Bohemen menige slag tegen zowel wereldlijke als kerkelijke autoriteiten in hun omgeving, vanuit het idee dat zij de ware gelovigen waren en dat zij in 1420 als enige de eindtijd de eindtijd zouden mogen meemaken. Het zou tot 1452 duren voordat de laatste Taborieten werden verslagen. Vanaf medio 1495 heerste de dominicaner monnik Savonarola over Florence in een vorm van apocalyptische theocratie.

¹⁷ J. Le Goff, *De cultuur van Middeleeuws Europa* (Amsterdam 1987) 240. Zie ook B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, NY 1998) 126, 129 en 158.

In 1498 had een groot deel van de bevolking echter genoeg van hem en ook hij eindigde op de brandstapel.

De Hervorming leek olie op het apocalyptische vuur en leidde aan het begin van de zestiende eeuw tot enkele van de meest bekende apocalyptische bewegingen. In 1525 vestigde Thomas Müntzer in Mühlhausen een theocratie. Hij was uit op uitroeiing van de ongelovigen en kwam aan het hoofd te staan van een boerenopstand. In het kielzog daarvan werden diverse kloosters vernietigd, totdat het achtduizend man sterke leger van Müntzer in de pan werd gehakt bij de slag van Frankenhausen. Nog geen tien jaar later, in 1534, grepen de Wederdopers de macht in Münster, waar zij verwachtten dat het nieuwe Jeruzalem zou aanbreken. Na anderhalf jaar wist de bisschop van Keulen de stad in te nemen en volgde voor de overwonnenen een marteldood. Aan de Lambertikerk in Münster zijn nog de kooien te zien waarin de leiders werden opgehangen. Uiteindelijk zouden in de Lage Landen tweeduizend Wederdopers om het leven worden gebracht.

Ook Engeland beleefde zijn apocalyptische verwachtingen met de heerschappij van Cromwell en de vergeefse pogingen tot een machtsgreep van de Fifth Monarchists, die het eindrijk in 1666 verwachtten. Met de beweging van de Camisards, profetische Hugenenoten in de Cevennen die aan het begin van de achttiende eeuw een guerrillastrijd tegen de katholieke autoriteiten voerden, kwam er een voorlopig einde aan de gewelddadige christelijke apocalyptiek in Europa.

In Amerika daarentegen tierde de christelijke apocalyptiek de afgelopen eeuwen welig, tot op de dag van vandaag. Apocalyptische romans staan er bovenaan de bestsellerslijst, bijvoorbeeld van de evangelist Hall Lindsey, die grote successen boekte met titels als *The Late Great Planet Earth* (1970), *Apocalypse Code* (1977), *The Rapture* (1983) en *The Final Battle* (1995). Aanvankelijk vertegenwoordigde de Sovjet-Unie hierin de Antichrist, tegenwoordig wordt deze rol toegedicht aan de islam. Vooral de zogeheten Christian Identity-beweging is sterk onder rechtse, christelijke milities, die zich met wapens prepareren op een eindstrijd waarin zij samen met God zullen zegevieren.

De ideologische apocalyps

De Verlichtingsfilosofen keerden zich in de achttiende eeuw tegen het christelijk fanatisme, dat in de voorafgaande eeuwen tot zulke ernstige

geweldsuitbarstingen had geleid. Tegelijk creëerde een Verlichtingsfilosoof als Jean-Jacques Rousseau een nieuwe apocalyptische verwachting met zijn idee dat de mens van nature goed was en dat, als de instituties terzijde zouden worden geschoven, deze goedheid zich in alle glorie zou kunnen manifesteren. Er ontstond zo iets als een dwang om vrij te zijn, een voorafschaduw van de totalitaire heilsstaat, het einddoel van alle naar geweldgebruik neigende apocalyptici. Een eerste proeve daarvan vormde de Terreur van de Franse Revolutie in de jaren 1793-1794 onder het bewind van Robespierre en Saint-Just.

Negentiende-eeuwse filosofen kwamen geregeld met een drie-fasen-leer, die in dat opzicht leek op het eerdere gedachtegoed van Joachim van Fiore. Het derde stadium was steeds een heilstadium. Bij Marx had de mens nog weinig invloed op het bereiken van het heilstadium, maar bij Lenin maakte Marx' determinisme plaats voor voluntarisme, de wil om met geweld het heil naderbij te brengen. Een voorhoede van gedisciplineerde mensen zou volgens Lenin een revolutie teweeg kunnen brengen in een land dat daar 'objectief' nog niet rijp voor was. Lenin liet zich daarbij inspireren door de apocalyptische roman *Wat te doen*, die Nikolaj Tsjernysjevski in 1862-1863 in gevangenschap schreef.¹⁸

Onder de nationaalsocialisten waren Adolf Hitler en Joseph Goebbels de belangrijkste apocalyptici. Hitler geloofde sterk in een Voorzienigheid (een goddelijk optreden in de geschiedenis) die het beste voor had met het Duitse volk in zijn kosmische strijd tegen de Joden, die voor hem de Antichrist waren. In weerwil van zijn associatie met het Duizendjarig Rijk was Hitler niet zozeer gebrand op een heilstoestand, maar op een heilsproces: eeuwige strijd. Het accent was verlegd van de eindtijd naar de eindstrijd. In zekere zin waren anarchisten Hitler hierin al voorgegaan. Zij hadden moeite de blauwdruk voor een door hen voorgestane samenleving te presenteren en legden steeds meer de nadruk op het idee dat de wereld eerst moest worden vernietigd om haar daarna beter te herscheppen. Zo kwam het accent te liggen op terroristische aanslagen. Tegelijk zag een deel van het Duitse volk, aangemoedigd door Goebbels, Hitler als een nieuwe Messias, die een eind moest maken aan de

¹⁸ In Engelse vertaling: N. Chernyshevsky, *What is to be done?*, (Ithaca, NY/Londen 1989). Zie ook W.F. Woehrlin, *Chernyshevskii. The Man and the Journalist* (Cambridge, MA 1971).

‘anomalie’ dat Duitsland een verslagen land was, dat ten onrechte niet bovenaan de internationale rangorde prijkte.¹⁹

Islamitische apocalyps

De ontstaansgeschiedenis van de islam is sterk verweven met apocalyptische verwachtingen. In de Koran zijn veel passages te vinden over de Dag des Oordeels. In de *badith* (waarin het denken, doen en laten van de profeet Mohammed is vastgelegd) en in islamitische exegetische geschriften speelt de komst van de Mahdi (Messias) of, in de sjiiitische islam, de Verborgene Imam, aan het einde der tijden een belangrijke rol.

Sinds de Zesdaagse Oorlog van 1967 is het aantal populaire boeken over de apocalyps in de Arabische wereld sterk toegenomen. Naast islamitische aspecten spelen daarin ook elementen als ufo's, de Bermudadriehoek, vrijmetselarij en uitspraken van Amerikaanse presidenten en televisiedominees een rol. Zij zijn daarmee het spiegelbeeld van Amerikaanse apocalyptische romans en eindigen net als deze vaak met een nucleaire apocalyps, waaruit op wonderbaarlijke wijze het heilsrijk oprijst.

In het sjiiitische Iran was het apocalyptisch gedachtegoed sterk aanwezig onder president Ahmadinedjad (2005-2013), die zelfs concrete voorbereidingen trof voor de komst van de Verborgene Imam. Terwijl Al-Qaida-leider Osama bin Laden speculatie over een eindtijd liever uit de weg ging, omhelsde de Islamitische Staat de apocalyp tiek. De titels van haar tijdschriften *Dabiq* en *Rumyah* verwezen naar geografische locaties die een belangrijke rol spelen in de islamitische apocalyp tiek. Jongeren uit het Westen werden verleid om zich bij de Islamitische Staat te voegen, met de lokroep dat zij de kans om de eindstrijd en eindtijd mee te maken niet voorbij moesten laten gaan.²⁰ Na de nederlagen van IS benadrukte de beweging de apocalyp tiek minder, maar het gedachtegoed is in de islamitische wereld nog

¹⁹ Fr. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität* (München 1988); D. Redles, *Hitler's Millennial Reich. Apocalyptic Belief and the Search for Salvation* (New York, NY/Londen 2008); J.M. Rhodes, *The Hitler Movement. A Modern Millenarian Revolution* (Stanford, CA 1980); M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (Bonn 1929); Th. Schirmacher, *Hitlers Kriegerreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild* (2 delen) (Bonn 2007); K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland* (München 1988)

²⁰ B. de Graaff, 'De Grote Slachting. Derde Wereldoorlog of Apocalyps in Syrië', *De Groene Amsterdammer* (5 december 2013) 18-21.

steeds aanwezig en zou onder invloed van actuele ontwikkelingen gemakkelijk weer actief kunnen worden.

Slot

De apocalyps maakte in de geschiedenis haar beloften steeds opnieuw niet waar. Apocalyptische bewegingen moesten wijken voor nieuwe tijden, die zij soms zelf onbedoeld voortbrachten. Denk aan Robespierre of aan Hitler: Hoe sterk verschilde het historisch landschap dat zij achterlieten niet van wat zij voor ogen hadden gehad? Elke apocalyptische beweging maakte niet plaats voor een eindtijd, maar voor een nieuwe episode in een vooralsnog continu geschiedverloop. Wat niet verdween was de apocalyps als fenomeen. Telkens opnieuw stak zij de kop op. Zij overleefde de dood van God en de religie in Europa en gedijde ook in het tijdperk van de ideologieën. Zelfs in het postideologische tijdvak blijft het mogelijk om het idee van een crisis uit te vergroten tot apocalyptische proporties.²¹ Apocalyptisch denken en handelen is dus van alle tijden: verleden, heden en toekomst.

²¹ B. de Graaff, 'Hoedt u voor de apocalypicus Wilders', *De Groene Amsterdammer* (23 september 2024).

Een kijkje achter de goddelijke schermen. Antieke apocalyptiek

Lianne Kalkman-Mahdi

Daarna zag ik in mijn nachtelijk visioen een vierde dier, angstaanjagend, afschrikwekkend en geweldig sterk, met grote ijzeren tanden. Het vrat en vermaalde alles, en wat overbleef vertrapte het met zijn poten. Het was anders dan de dieren die daarvoor verschenen waren, en het had tien hoorns. Toen ik naar de hoorns keek zag ik hoe een kleine, nieuwe hoorn tussen de andere opkwam; drie van de oude hoorns werden uitgerukt om er plaats voor te maken. En in die hoorn bevonden zich ogen als mensenogen en een mond vol grootspraak.¹

Bovenstaand citaat is afkomstig uit één van de nachtvisioenen van de Bijbelse figuur Daniël. God openbaart aan Daniël wat zich achter de schermen van het wereldtoneel afspeelt, gerepresenteerd door vier monsterachtige dieren die opkomen uit de zee (Afb. 1). De tekst dient metaforisch gezien te worden. De vier dieren representeren vier opeenvolgende wereldmachten, die in het vervolg van de tekst ook weer ten ondergaan. Dit gebeurt wanneer God ingrijpt en de eeuwige heerschappij geeft aan een geheimzinnig hemels figuur, wiens ware identiteit op zichzelf weer onderwerp van debat is.² Generaties lezers hebben zich gebogen over de betekenis van deze tekst, specifiek over de identiteit van de vier dieren die Daniël zo uitvoerig beschrijft. Dat is logisch te verklaren; de wens om te kunnen duiden waarom bepaalde gebeurtenissen plaatsvinden, en waarom de geschiedenis loopt zoals ze loopt, is van alle tijden. Het profetisch karakter van de tekst leent zich daar ook bij uitstek voor. In bepaalde religieuze kringen wordt nog steeds aangenomen dat de profetie

¹ Fragment uit de visioenen van Daniël; Daniël 7: 7–8 (Nederlandse Bijbelvertaling 2021).

² Zie e.g. P.R. Davies, *Daniel* (Sheffield 1985) 105-107; Ph. Munoa, 'The Son of Man and the Angel of the Lord: Daniel 7.13-14 and Israel's Angel Traditions', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 28.2 (2018) 143-167; D. Boyarin, 'Daniel 7, Intertextuality, and the History of Israel's Cult', *Harvard Theological Review* 105.2 (2012) 139-162; D.L. Bock, 'The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-Understanding' in: L.W. Hurtado and P.L. Owen ed., *Who Is This Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies Vol. 390 (Londen 2011) 78-100.

betreffende het vierde dier nog niet volledig in vervulling is gegaan. Wanneer er spanningen zijn binnen de internationale politiek, of wanneer een pandemie ons treft, doen deze groepen dan ook graag een beroep op oude teksten om te ontdekken wat deze ontwikkelingen betekenen. Vaak heeft dit specifiek betrekking op het vierde dier in het visioen, en probeert men een figuur in het heden (of abstracter, een politieke of culturele macht) te identificeren met dat dier. Zo hoopt men de huidige context beter te kunnen duiden.³ Het formuleren van een juiste benadering ten opzichte van teksten van dit genre is echter niet eenvoudig. Het mysterieuze karakter van dit genre is juist de reden dat het altijd zo'n aantrekkingskracht heeft gehad op zijn publiek; opzettelijk maakten de antieke auteurs gebruik van gedetailleerde en cryptische symboliek in hun teksten, die ze bij voorkeur niet op eigen naam de wereld in stuurden.

Wetenschappers buigen zich al tijden over de vraag hoe apocalyptiek het best gedefinieerd en geïnterpreteerd kan worden. Hoewel dat een hele opgave is, zijn er, zeker sinds de tweede helft van de twintigste eeuw, grote

³ Het is belangrijk te realiseren dat we niet simpelweg te maken hebben met 'dode teksten', maar met een levende traditie van interpretatie, waarvan het veelzijdige en complexe karakter benadrukt dient te worden. Ik noem hier ter illustratie enkele voorbeelden. Over ontwikkelingen omtrent de Europese Unie en Israël in relatie tot de receptie van Daniël en de Openbaring aan Johannes binnen het christendom: K. van Bekkum, 'Met Daniël en Openbaring tegen ongeoorloofde macht.', *Nederlands Dagblad*, 28 mei 2005. <https://www.nd.nl/nieuws/politiek/678123/met-daniel-en-openbaring-tegen-ongeoorloofde-macht>, geraadpleegd op 12 december 2024.

Tijdens de Covid-pandemie genoot het 'teken van het beest' uit de Openbaring aan Johannes opnieuw veel aandacht binnen bepaalde stromingen, toen dat teken geïdentificeerd werd met het coronavaccin. Zie bijvoorbeeld S. Gleeson, A.C. Gilbert, 'Some say COVID-19 vaccine is the 'mark of the beast.' Is there a connection to the Bible?' ,*USA Today*, 26 september 2021. <https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2021/09/26/covid-vaccine-mark-beast-what-book-revelation-says/8255268002/>, geraadpleegd op 12 december 2024. Na de recente aanslag op Donald Trump werd ook in Nederland in sommige religieuze cirkels de vraag gesteld, of de verwonding van de presidentskandidaat een relatie had tot de wond die het 'beest dat uit de zee opkomt' oploopt in Openbaring 13 (cf. Daniël 7). R. Ham, 'Aanslag op Trump en Openbaring 13'. <https://www.zoeklicht.nl/nieuws/aanslag-op-trump-en-openbaring-13>, geraadpleegd op 13 november 2024. (Overigens wordt daar niet het punt gemaakt dat de aanslag een directe vervulling van de profetie zou zijn; het gaat er meer om dat dit soort associaties dus wel gemaakt en besproken worden.)

stappen gezet in het onderzoek naar dit genre. Dat is voornamelijk te danken aan de ontdekking, vertaling en publicatie van een relatief groot aantal apocalyptische teksten uit de Oudheid. Daarom is het nu mogelijk om de ontwikkeling van het genre nauwkeuriger in kaart te brengen. In dit artikel wordt die chronologische ontwikkeling gevolgd. Specifieke nadruk ligt op de drijfveren die het genre hebben laten ontwikkelen vanuit zijn wortels in het Oude Nabije Oosten tot het kenmerkende genre dat floreert in de antieke periode. De historische contexten in ogenschouw nemend, zien we dat apocalyptiek met name gezien kan worden als crisisliteratuur, die een tegenstem biedt tegen ervaren onderdrukking.



Afb. 1: Tekening. Gustave Doré, gravure: H.J. Pisan. Daniëls visioen van de vier dieren (Dan. 7: 2–18), 1866.

Terminologie: wat maakt een ‘apocalyps’?

Wie tegenwoordig aan apocalyp tiek denkt, associeert dit vaak met een enkelvoudige, catastrofale gebeurtenis aan het einde van de aardse tijdlijn. De apocalyps is daarmee het dramatische einde aan de wereld zoals wij die kennen. De catastrofale gebeurtenis kan vorm krijgen in de gedaante van een (natuur)ramp – een populair onderwerp voor bijvoorbeeld games of televisie – of krijgt een gestalte in de door God bepaalde Oordeelsdag, waarmee een vooraf vastgestelde kalender van de wereld afloopt. Dit artikel bespreekt het fenomeen van apocalyp tiek op een bredere manier dan alleen de eindtijdsvoorspellingen die wij met het concept associëren. De ontstaansgeschiedenis van apocalyp tiek als concept en van de apocalyps als literair genre is namelijk veel rijker dan alleen het aspect ‘einde der tijden’, hoewel dit een belangrijk thema blijft. Daarnaast biedt de studie van antieke apocalyp tiek inzicht in tal van andere culturele en religieuze ideeën.

Om te begrijpen waarom wij ‘apocalyp tiek’ zo snel koppelen aan het einde der tijden, is het in de eerste plaats verstandig om de oorsprong van dit woord wat nader te bekijken. De Griekse term *apokálypsis*,⁴ ‘openbaring’, is ontleend aan de Griekse titel van de nieuwtestamentische Openbaring aan Johannes.⁵ Dit werk is ook leidend geweest in de begindagen van onderzoek naar het genre, waardoor onderwerp en thematiek van dit Bijbelboek⁶ vaak

⁴ In het Grieks: ἡ ἀποκάλυψις.

⁵ G.W.E. Nickelsburg, ‘Apocalyptic Texts’ in: L.H. Schiffman en J.C. VanderKam ed., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. I (Oxford 2000) 29-35: 29. Merk op dat de naam van het genre weliswaar van Griekse afkomst is, maar dat het genre oudere wortels heeft in het Nabije Oosten (zie verderop in dit artikel).

⁶ Een korte toelichting op de terminologie omtrent schriftelijke bronnen die in dit artikel wordt gehanteerd is nuttig. Hoewel we van ‘Bijbelboeken’ spreken, zijn deze ‘boeken’ in feite van oorsprong boekrollen geweest. In het Oude Nabije Oosten kende men verschillende media om te schrijven, zoals kleitabletten en papyri. Verschillende schrijfm media hebben elk hun eigen invloed op de vorm en eventuele redactie van een bron. Een groot aantal van de bronnen die hier worden besproken (zowel Bijbels als niet-Bijbels) kent een ingewikkelde redactie- en receptiegeschiedenis. Zo beslaat de receptie van de schriftelijke traditie rondom Henoch millennia, maar in feite zijn er zoveel toevoegingen en aanpassingen gedaan, dat men niet van een enkelvoudige versie van ‘het boek Henoch’ spreekt (zie verderop in dit artikel). Afhankelijk van de precieze context spreekt men daarom bijvoorbeeld van ‘schriften met een Henochiaans karakter’ of ‘de Henoch-traditie’.

sterk geassocieerd zijn met het genre apocalyptiek in het algemeen.⁷ De naam ‘apocalyps’ wijst dan ook in de richting van het centrale aspect van de apocalyps: de onthulling van goddelijke geheimen. Belangrijk is hierbij dat de de geheimen in een apocalyps altijd via een tussenpersoon, zoals een engel, aan de menselijke ontvanger worden gecommuniceerd.⁸

Binnen het genre is het belangrijk om onderscheid te maken tussen de verschillende kenmerken die in een apocalyps aanwezig kunnen zijn. Vaak zijn niet alle kenmerken vertegenwoordigd in één document. Zoals gezegd is het befaamdste kenmerk binnen de receptie van het genre een nadruk op eindtijddenken, ofwel ‘eschatologie’. Eschatologie, de ‘leer aangaande het einde’, *éschaton*⁹, heeft betrekking op de verwachting dat een crisissituatie in de huidige wereld spoedig zal worden opgelost door een bovennatuurlijk oordeel, waarna een paradijselijk bestaan voor (een select deel van) de mensheid zal aanbreken.¹⁰ Het overige deel van de mensheid, de tegenstanders van de uitverkorenen, of ‘zondaars’, wacht een gruwelijke vergelding.¹¹ Dit eschatologische element is een cruciaal aspect van de

Voor context van de scribale cultuur in het Oude Nabije Oosten kan men verschillende werken raadplegen, bijvoorbeeld K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Harvard, MA 2007).

⁷ Nickelsburg, ‘Apocalyptic Texts’, 29; L.L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus* (Londen/New York, NY 2010) 88.

⁸ J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, (Londen/New York, NY 1997) 3.

⁹ In het Grieks: ἔσχατον.

¹⁰ J.J. Collins, ‘Eschatology’ in: L.H. Schiffman en J.C. VanderKam ed., *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 (Oxford 2000) 256-261: 256. Hij benadrukt in dit artikel dat dit einde pas zijn kosmische schaal kreeg na de Babylonische ballingschap; vóór de ballingschap kon de term ‘het laatste der dagen’ (*acharit ha-yamim*, אחרית הימים) wel voorkomen in de Hebreeuwse Bijbel (e.g. Gen. 49: 1), maar dan ging het om een gebeurtenis op een tijdstip in de toekomst van deze wereld, zonder dat het impliceert dat de tijd ook ophoudt met die gebeurtenis (p. 256). Een wending in het eindtijddenken vond plaats in het Jodendom dat vorm kreeg na de ballingschap. Onderdeel van dat Jodendom was een gemeenschap die bij Qumran gevestigd was en die een corpus aan literatuur overschreef/bewaarde dat nu bekend staat als de ‘Dode Zeerollen’. Deze gemeenschap en haar belang voor de studie naar apocalyptiek komt in de volgende paragraaf aan bod.

¹¹ Zie voor een uiteenzetting van ideeën in de Dode Zeerollen over een postmortem straf voor tijdens het leven begane zonden J.J. Collins, ‘The Otherworld in the Dead

Openbaring aan Johannes en van verschillende andere apocalypsen. Toch is het lastig om daarmee te stellen dat eschatologie altijd aanwezig is in een apocalyps.

De wetenschappelijke literatuur laat een worsteling zien omtrent dit onderwerp. In de vorige eeuw hield J. Carmignac het erop dat een apocalyps gekenmerkt wordt door een openbaring uit de bovennatuurlijke wereld, gecommuniceerd middels typische symbolen. Hij riep op tot nuance wanneer men uitspraken doet over de eigenschappen van het genre; zo komt het in apocalyptiek inderdaad vaak voor dat het eschaton besproken wordt, maar terugblikken op het verleden of duiding van het heden zijn net zo goed populaire onderwerpen in de geschriften.¹² Deze visie vond gehoor,¹³ maar andere stemmen in het debat leken eschatologie op een bepaalde wijze toch weer deel te laten uitmaken van de definitie van apocalyptiek. Zo stelt J.J. Collins namens een breder project van de *Society of Biblical Literature* dat in het genre door een bovennatuurlijk figuur openbaringen aan een mens worden medegedeeld op tweeledige wijze. De openbaring heeft een temporele en een ruimtelijke dimensie: ze heeft betrekking op een eschatologische verlossing en op een bovennatuurlijke wereld.¹⁴ Hoewel deze definitie overgenomen is in werken als de *Oxford Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, wordt ook daar benoemd dat een zekere mate van ambiguïteit vaak eigen blijft aan uitkomsten van debatten over het definiëren van apocalyptiek¹⁵ en kwam ook Collins zelf in 2016 met een heroverweging op basis van recentere studie en kritiek, waarbij hij de eerdere definitie enigszins aanscherpte.¹⁶ Hier volstaat het om te benoemen dat men etiketten als ‘eschatologisch’ en ‘apocalyptisch’ voorzichtig dient te gebruiken; niet elke apocalyptische tekst is evenzeer

Sea Scrolls’ in: T. Nicklas, J. Verheyden, M.M. Eynikel et.al. ed., *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*. Supplements to the Journal of the Study of Judaism Volume 143 (Leiden/Boston, MA 2010) 95-116.

¹² J. Carmignac, ‘Qu’est-ce que l’apocalyptique? Son emploi à Qumrân’, *Revue de Qumrân* 10 (1979) 3-33 (bespreking ‘fin du monde’ op p. 12-13, definitie van apocalyptiek (als literair genre) op p. 20).

¹³ Zie bijvoorbeeld de bespreking van Stegemann 1989 door M.A. Knibb, ‘Apocalypticism and Messianism’ in: T.H. Lim en J.J. Collins ed., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 2010) 403-432 : 403.

¹⁴ J.J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14 (Atlanta, GA 1979) 9.

¹⁵ Nickelsburg, ‘Apocalyptic Texts’, 29–35: 30.

¹⁶ J.J. Collins, ‘The Genre Apocalypse Reconsidered’, *Zeitschrift für antikes Christentum* 20 (2016) 21–40.

gemoed met een einde aan de wereld op kosmische schaal, en nog duidelijker: niet iedere tekst die het einde der tijden beschrijft, is een apocalyps. Voor die laatste categorie is in de Oudheid de openbaring van goddelijke geheimen middels een hemelse bemiddelaar echt noodzakelijk.¹⁷

Andere literaire elementen die tot de beschikking stonden van de antieke schrijver van een apocalyps zijn bijvoorbeeld de messiasfiguur, de hemelse boodschapper of engel, dromen en visioenen, de *ex eventu*-profetie¹⁸ en de hemelreis. Typisch is daarnaast dat de werken vaak pseudepigrafisch van aard zijn: ze worden toegeschreven aan een ander (vaak beroemd en/of legendarisch) figuur dan de daadwerkelijke schrijver.¹⁹ Een grote interesse voor kalenders en het uitrekenen van bijvoorbeeld het moment waarop het einde der tijden zou aanbreken is ook kenmerkend voor apocalyptische schrijvers.²⁰ Het oorspronkelijke publiek van de tekst moet deze thema's geassocieerd hebben met het genre en ze dus beter hebben kunnen interpreteren dan wij dat kunnen. Waar voor ons de symboliek in bijvoorbeeld de Openbaring aan Johannes grotesk en angstaanjagend over

¹⁷ Dat het lastig blijft om een strikt onderscheid te behouden tussen deze categorieën, blijkt bijvoorbeeld uit de benaming van document 4Q521 uit Qumran; deze tekst is gepubliceerd als 'Messiaanse apocalyps', maar in feite betreft het een tekst die eschatologisch van aard is (ze bespreekt o.a. de opstanding uit de dood) en een messiaanse focus heeft. Strikt genomen is de tekst geen apocalyps (F. García Martínez en A. van der Woude, in samenwerking met M. Popović, *De rollen van de Dode Zee*, tweede druk (Kampen 1995) 436–437), maar de redenering is begrijpelijk.

¹⁸ Een *ex eventu*-profetie is een stilistisch middel waarbij zaken die ten opzichte van het schrijven door de auteur reeds in het verleden liggen, worden gepresenteerd als voorspelling van toekomstige gebeurtenissen (door ze in de mond van een (pseudepigrafisch) karakter te leggen, dat in een ver verleden leefde). Voor een uitvoerige studie van dit fenomeen, dat zijn oorsprong heeft in Mesopotamië maar zich over de mediterrane wereld verspreidde, zie M. Neujahr, *Predicting the Past in the Ancient Near East: Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World*. Brown Judaic Studies 354 (Providence, RI 2012). Hoofdstuk 4 is bij uitstek interessant voor de studie naar joodse historische apocalypsen, hoewel het hele boek een nuttige kritiek bevat op de plaats van *ex eventu*-profetieën binnen apocalypiek.

¹⁹ Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 88.

²⁰ Eenzelfde fascinatie is ook in het heden nog terug te vinden onder aanhangers van apocalyptische ideeën. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 6.

kan komen, kunnen de beelden in de vroegste context van het werk een andere indruk hebben gemaakt.²¹

Een ander belangrijk onderscheid om te maken is tussen ‘apocalyps’, het genre, en tussen het bijvoeglijk naamwoord ‘apocalyptisch’ (wanneer men bijvoorbeeld spreekt van een ‘apocalyptische gemeenschap’). Apocalyptisch gedachtegoed als sociaal-maatschappelijk fenomeen hoeft niet te resulteren in het produceren van apocalyptische literatuur, en de receptie van een apocalyptische tekst door een bepaalde gemeenschap hoeft niet te impliceren dat de gemeenschap leeft op een apocalyptische manier.²²

Het is daarnaast belangrijk om te beseffen dat voor de apocalyps, net zoals voor andere antieke genres, geldt dat teksten participeren in genres, maar zich niet altijd strikt binnen een dergelijk literair kader laten lezen, hetgeen een uitdaging kan vormen voor wetenschappers.²³ Het eerdergenoemde artikel van Collins, geschreven vanuit een perspectief van genre-studies, is in dit licht zeer nuttig.²⁴ Duidelijk is dat zowel het genre als individuele teksten door de tijd heen zijn veranderd, wat tot voorzichtigheid maant bij het classificeren van teksten. Belangrijk is met name om de unieke context van de bronnen steeds voor ogen te houden.

²¹ De vraag is hoe letterlijk de tekst opgevat werd door personen met kennis van de symboliek erachter; als men de teksten letterlijk leest, boezemt dat mijns inziens het publiek (tegenwoordig althans) vaak een zekere angst in. Als men de beelden op figuurlijke wijze opvat, als codes en metaforen, levert dat waarschijnlijk een andere reactie bij het publiek op.

²² Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 88–89. Onder ‘leven op een apocalyptische manier’ in een hedendaagse context zou men bijvoorbeeld een grote interesse en geloof in profetieën over de eindtijd kunnen verstaan (zowel reeds bestaande profetieën als profetieën die in het heden worden gedaan). Een ander verschijnsel is om bij levensbeslissingen ernstig rekening houden met de mogelijkheid dat de wereld binnenkort ophoudt te bestaan (waaraan dan ook overtuigingen gekoppeld kunnen worden als het niet aannemen van een vaccin omdat dat wordt geassocieerd met het aannemen van het ‘teken van het beest’).

²³ S.A. Adams, *Greek Genres and Jewish Authors: Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era* (Waco, TX 2020) 8–16 (in het bijzonder 8–9).

²⁴ Collins, ‘The Genre Apocalypse Reconsidered’, 21–40.

De ontdekking van de Qumranrollen en de ontwikkeling van de academische studie naar apocalyp tiek

Zoals gezegd is de Openbaring aan Johannes toonaangevend geweest in vroegere studies naar het genre apocalyp tiek (ongeveer in de negentiende eeuw).²⁵ De overlevering van dit werk uit de late eerste eeuw na Christus is te danken aan zijn plaats in de christelijke canon.²⁶ Een ander apocalyp tisch werk uit de Oudheid dat bewaard bleef, zij het alleen in de Orthodoxe Tewahedo Kerk, is het boek Henoch. In de westerse wereld werd dit geschrift pas gepubliceerd in 1821, nadat het aan het einde van de achttiende eeuw uit Ethiopië werd meegebracht,²⁷ alwaar het werk tot de canon behoorde. De studie naar joodse apocalyp tiek nam met deze publicatie toe, maar nog lange tijd was het onduidelijk of er een Hebreeuws of Aramees origineel schuilging achter de tekst. Hierdoor was er nog steeds geen duidelijkheid over de datering van het werk.²⁸ Er werden in diezelfde eeuw nog enkele buiten-Bijbelse geschriften herontdekt, zoals 2 en 3 Baruch en de Apocalyps van Abraham. Het betrof dan echter werken die in vertaling (e.g. Syrisch, Grieks, Slavisch) gecirculeerd hadden in specifieke christelijke kringen.²⁹ Wetenschappelijk inzicht in de antieke context van joodse apocalyp tiek vorderde dan ook pas substantieel met de vondst van een collectie boekrollen in de Judese woestijn (bij Qumran), in de periode 1947–1956. (Afb. 2) Onder de rollen, die grofweg te dateren zijn tussen de derde eeuw voor en 50 na Christus, bevonden zich verschillende werken met een apocalyp tisch karakter, vaak tot dan toe onbekend. Het boek Henoch bleek ook aanwezig onder de rollen – vanwege het grote aantal rollen met een ‘*Enochian*’, een ‘*Enochiaans*’ karakter, is duidelijk dat de concepten in deze literatuur erg populair waren

²⁵ Nickelsburg, ‘Apocalyptic Texts’, 29.

²⁶ Voor de leesbaarheid spreekt dit artikel van boeken die behoren tot de ‘christelijk canon’ wanneer het boeken betreft die unaniem in de verschillende christelijke canons opgenomen zijn. Wanneer het voor de discussie relevant is om een onderscheid te maken tussen de verschillende lijsten van gezaghebbende boeken die de kerken hanteren, zal dit onderscheid expliciet gemaakt worden.

²⁷ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 2.

²⁸ Zie voor een beknopt overzicht van de receptiegeschiedenis van Henoch bijvoorbeeld J.C. VanderKam, ‘The Book of Enoch and the Qumran Scrolls’ in: T.H. Lim en J.J. Collins ed., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 2012) 254–277, in het bijzonder 254–258.

²⁹ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 2.

binnen de Qumrangemeenschap die deze literatuur overschreef en bewaarde.³⁰ Met deze *in situ* vondst van kopieën van Henoch (het is duidelijk dat het niet om het originele handschrift van het werk ging),³¹ kon worden vastgesteld dat een vroege versie van het werk in ieder geval al in de derde oftweede eeuw voor Christus in omloop was. Ook bleek het werk wel degelijk in het Aramees gecirculeerd te hebben.³² Met de vondst van Henoch en verschillende andere, goed dateerbare apocalyptische werken (bijvoorbeeld 4Q246, ‘Apocrief van Daniël’), kon de studie naar apocalypiek in het Jodendom van de Tweede Tempelperiode nader bekeken worden.³³ Bij het gebruik van academische literatuur of Bijbelcommentaren die van vóór de publicatie van de rollen dateren is het dan ook goed om ervan bewust te zijn dat inmiddels een aanzienlijke hoeveelheid beschikbare data toentertijd nog niet meegenomen kon worden.³⁴

³⁰ De geschiedenis van de gemeenschap van Qumran is complex en interessant, maar ligt buiten de focus van dit artikel. Voor enkele introducerende werken, zie bijvoorbeeld T.H. Lim en J.J. Collins ed., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 2012); L.H. Schiffman en J.C. VanderKam ed., *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, two volumes (Oxford 2000). Voor een Engelse vertaling van de (niet-Bijbelse) rollen, zie bijvoorbeeld F. García Martínez en E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, twee volumes, (Leiden 1999) en voor een Nederlandstalige vertaling van de (niet-Bijbelse) rollen, zie bijvoorbeeld F. García Martínez, A. van der Woude en M. Popović, *De rollen van de Dode Zee* (Kampen 1995).

³¹ A.L.A. Hogeterp, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic, and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Leiden 2019) 31–32.

³² VanderKam, ‘The Book of Enoch and the Qumran Scrolls’, 254–277, in het bijzonder 254–258.

³³ Dit werk wordt door García Martínez en Van der Woude beschreven als ‘eschatologisch’, ‘apocalyptisch’ en ‘messiaans’. Het vocabulaire van dit werk is uitermate interessant in bijvoorbeeld de context van messianisme in het Nieuwe Testament. García Martínez en Van der Woude, *De rollen van de Dode Zee*, 611–612.

³⁴ Pas begin jaren ’90 van de vorige eeuw was het proces van publicatie afgerond, tot ongenoegen van velen. Zie L.H. Schiffman en J.C. VanderKam ed., ‘Preface’, *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 1 (Oxford 2000) vii–xiv: vii–viii.



Afb. 2: Grotten bij Qumran. Foto: Lux Moundi (Wikimedia Commons.)

Het begin van het einde: oosterse wortels van apocalyptische thema's

De Griekse etymologie van het woord 'apocalyptiek' kan ten onrechte het idee wekken dat het genre van oorsprong Grieks is. De wortels van het genre gaan echter veel verder terug de geschiedenis in. Als we de ontwikkeling van apocalyptiek chronologisch volgen, moeten we kennismaken van een lange traditie aan Oud-oosterse literatuur. Geleidelijk aan zien we dan bepaalde motieven en ideeën in specifiekere contexten terugkomen, waardoor er over het verloop van eeuwen een herkenbaar genre ontstaat dat gevormd is door meerdere culturen.³⁵

³⁵ Voor een overzicht van de geschiedenis van het Oude Nabije Oosten en de verschillende rijken die daarin hun plaats hebben, zie M. van de Mierop, *A History of the Ancient Near East, ca. 3000–323 BC*. Derde druk (Hoboken, NJ 2016).

Kleitabletten vanaf het late derde millennium voor Christus tonen de vroegst herkenbare sporen van apocalyptische literatuur. Het gaat in dit materiaal om specifieke motieven, die later populair zijn in apocalypsen en waarvan we de evolutie door de tijd heen kunnen volgen. Duidelijk is inmiddels hoe diep het motief van de ‘*ex eventu*-profetie’ verbonden is met Mesopotamische scribale conventies. Neujahr noemt in dit verband bijvoorbeeld de Marduk-, Shulgi- en Uruk-profetieën. De eerste twee van dit rijtje dateren ongeveer uit het late tweede- vroege eerste millennium v.Chr. De laatste tekst is vermoedelijk jonger; Neujahr vermoedt laat in het koningschap van Nebukadnezar II (604–562 v.Chr.).³⁶ Naast de *ex eventu*-profetie worden ook de strijdmythe en het nachtelijke visioen in spijkerschriftbronnen als motieven geattesteerd. Zo toont de strijdmythe in het Soemerische werk *Lugal-e* (datering niet geheel duidelijk; mogelijk late derde millennium voor Christus) kemelementen van de strijdmythe die we in jongere teksten nog tegenkomen: een oudere en jongere godheid figureren in het verhaal, waarbij het de jongere godheid is die als held een grote dreiging te lijf gaat. De dreiging wordt bedwongen, en de aarde wordt tot haar oorspronkelijke staat teruggebracht. Latere varianten van het motief tonen echter een wending: de aarde wordt niet simpelweg teruggebracht tot hoe ze oorspronkelijk was, maar er wordt een *nieuwe* heerschappij gesticht. Deze ontwikkeling is bijvoorbeeld terug te vinden in *Enuma Elish* (eind van het tweede millennium v.Chr.).³⁷ Het motief wordt daarnaast buiten Mesopotamië aangetroffen, bijvoorbeeld in de Levant. Voorbeelden zijn te vinden in de Oegaritische Baälcyclus (tweede helft van het tweede millennium v.Chr. (Afb. 3)) en in de Hebreeuwse Bijbel.³⁸ In de

³⁶ Neujahr, *Predicting the Past in the Ancient Near East*, 13–73; tezamen met een Neo-Assyrisch tablet dat als ‘Prophecy Text A’ wordt aangeduid (het tablet stamt ongeveer uit de zevende eeuw v.Chr., maar de tekst zelf kan goed ouder zijn) en met de Dynastieke Profetie (eerste millennium v.Chr.). Neuhjar’s werk bevat vertalingen en commentaar op de teksten. Vergelijk ook de literaire setting van het boek Daniël (verderop in dit artikel).

³⁷ Het dateren van *Enuma Elish* is lastig; zie voor een uitgebreidere discussie E. Jiménez, ‘Marduk and the battle with the sea: On the dating of *Enuma Elish*’ in: J. Haubold, S. Helle, E. Jiménez en S. Wisnom ed., *Enuma Elish: The Babylonian Epic of Creation* (Londen 2024) 99–114.

³⁸ R.J. Clifford, ‘The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth’ in: J.J. Collins ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (New York, NY 1998) 3–38: 3–15. Voor achtergronden, zie J. van Dijk,

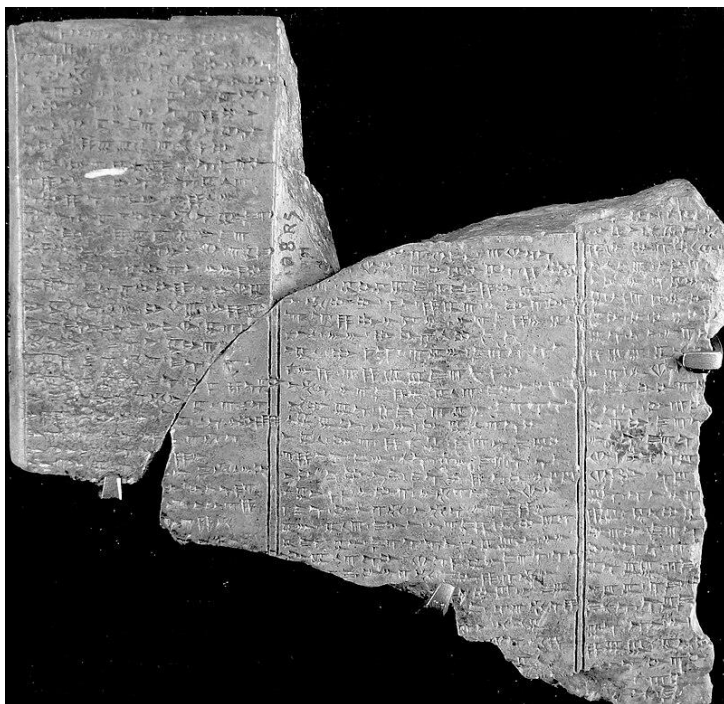
Baälcyclus is het de godheid Baäl die de strijd aangaat met duistere krachten, vertegenwoordigd door respectievelijk Yamm (de zee) en Mot (de dood).³⁹ Wat betreft de Hebreeuwse Bijbel kan men de strijdmythe in verschillende boeken terugvinden. Zo wordt in verschillende passages gerefereerd aan de strijd tussen God en Leviathan (cf. Jesaja 27: 1, Job 41).⁴⁰ Er is zelfs een bepaalde evolutie te zien in de ontwikkeling van de strijdmythe. Daarbij is er een temporele verschuiving zichtbaar in de plaatsing van de strijd ten opzichte van de auteur. Waar de auteurs aanvankelijk verleden overwinningen beschreven, hebben latere auteurs een toekomstige strijd voor ogen. Exodus 15 is een voorbeeld van een oudere tekst waarin een verleden overwinning op een menselijke vijand wordt beschreven (de farao ten tijde van de uittocht uit Egypte). Latere teksten wijken hier dus vanaf, zoals bijvoorbeeld in Daniël.⁴¹

‘Lugal-e’ in: M.P. Streck ed., *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Band 7 (Berlin/New York, NY 1987–1990) 134–136.

³⁹ M.S. Smith en W.T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4* (Leiden 2009) 9.

⁴⁰ Zie ook attestaties van het (zee)monster-motief in de Openbaring aan Johannes 13, in 1 Henoch 60, 4 Ezra 6 en 2 Baruch 29. D.E. Aune, ‘The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic’, *Neotestamentica* 40 (2006) 1–33: 14–16.

⁴¹ Clifford, ‘The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth’, 20–27. Overigens dient de lange receptie van de strijdmythe buiten de Bijbel en buiten apocalyptische literatuur ook vermeld te worden; zie bijv. recent A. Al-Jallad, ‘Echoes of the Baal Cycle in a Safaito-Hismaic Inscription’, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15 (2015) 5–19.



Afb. 3: Fragment uit de Baäl-cyclus, uit de collectie van het Louvre.
(Wikimedia Commons.)

Naast kennis over de ontwikkeling van de strijdmythe biedt de Hebreeuwse Bijbel ook inzicht in de ontwikkeling van andere elementen van de apocalyptiek, en daarom is dit corpus bij uitstek van belang voor dit onderwerp. Profetische literatuur krijgt in dit verband een prominente plek. Een voorbeeld is Jesaja 24–27, in het Engels wel de *Isaiah Apocalypse* genoemd (hoewel het hier nog niet om een uitgekristalliseerde apocalyps gaat). De tekst gaat over het toekomstig heil voor Gods mensen, waarbij de dood⁴² voor altijd verslonden zal zijn⁴³ – thematiek die sterk doet denken aan apocalyptische literatuur. Profetie en apocalyptiek zijn dan ook sterk met

⁴² In het Hebreeuws: ‘mot’, מוֹת – of ‘Mot’, zoals in de Baälcyclus?

⁴³ M.D. Coogan, *A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in Its Context*, derde druk (Oxford 2016) 359–364.

elkaar verbonden. Apocalyptische teksten focussen echter meer op het mysterieuze en bovennatuurlijke karakter van de openbaring dan gangbaar is in Bijbelse profetie. Dit gebeurt door middelen als de hemelse boodschapper consequent en uitgebreid op te nemen.⁴⁴ Het messianisme is eveneens een thema dat in de Hebreeuwse Bijbel steeds verder uitgewerkt wordt – als breder punt binnen het Jodese geloof blijkt dit ook buiten apocalyptische literatuur populair te worden.⁴⁵ Uiteindelijk bevat het boek Daniël, volgens de consensus het laatst geredacteerd werk van de Hebreeuwse Bijbel, een apocalyps in de ‘klassieke’ zin van het woord. Van dit werk wordt aangenomen dat het in de hellenistische tijd is geschreven (of bewerkt), ook al wordt de hoofdpersoon van het boek, Daniël, geïntroduceerd als Jodese balling en dienaar aan het Babylonische en later Perzische hof. Daniël wordt traditioneel verdeeld in hoofdstuk 1–6, de zogenaamde ‘hofverhalen’ over de ervaringen van Daniël en zijn vrienden aan het hof, en hoofdstuk 7–12, de apocalyps.⁴⁶ In het apocalyptische deel wordt Daniël gepresenteerd als esoterische wijsgeer die visioenen ontvangt over hetgeen God aan het doen is achter de schermen van het wereldtoneel. Vanwege de vrij duidelijke parallellen met gebeurtenissen tijdens de Seleucidische heerschappij neemt men aan dat de tekst dus eigenlijk uit deze tijd afkomstig is; de visioenen zijn

⁴⁴ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 4–5.

⁴⁵ Zie e.g. Coogan, *A Brief Introduction to the Old Testament*, 232–443, eveneens voor een bredere studie naar messianisme in het antieke jodendom en vroege christendom J.J. Collins, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Tweede editie (Grand Rapids, MI/Cambridge, 2010).

⁴⁶ Zie Coogan, *A Brief Introduction to the Old Testament*, 411–417. Daniël is deels in het Hebreeuws geschreven en deels in het Aramees; van het apocalyptische gedeelte is hoofdstuk 7 in het Aramees geschreven. Dit artikel volgt de versie van Daniël zoals die tegenwoordig onderdeel is van de joodse en de protestantse canon. Merk echter op dat in de Oudheid in een joodse context verschillende extra hoofdstukken geschreven zijn (in het Grieks), welke via de Septuagint ook onderdeel zijn geworden van de (deutero)canon van de Rooms-Katholieke, Oosters-Orthodoxe en Oriëntaalse Kerken. Binnen de protestantse canon worden deze delen als ‘apocrief’ beschouwd, wat betekent dat ze wel ter onderwijzing gelezen kunnen worden, maar minder autoriteit hebben dan canonieke boeken. In de praktijk worden deze toevoegingen door protestanten vaak genegeerd. Voor een beknopte introductie op deze passages, zie eveneens Coogan, *A Brief Introduction to the Old Testament*, 419–420 (onderdeel van de appendix).

dan *ex eventu*-profetieën.⁴⁷ Zij kennen ook bemiddelende engelenfiguren, een messiasfiguur (de ‘Mensenzoon’ genoemd)⁴⁸ en Daniël bevat zelfs een, voor de Hebreeuwse Bijbel zeldzame, verwijzing naar een opstanding uit de dood (Daniël 12: 1–4).⁴⁹

Uit dezelfde periode als Daniël dateert het eerdergenoemde boek Henoch, een apocalyptisch werk dat eveneens verschillende verwijzingen naar zijn historische context bevat. In Henoch is de uitkristallisatie van het genre goed waarneembaar. Zo draagt dit boek de naam van de Bijbelse figuur die vóór de zondvloed leefde en heeft het dus een duidelijk pseudepigrafisch karakter. Niet zomaar is voor dit personage gekozen – Henoch is in de Griekse tijd een legendarisch figuur, omdat hij volgens de traditie een bijzondere connectie met God had en daarmee bij uitstek de aangewezen persoon was om hemelse geheimen te horen te krijgen. Genesis vertelt namelijk dat Henoch met God wandelde, en op een gegeven moment ‘was hij er niet meer, want God nam hem weg’. Deze cryptische beschrijving staat te midden van een antediluviaans (i.e. van vóór de zondvloed) geslachtsregister, waarbij de voorouders en nakomelingen van Henoch zowel gemiddeld veel ouder worden dan Henoch, alsook een vermelding hebben van hun overlijden. De beschrijving van het leven van Henoch is uniek én veel te kort om de lezer tevreden te stellen, waardoor juist dit vers zo tot de verbeelding spreekt. Het laat veel ruimte voor speculaties van de lezer, en daar is in de Oudheid dan ook gretig gebruik van gemaakt. Het boek Henoch heeft verschillende bewerkingen ondergaan en het interessante aan deze casus

⁴⁷ J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN 1993), in het bijzonder 1–71.

⁴⁸ Merk op dat, eveneens als in het latere Nieuwe Testament, deze titel expliciet *niet* verwijst naar de menselijke natuur van deze figuur, maar juist diens bovennatuurlijke (messiaanse?) connectie met God aanduidt. Dit idee vindt men ook terug in niet-Bijbelse joodse literatuur; zie Collins, *The Scepter and the Star*, 191–214; D. Boyarin, ‘Enoch, Ezra, and the Jewishness of ‘High Christology’ ’ in: M. Henze en G. Boccaccini ed., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall* (Leiden/Boston, MA 2013) 337–362.

⁴⁹ Coogan, *A Brief Introduction to the Old Testament*, 411–416. Voor een introductie tot de historische context van Daniël, zie L.J. Greenspoon, ‘Between Alexandria and Antioch: Jews and Judaism in the Hellenistic Period’ in: M.D. Coogan ed., *The Oxford History of the Biblical World* (Oxford 1998) 421–465, specifiek 452–454.

is dat we de verschillende (Aramese, Griekse, Ge'ez⁵⁰ etc.) handschriften uit de verschillende contexten met elkaar kunnen vergelijken en zo kunnen volgen hoe een apocalyptisch document zich door de tijd heen steeds weer opnieuw laat uitvinden door zijn publiek. Hoewel joods van aard, is het boek bijvoorbeeld een tijd lang erg populair geweest onder bepaalde groepen christenen. De manier waarop er in Henoch gesproken wordt over de verschillende theologische concepten, bijvoorbeeld de messias en demonologie, sluit erg goed aan op ideeën die we ook in het Nieuwe Testament vinden, hetgeen deze populariteit verklaart.⁵¹ Bijzonder interessant is dat de nieuwtestamentische Brief van Judas het boek 1 Henoch 1 citeert (een tekst die teruggaat tot de hellenistische periode). Ook bepaalde kerkvaders geloofden in de autoriteit van het werk en gebruikten het in hun argumentatie.⁵² Toch verloor deze stem het van de groep theologen die het boek onbetrouwbaar vond en is het uiteindelijk niet een breed deel geworden van de christelijke traditie – met de Orthodoxe Tewahedo Kerk als uitzondering.

Over Henoch is een scala aan literatuur geschreven.⁵³ Voor deze discussie is vooral interessant om te noemen dat in Henoch zoveel verschillende kenmerken van de apocalyps bij elkaar komen. De

⁵⁰ Of 'Klassiek-Ethiopisch'.

⁵¹ J.H. Charlesworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (Peabody, MA 1983) 9–10.

⁵² Zie e.g. Tertullianus, *De cultu feminarum*. Boek I. Voor een vertaling, zie e.g. R. Arbesmann, E.J. Daly en E.A. Quain ed., *Disciplinary, Moral, and Ascetical Works*, The Fathers of the Church: A New Translation volume 40 (Washington, DC 1959).

⁵³ Met name dienen vermeld te worden: G. Boccaccini en J.J. Collins ed., *The Early Enoch Literature*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism Volume 121 (Leiden/Boston, MA 2007); G. Boccaccini ed., *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Proceedings of the Second Enoch Seminar, Held July 1–4 2003, Venice, Italy (Grand Rapids, MI 2005); J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, third edition (Grand Rapids, MI 2016); M. Knibb, *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Studi in Veteris Testamenti Pseudepigrapha Volume 22 (Leiden/Boston, MA 2009); G.W.E. Nickelsburg en J.C. VanderKam, *1 Enoch: The Hermeneia Translation* (Minneapolis, MN 2012); G.W.E. Nickelsburg en K. Baltzer ed., *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch Part 2, Chapters 1–36, 81–108* (Minneapolis, MN 2001); G.W.E. Nickelsburg, J.C. VanderKam en K. Baltzer ed., *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch Part 2: Chapters 37–82* (Minneapolis, MN 2012).

messiasfiguur en de pseudepigrafische auteur zijn al naar voren gekomen, maar we vinden in Henoch ook de hemelreis, eschatologisch gedachtegoed en engelboodschappers. Patronen in nummers en symbolen zijn ook populair, bijvoorbeeld vertegenwoordigd in de fascinatie met kalenders. Dit alles speelt zich af tegen de achtergrond van de bovennatuurlijke strijd tussen God en engelen aan de ene kant en demonen aan de andere kant. Hiermee is Henoch een apocalyps bij uitstek.

Receptie van ideeën uit het Oude Testament in joodse en vroegchristelijke literatuur

Eerder in dit artikel werd al kort het voortbestaan van enkele minder bekende apocalyptische werken in de Europese herinnering benoemd: 2 en 3 Baruch⁵⁴ en de Apocalyps van Abraham. Deze titels behoren tot een groter, maar bij het brede publiek minder bekend, corpus aan Joodse apocalypsen uit de eeuwen rondom het begin van de christelijke jaartelling.⁵⁵ Rondom het begin van deze jaartelling floreerde het genre van de apocalypsie, en er zijn een aantal apocalypsen die in dat kader besproken dienen te worden. Hieronder vallen een aantal niet-canonieke apocalypsen, maar ook de beroemde Openbaring aan Johannes.

Na de Joodse opstanden van de eerste en tweede eeuw lijkt apocalypsie minder populair te zijn geworden binnen het rabbijnse jodendom. Oorspronkelijk joodse apocalypsen worden alleen nog door een select aantal christelijke groeperingen in vertaling gekopieerd (met als belangrijke uitzondering het boek Daniël).⁵⁶ Na de opstanden verwachtte het rabbijnse Jodendom zeker nog wel een messias, maar deze overtuiging was minder militant. In latere historische perioden komt dit militante geluid soms wel weer sterker naar voren, bijvoorbeeld tijdens de islamitische veroveringen.⁵⁷

⁵⁴ In de Hebreeuwse Bijbel is Baruch de naam van de schrijver van de profeet Jeremia.

⁵⁵ Een publicatie waarin men vertalingen van en introducties op de voornoemde en vele andere apocalypsen kan vergelijken is J.H. Charlesworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (Peabody, MA 1983).

⁵⁶ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 164.

⁵⁷ L.H. Schiffman, 'Early Judaism and Rabbinic Judaism' in: J.J. Collins en D.H. Harlow ed., *Early Judaism: A Comprehensive Overview* (Grand Rapids, MI 2012). Online

Apocalypsen zoals 2 Baruch of 4 Ezra zijn van grote waarde om de periode in de Joodse geschiedenis vóór de uitkristallisatie van het rabbijnse jodendom te bestuderen. Deze twee werken zijn geschreven na de eerste Joodse opstand (66–70 n.Chr.), hoewel ze zich afspelen rond de Babylonische ballingschap (zesde eeuw v.Chr.). De theologische visie van deze werken is uitermate interessant om ontwikkelingen in joods en vroegchristelijk gedachtegoed in deze periode te volgen, en M. Henze en G. Boccaccini roepen terecht op om deze en andere apocalypsen meer aandacht te geven in onderzoek naar deze periode.⁵⁸ De Apocalyps van Abraham is een werk dat focust op hemels priesterschap⁵⁹ en is belangrijk om later Joods mysticisme te kunnen begrijpen. Juist de koppeling van de figuur van Abraham aan het priesterschap is intrigerend; in de Bijbel behoort Abraham niet zozeer tot de priesterklasse, maar wordt hij wel met het ambt geassocieerd vanwege o.a. zijn ontmoeting met de priesterfiguur Melchizedek (Genesis 14) en vanwege de passage van het offer van Izak (Genesis 22). De ontwikkeling van Abraham tot priesterfiguur is ook geattesteerd in Philo's *De Abrahamo* en in latere rabbijnse literatuur; de Apocalyps van Abraham kan dus dienen als extra tekstgetuige om de receptie van de aartsvader in verschillende religieuze kringen te volgen.⁶⁰

Als onderdeel van een bespreking van apocalypsen uit grofweg de eerste–tweede eeuw kan de Openbaring aan Johannes niet ongenoemd blijven. Waar deze tekst in de loop van de geschiedenis vaak los van andere apocalyptische teksten is geïnterpreteerd, als het merkwaardige sluitstuk op de Bijbel, hebben we nu de kans om de tekst te interpreteren in het licht van een scala aan joodse, vroegchristelijke en gnostische⁶¹ apocalyptische

geraadpleegd, geen paginanummers beschikbaar; onder 'Early Judaism and Rabbinic Judaism', zie 'Rabbinic Engagement with Second Temple Issues > Sectarian versus Rabbinic Theology'.

⁵⁸ M. Henze en G. Boccaccini ed., *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction After the Fall*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism Volume 164 (Leiden/Boston, MA 2013), met name '4 Ezra and 2 Baruch: The Status Quaestionis', 3–30.

⁵⁹ Het werk is op schrift gesteld in de Levant, kort na de verwoesting van de Tweede Tempel in 70 na Chr. (Afb. 4).

⁶⁰ A.A. Orlov, *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham* (Cambridge 2013), met name p. 1–2.

⁶¹ Dit artikel kan geen recht doen aan de complexiteit van de stroming die als 'gnostisch' aangeduid wordt, maar de literatuur van deze groep is zeer interessant in

bronnen. De populariteit van het genre beperkte zich namelijk niet alleen tot joodse groepen – ook christelijke en gnostische schrijvers haalden inspiratie uit de bestaande tradities om die te gebruiken voor hun eigen schrijfdoelen.

In tegenstelling tot Daniël en Henoch is de Openbaring aan Johannes oorspronkelijk in het Grieks geschreven en is het ook oorspronkelijk een christelijk werk. Het wordt meestal ver aan het einde van de eerste eeuw n.Chr. gedateerd.⁶² Hoewel het een Grieks werk is, is het duidelijk dat de christelijke auteur veel verstand heeft van een joodse manier van het interpreteren van de Hebreeuwse Bijbel; in de eerste eeuw was het Levantijnse christendom ook nog sterk verbonden met zijn joodse wortels.⁶³ Ook het publiek van de apocalyps (in Klein-Azië) wordt verondersteld bekend te zijn met een scala aan subtiele en minder subtiele verwijzingen naar het Oude Testament en aan semitische stijlmiddelen. Het is dus belangrijk om het boek te bestuderen met voldoende kennis van de literaire wereld en de politieke context waarin het is ontstaan. Hierover is opnieuw al zeer veel literatuur geschreven; ik noem hier het werk van nieuwtestamentici B.D. Ehrman en R.J. Bauckham.⁶⁴ Het artikel van D.E. Aune, waar eerder naar verwezen werd, bespreekt overeenkomsten tussen 1 Henoch, 2 Baruch, 4 Ezra en de Openbaring aan Johannes, die dan vaak ook weer teruggrijpen op motieven uit de Hebreeuwse Bijbel (hoewel uiteraard op hun eigen manier doorontwikkeld; zo zijn bijvoorbeeld de Leviathan-Behemothmythe, de komst van het Nieuwe Jeruzalem en het beeld

het kader van een studie naar apocalyptiek in de Oudheid. Voor een algemene introductie in de groepering, zie bijv. E. Ferguson, *Church History Vol. 1: From Christ to the Pre-Reformation*. Tweede editie (Grand Rapids, MI 2013) 88–99. Voor een editie van de Nag Hammadi-codices, een groep belangrijke geschriften voor het bestuderen van gnostisch gedachtegoed (inclusief apocalyptische literatuur), zie A.S. George ed., *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. 12 vol. (Leiden 1972–1984) en een bespreking van gnostische apocalyptische teksten R.J. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden 1998).

⁶² R. Bauckham, 'Revelation' in: J. Barton en J. Muddiman ed., *The Oxford Bible Commentary* (Oxford 2001) 1287–1306: 1288.

⁶³ Aune, 'The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic', 1–4; merk op dat hij hier benadrukt hoezeer de grenzen van Jodendom en christendom in de eerste eeuw nog door elkaar heen lopen.

⁶⁴ B.D. Ehrman, o.a. *A Brief Introduction to the New Testament*. Vijfde editie (Oxford 2021) hoofdstuk 19; R.J. Bauckham, o.a. *The Fate of the Dead* en van hem tevens *Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Londen/New York, NY 1993).

van de messias als rechter terugkerende elementen).⁶⁵ Tijdens het lezen van een apocalyps is het dan ook cruciaal om voor ogen te houden dat referenties en symbolen vaak uit een gedeelde traditie komen en in een bepaalde context geïnterpreteerd moeten worden. Een bijkomend voordeel aan dit gebruik van referenties, die alleen voor een in-groep te snappen zijn, is dat je politiek gevaarlijke meningen kunt verspreiden zonder al te veel ongewenste aandacht te krijgen van autoriteiten. Dit zal voor de schrijver van de Openbaring zeer gunstig geweest zijn. Die leefde namelijk in een periode waarin christenen veel met geweld en vervolgingen te maken hadden. Geloofsgenoten hadden een marteldood gestorven onder Nero, en de Tempel in Jeruzalem was enkele decennia voor het schrijven van het werk verwoest (wat ook voor de vroegchristelijke beweging een grote schok was).⁶⁶ Tegelijkertijd verwachtten veel christenen dat de wederkomst van Jezus spoedig zou aanbreken (die was immers al voorspeld in verschillende canonieke brieven en Evangelien die vóór de Openbaring geschreven zijn)⁶⁷ en geloofden ze dat ze zich kritisch dienden te verhouden tot de politiek van hun tijd. De schrijver van Johannes kon dan ook niet anders dan de huidige maatschappelijke positie van christenen duiden als een noodzakelijke periode van loutering die de christelijke gemeenten moesten ondergaan, omdat een goddelijk plan zich aan het ontvouwen was.⁶⁸ De boodschap: houd vol, het lijden is niet voor altijd. Nog even, en de (Romeinse) vijand zou verslagen zijn. Dan breekt de tijd aan

⁶⁵ Aune, 'The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic', 7–29.

⁶⁶ In deze periode zijn Jodendom en christendom immers niet strikt gescheiden, en veel christenen zijn daarnaast etnisch Joods. De Tempel in Jeruzalem is daarom voor christenen evengoed een belangrijk religieus monument. Daarnaast speelt de Tempel ook in latere christelijke theologie nog steeds een rol, hoewel die dan duidelijker te onderscheiden is van de rabbijs-joodse visie.

⁶⁷ Het voorkomen van apocalyptisch gedachtegoed in nieuwtestamentische Evangelien en brieven is daarmee een voorbeeld van hoe het sociaal-maatschappelijke fenomeen zich ook buiten het strikte genre van de apocalypiek manifesteert.

⁶⁸ Kraybill maakt het punt dat een deel van de christenen ten tijde van het schrijven van Openbaring een tamelijk comfortabele positie in de maatschappij bekleedde. Johannes waarschuwt hen om zich niet in te laten met het moreel verwerpelijke Rome, omdat zij anders hetzelfde lot zullen ondergaan als de goddeloze stad. Zie J.N. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 132 (Sheffield 1996).

van het Nieuw Jeruzalem.⁶⁹ Dat Nieuwe Jeruzalem impliceert voor de schrijver van de Openbaring aan Johannes het aanbreken van Gods regering over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde; vanaf dat punt zullen God en de uitverkorenen samen leven.

Er is nogal wat discussie geweest onder vroege kerkvaders over de vraag of de Openbaring aan Johannes tot de christelijke canon moest behoren. Uiteindelijk is het werk wel degelijk gecanoniseerd, hoewel dat in de Kerk van het Oosten moeizaam ging.⁷⁰ Deze canonisering betekent dat het werk behoort tot de verondersteld geïnspireerde literatuur van de Kerk en daardoor autoriteit heeft voor de gelovigen. Hoewel dus duidelijk geschreven in een specifieke historische en politieke situatie, leidt het werk steeds weer een nieuw bestaan in nieuwe historische contexten. Zo werken canons immers. Het is voor de gelovige lezers van zo'n tekst dus een opdracht om steeds opnieuw in de eigen context uit te vinden op wat voor manier de tekst geïnterpreteerd dient te worden. Dat kan voorzichtig en minder voorzichtig gebeuren, geïnformeerd door de kerkelijke traditie en door wetenschappelijk onderzoek of niet. Maar duidelijk is wel dat veel mensen de tekst vandaag de dag nog inspirerend vinden en op hun eigen manier de relevantie van een antiek geschrift voor hun eigen leven inzien. Het heden wordt zo geïnterpreteerd volgens het kader van een antiek genre. Juist in situaties van crises – dreiging van oorlogen, een pandemie – zien mensen oude profetieën in vervulling gaan. Het geeft duiding en hoop om de overweldigende factoren in het leven, waar we geen controle op hebben, te kunnen verklaren vanuit een vertrouwd kader.

⁶⁹ Zie opnieuw Baukham, 'Revelation'; *Climax of Prophecy* voor een overzicht en interpretatie van het boek.

⁷⁰ Zie e.g. de behandeling van Eusebius' visie op het boek in A.R. Koperski, 'Eusebius, Revelation, and Its Place in the New Testament Canon', *Journal of Early Christian History* 11 (2021) 79–94; ook de beknopte weergave van christelijke kritiek op Openbaring door de kerkgeschiedenis heen in R.W. Wall en E. Lemcio, *The New Testament As Canon: A Reader in Canonical Criticism*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 76 (Sheffield 1992) 275–278 en de bespreking van de vorming van de christelijke canon in E. Thomassen, 'Some Notes on the Development of Christian Ideas About a Canon' in: E. Thomassen ed., *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture* (Kopenhagen 2009) 9–28, met een korte beschrijving van Openbaring op p. 23.



Afb. 4: Francesco Hayez, *De verwoesting van de Tempel in Jeruzalem*, 1867, gallerie Accademia Venice.

Apocalyptiek als tegengeluid in tijden van crisis

Dit artikel heeft verschillende voorbeelden van apocalyptische literatuur uit de Oudheid besproken, het meest uitvoerig de boeken Daniël, Henoch en de Openbaring aan Johannes. Wat veel van deze werken gemeen hebben, is dat ze ontstaan zijn binnen kringen die zichzelf op de één of andere manier ‘outsiders’ ten opzichte van de samenleving wisten – in ieder geval in hun eigen perceptie. In het geval van Henoch kunnen we ook zeggen dat het werk veelvuldig gelezen werd door mensen die zich zo zagen, al moet daarbij altijd genoemd worden dat er geen definitieve consensus is over de identiteit van de Qumrangemeenschap.⁷¹ Men kan echter in zijn algemeenheid stellen dat de gemeenschap een teruggetrokken bestaan leidde in de woestijn en ze de

⁷¹ Zie e.g. J.J. Collins, *The Dead Sea Scrolls: A Biography* (Princeton, NJ 2012) hoofdstuk 2.

verdere maatschappij zag als een zondige, onreine plek die het strijdtoneel vormde van een geestelijke strijd. De priesterklasse van Jeruzalem, de toenmalige religieuze autoriteit, hield er andere meningen op na dan de leden van de gemeenschap. De aanwezigheid van de Romeinse overheerser in het land en de daaruit voortvloeiende maatschappelijke onrust deed de gemeenschap verlangen naar een tijd waarin God zou ingrijpen en het volk zou bevrijden.⁷² Omdat de gemeenschap geen politieke macht had, voelde zij zelf geen controle over haar lot; het wachten was dan ook op een goddelijk oordeel. Dan zouden haar leden, het achtergestelde deel van de samenleving, de kans krijgen tot bloei. Dit is vaak de boodschap van de apocalyps; in Daniël en de Openbaring aan Johannes is dit ook de hoopvolle ondertoon. Het onverklaarbare menselijke lijden (in deze gevallen bijvoorbeeld vanwege religie en etniciteit) en het gevoel geen controle te hebben op de eigen omstandigheden, worden verlicht door geloof in een onzichtbare geestelijke strijd die schuilgaat achter het eigen leven. Zo wordt een verklaring gezocht voor een onbegrijpelijk lot, en wordt hoop gevonden: God zal bevrijding geven uit het lijden, en juist voor de onderdrukten zal een tijd van heil aanbreken.

Interessant is in dit licht ook de opmerking van R.W. Wall en E. Lemcio in *The New Testament as Canon*, waar zij schrijven dat in de Oudheid Openbaring vooral populair werd onder die christelijke groepen, die zichzelf als buitenstaanders in de maatschappij zagen. Dit waren mensen die niet verwachtten zichzelf binnen het socio-politieke systeem op te kunnen werken, maar hoopten op een beter lot aan het einde der tijden.⁷³ In dit verband is het ook goed om nog eens terug te kijken op L.H. Schiffman's opmerking betreffende de dalende populariteit van apocalyptiek binnen het overgebleven Jodendom na de Joodse opstanden, waarbij men koos voor een minder militante manier om de hoop op een verlossing te verwoorden.⁷⁴ Het voert hier te ver om deze tendensen te onderzoeken op een manier die recht doet aan de geschiedenis, maar het is wel het benoemen waard dat apocalyptische ideeën sterk verbonden zijn aan unieke historische contexten.

⁷² Greenspoon, 'Between Alexandria and Antioch', 457–459.

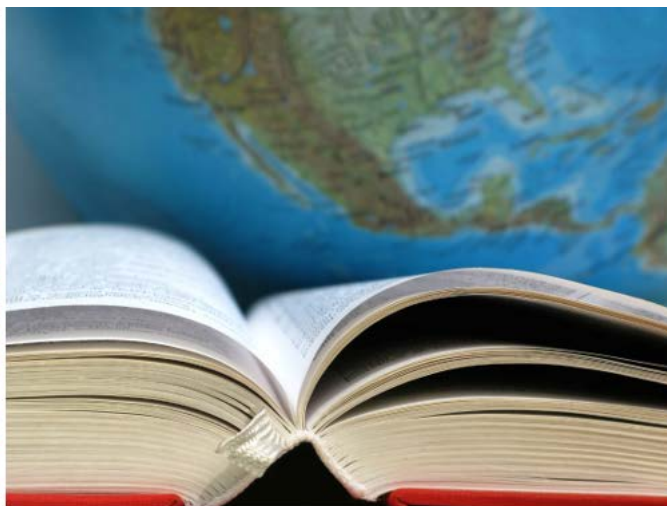
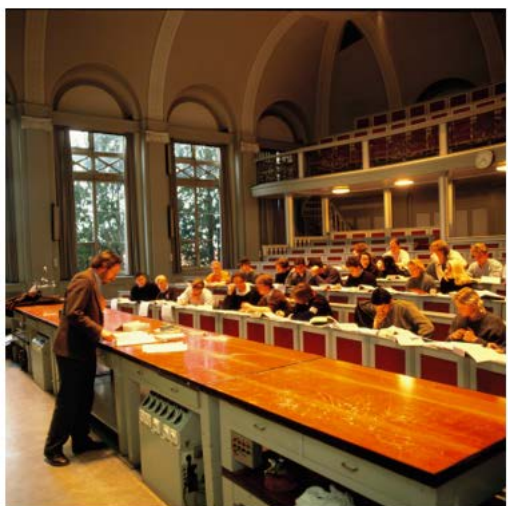
⁷³ Wall, Lemcio, *The New Testament as Canon*, 277.

⁷⁴ Schiffman, 'Early Judaism and Rabbinic Judaism'. Online geraadpleegd, geen paginanummers beschikbaar; onder 'Early Judaism and Rabbinic Judaism', zie 'Rabbinic Engagement with Second Temple Issues > Sectarian versus Rabbinic Theology'.

Apocalyptiek vindt gehoor bij een publiek dat baat heeft bij een narratief waarin het menselijk lot in handen ligt van God, en waarin het eigen lijden verklaard kan worden uit een onzichtbare strijd tussen goed en kwaad die het individuele bestaan te boven gaat.

Erfenis

Kort raakte dit artikel aan de receptie van joodse en vroegchristelijke apocalypsen in latere literatuur, zoals de gnostische apocalyptiek en de opkomst van apocalyptisch gedachtegoed binnen het Jodendom rond de islamitische veroveringen. Vanwege de canonisatie van de Openbaring aan Johannes is apocalyptiek in een bepaalde vorm sowieso integraal onderdeel geworden van de toekomstverwachting van het mondiale christendom, en door de kerkgeschiedenis heen is dat dan ook waarneembaar. Een sterke eschatologische focus is ook inherent aan de islam. Zo zijn ideeën die begonnen in het Oude Nabije Oosten, ver voor het begin van onze jaartelling, verankerd in culturele fenomenen die vandaag de dag nog waarneembaar zijn. Dat strekt zich uit tot buiten de kaders van religieuze overtuigingen, zoals bijvoorbeeld te zien is in (sociale) media. Dat is op zich niet moeilijk te verklaren als we teruggaan naar het wezen van de apocalyptiek: een boodschap van hoop aan mensen die geen controle hebben over hun lijden. Als er achter ons waarneembare lijden een strijd tussen goed en kwaad plaatsvindt, helpt ons dat de 'logica' van onze omstandigheden beter onder ogen te zien. Dat geeft een gevoel van controle en misschien ook wel veiligheid; in de apocalyps staat immers vaak al vast dat het goede, of dat God, uiteindelijk overwint en dat er dan juist voor mensen als de lezer een heerlijke toekomst zal aanbreken. De onrechtvaardigen en onderdrukkers, die in deze wereld ongestraft hun gang kunnen gaan, zullen uiteindelijk een rechtvaardig, goddelijk gesanctioneerd oordeel ontvangen. Dit zijn ideeën die mensen door de generaties heen aanspreken, ongeacht de concrete aanstichter van ervaren onderdrukking.



Studeren À la Carte:

Bij ons leer je de wereld kennen

Wilt u uw kennis verbreden op universitair niveau, maar wilt u niet meteen een hele studie volgen? Dan biedt Studeren à la carte u de ideale mogelijkheid!

De Faculteit der Geesteswetenschappen is uniek in haar rijkdom op het gebied van (kunst)geschiedenis, regiostudies en taal- en letterkunde. Haar expertise en aanbod beslaan niet alleen Europa maar vrijwel de hele wereld. U als à la carte-cursist, kunt tot de verbeelding sprekende kennis opdoen, die uw kijk op de wereld aanzienlijk kan verbreden.

Studeren à la carte biedt u de mogelijkheid om cursussen te volgen op een of meerdere van de volgende gebieden:

- Communicatie en educatie
- Cultuur en geschiedenis
- Gedrag en maatschappij
- Muziek, beeldende kunst en vormgeving
- Religie en filosofie
- Taalkunde

Mogelijkheden genoeg: u heeft de keuze uit ruim 200 cursussen.

Vooropleiding is niet vereist, maar kennis op VWO-niveau en een goede leesvaardigheid in het Engels zijn wenselijk.

Voor meer informatie over de aanmeldprocedure, roosters, kosten en betaling, zie:

www.universiteitleiden.nl/onderwijs/overig-onderwijs/contract-en-aanschuifonderwijs/studeren-a-la-carte

Het einde der tijden in het Nieuwe Jeruzalem: Jan van Leiden en het Godsrijk in Münster (1534-1535)

Wouter van der Hoff en Marieke Nolten

Op 2 oktober 2024, de dag dat de geboorteplaats Jan van Leiden feestelijk haar 450-jarige ontzetviering inluidde, reisden redacteurs Marieke Nolten en Wouter van der Hoff af naar Zwolle voor een inspirerend gesprek met Luc Panhuysen. In 2000 schreef hij een boek over het koninkrijk der wederdopers in Münster geleid door de bevlogen prediker Jan van Leiden. Wie was hij, wat geloofde hij en hoe wordt hij herdacht?

Kunt u een beknopte omschrijving geven van de levensloop van Jan van Leiden? Wie was deze man en hoe zag de tijd waarin hij leefde eruit?

Jan van Leiden kwam uit een best goed gezin. Zijn vader was hulpschout. Als hulpschout had je een aandeel in het stadsbestuur; je wist dat er een rechtsorde is. Het verschil tussen goed en kwaad, dat maakte je als zoon van de hulpschout van nabij mee. Dat is uiteraard de juridische versie van het goed en kwaad. Jan werd ook altijd geroemd omdat hij er zo mooi uitzag. In de zestiende eeuw had iedereen pukkels en een scheef oog; mensen sleten veel sneller dan tegenwoordig. Jan van Leiden moest een hele slimme man zijn geweest. Hij had ook een snelle kop; iemand die met al zijn talenten en zijn goede startpositie in een hele turbulente tijd terechtkwam.

Die tijd had economische hobbels. In Leiden, waar hij een opleiding tot kleersnijder had gevolgd, sloeg de economische crisis toe. Hij

Leidschrift, jaargang 40, nummer 1, februari 2025

maakte een grote leegloop van de stad mee, mede-inwoners gingen op zoek naar werk elders. Jan van Leiden had ook, als afgestudeerd kleersnijder, geprobeerd in andere steden emplooi te vinden. Hij was overgestoken naar Engeland en kwam uiteindelijk in Lissabon terecht. Voor zestiende-eeuwers was reizen niet iets dat vanzelfsprekend was. In deze periode was het ideale leven in een statisch bestaan in de eigen gemeenschap. Het liefst volgde je je vader op. Je kwam niet buiten je eigen stad, alleen als het echt moest. Het leven bestond uit verschillende kringen waarbinnen men zich veilig voelde en waarmee zich identificeerde: familie, buurt, stad. Daarbuiten lag de grote wereld. Als je werd gedwongen te reizen, dan deed je dat alleen omdat jouw veiligheid en jouw bestaansrecht in het geding was. Dat was dus met Jan van Leiden het geval.

Maar er kwam nog een crisis hierbij kijken, namelijk een spirituele. Het zijn economische crises die komen en gaan, maar als je zo erg in God gelooft – zoals veel zestiende-eeuwers – dan hebben we het over een crisis van een megaomvang. Dat was de spirituele crisis die Maarten Luther teweegbracht. Hij begon als een opstandeling, met zijn 95 theses: dat ging alleen over hoe oprechte rouw eruitziet. Voor zestiende-eeuwers was dat een onderwerp dat onuitputtelijk was. Luther sneed daar heel erg wezenlijke zaken in aan. Kun je werkelijke rouw afkopen? Kun je schuld gewoon met het rollen van duiten van je afduwen? Luther betoogde dat dat niet kon. Hij had daardoor dus een enorme ontwikkeling in gang gezet.

Zijn vorst nam hem in bescherming en Luther kon als kankergezwel in de grote moederkerk woekeren. Dat proces ging heel snel: vooral Noord-Europa was er klaar voor, Nederland zeker ook. Er was al veel religieuze

eigenwijsheid in tradities als de Moderne Devotie, met name in Zwolle, Deventer en Kampen. Het was haast een vijftiende-eeuwse religieuze emancipatiebeweging: je bepaalde zelf hoe jij je geloofsleven vormgaf. Die mentaliteit, die eigenrichting in de denkwereld over wat voor jou het allerbelangrijkste is – namelijk, jouw ziel is aan jou - dat drukte al eigenwaarde uit. Dat speelde ook bij Jan van Leiden: de verantwoordelijkheid voor het welzijn van de eigen ziel.

Jan van Leiden voerde in zijn kroeg in Leiden rederijkerspelen op. Dat ging heel vaak over corrupte monniken en geestelijken die er concubines op nahielden. Op het podium van Jan van Leiden werd daar natuurlijk mee geprovoceerd, maar de spirituele strekking ervan was ver voorbij het lachwekkende. Dat was al tegen het ketterse aan; dat kon dus in het Nederland van toen.

Het toenmalige Nederland viel onder Karel V van het Habsburgse Rijk. Holland bevond zich op geriefelijke afstand van het bestuur: hoe dichter bij Brussel je woonde, des te dichter je bij de grijpgrage de handen van de inquisitie leefde. De Nederlandse burgemeesters zeiden: 'wij laten geen inquisiteurs toe, want wij berechten onze burgers zelf. Dat is een oud verworven recht en niemand in Brussel laten wij dat zomaar doen.' Alleen dat al zorgde ervoor dat al die eigenwijsheid op religieus gebied heel ver kon uitkristalliseren, voordat Brussel er überhaupt weet van kreeg en voordat de inquisitie effectief kon ingrijpen.

Jan van Leiden reisde rond en maakte de geest van het lutheranisme mee. Vooral de vroege Luther was erg vrijgezind: volgens hem kon iedereen

zijn eigen priester zijn. Als je enigszins kon lezen, dan kon je zelf het woord van God tot je nemen. Dat sprak veel mensen aan.

Deze vrijzinnigheid bleef in Nederland echter nog lang ongearticuleerd. De eerste ketters die in Brussel waren verbrand werden lutheranen genoemd, omdat het gezag in Brussel niet zo goed wist wat voor andere, nieuwe stromingen er allemaal in ontwikkeling waren. Tegen die tijd had je natuurlijk al de volgelingen van Melchior Hoffman; hij was ervan overtuigd dat het einde der tijden aanstaande was.

Melchior Hofman kwam uit Straatsburg, geopolitiek gezien van heel andere aard dan Leiden: veel dichterbij Midden-Europa, veel dichterbij Luther en ook veel dichterbij de staatkundige chaos van het Heilige Roomse Rijk. Veel vorsten hadden zich voor Luther uitgesproken, om allerlei redenen: spiritueel, maar ook puur materieel. Als je voor Luther koos, dan sloot je alle kloosters. Dan vielen alle goederen van het klooster aan jou toe, en dat kassa! Er waren ook politieke redenen: als je voor Luther koos, dan zwoer je de paus af en dat betekende dus ook veel grotere bevoegdheden als heerser.

Vooraf in het oosten en zuiden van Europa broeide een crisis. Je had bijvoorbeeld de belegering van de stad Wenen in 1529 door sultan Suleiman de Prachtlievende: een groot islamitisch leger stond voor de grenzen van het Heilige Roomse Rijk. Het beleg van Wenen liep nergens op uit: maar het feit dat de Ottomanen aan de poorten van de hoofdstad van het Roomse Rijk klopten, dat leek meer dan een normale gebeurtenis - het was een wilsbesluit van God. In de jaren twintig van de zestiende eeuw waren er ook christelijke troepen in Hongarije, bij de plaats Mohács, die werden verslagen door de Ottomanen. Dat was nog een vingerwijzing van God. Ook vond rond

dezelfde tijd, in 1527, de *Sacco di Roma* plaats. De onbetaalde troepen van de keizer begonnen hun misgelopen soldij aanvullen met allerlei plundergoed in de heilige stad in Rome: nog een gigantisch schandaal.

Er was dus een cluster van gebeurtenissen waarin het christendom zware averij opliep. Als je Luther had gelezen – die al naar de paus had gewezen als de Antichrist – dan begon je door de verschijnselen heen kijken. Je zag dat hier de heilsgeschiedenis werkzaam was: God liet zien dat er hele rampzalige dingen op tol stonden te gebeuren. Daarvoor moest je, om dat allemaal te duiden, naar het laatste Bijbelboek, Openbaring. Dat was haast een vertaalsleutel voor de actualiteit van het moment.

Melchior Hofman was verschrikkelijk geschrokken door deze gebeurtenissen, maar raakte ook ontzettend geïnspireerd daardoor. Hij wist de gebeurtenissen zo te interpreteren dat hij daarin het gelijk van Luther zag. Maar Luther ging niet ver genoeg, dat begonnen steeds meer mensen te zeggen. Alleen de sacramenten afzweren, daarmee ben je er nog niet: als je werkelijk denkt dat de paus de Antichrist is, dan is er veel meer aan de hand. De tijd zou dan zijn aangebroken zoals die in het laatste Bijbelboek genoemd staat: God zou het kaf van het koren gaan scheiden, en er zou een nieuwe tijd komen waarin de Uitverkorenen een nieuw Israël zouden vorm gaan geven.¹

Eerder was de volwassenendoop in Midden-Europa geïntroduceerd, volgens het ritueel van Johannes de Doper. Melchior Hoffman gaf hieraan een heel eigen draai. We lezen het Laatste Oordeel in de Openbaring, waarin staat dat het nieuwe Jeruzalem op aarde zal neerdalen.² Maar dat moet je, zo

¹ Openbaring 21:10-22:5.

² Openbaring 21:10-22:5.

dacht Hoffman, metaforisch zien. Dat is een spirituele plek die overal kan zijn: ergens op aarde, niet noodzakelijkerwijs in het fysieke Jeruzalem. Het moest een stad zijn, want Jeruzalem is dat ook. Er waren ook 144.000 Uitverkorenen nodig in dat nieuwe Jeruzalem – een getal uit de Openbaring.³ Uitverkoren, in de termen van Melchior Hofman, werd je als je de volwassendoop had ondergaan. Iedereen die werd gedoopt, mocht ook anderen dopen. Je kunt je voorstellen wat voor rekenkundige toename dat te zien gaf.

De zoektocht naar het tweede Jeruzalem bracht hem onder andere in Emden, aan de grens van Nederland, waar hij veel volgelingen wist te krijgen. Deze volgelingen namen de boodschap van Melchior Hofman – het Laatste Oordeel is aanstaande – mee naar Nederland.

De volgelingen van Melchior Hoffman begonnen te preken en te dopen. De volwassendoop werd strafbaar en was inmiddels bij de inquisitie bekend als een pervers en ketters ritueel dat met de dood moest worden bestraft: het liefst op de brandstapel, maar onthoofding was ook prima.

In Amsterdam vonden die openbare doopsessies pontificaal op de Dam plaats. Deze trokken de aandacht van de overheid en even later ook die van inquisiteurs. De eerste doodstraffen werden spoedig uitgevoerd. Voor hun executie mochten ze zich nog bekeren tot de katholieke kerk voor hun zielenheil. Dan zeiden ze: 'Ik, mijn geloof herroepen? Ongerezen meel, gelijk aan Christus? Mooi niet!'

De overtuigingskracht van de mensen die sneuvelden op het schavot had een enorme invloed op de omstanders. Op een gegeven moment kwam

³ Openbaring 7:4-8.

Jan van Leiden ook tot dat nieuwe geloof. Hij was onder de indruk van degene die hem dat geloof kwam brengen. Dat was Jan Matthijs. Hij was op dat moment de leider van de wederdopers in Nederland: een eenvoudige bakker uit Haarlem met een hele grote, woeste baard. Jan van Leiden dacht: dit is een vingervijzing Gods, nu leg ik toch mijn lot in de handen van de Heer.

Hoe kwam Jan van Leiden uiteindelijk in Münster terecht?

Dat gebeurde eigenlijk heel snel. Jan van Leiden kon meeslepend spreken, dat had hij bij de Redenrijkers geleerd. Hij was ook al een keer naar Münster gegaan, want daar kwam zijn moeder vandaan. Hij had daar al laten zien dat hij kon preken. Ook had hij daar ontdekt dat daar een enorme kans was om een beweging op de been te brengen. De bevolking bestond uit een groep weifelende katholieken en een groep weifelende protestanten, alsook een groep mensen die zowel de katholieken als de protestanten afwees maar wel heel gearticuleerd en zelfverzekerd was. Jan van Leiden was iemand met politieke vingerspitsen. Hij wist: hier ligt mijn kans.

De opstandige Münsteraars vonden de volwassendoop niet alleen een sneer naar de paus, maar ook naar Luther. Luther was in tien jaar tijd al behoorlijk orthodox geworden, waar de Münsteraars helemaal niets van wilden weten. De tussengroep werd steeds groter en groter. Inmiddels – dit speelde zich af in 1534 – waren de eerste doperse apostelen aangekomen in Münster. Lange rijen van mensen wilden zich laten dopen. Deze apostelen gebruikten geen Jordaanwater, maar gewoon een emmertje water

uit de Aa, het riviertje dat door Münster stroomt. Dopelingen kregen een kruisje op het voorhoofd, waarmee ze konden toetreden tot de scharen van de Uitverkorenen. Met ieder kruisje groeide de beweging en kwam het aantal stapje voor stapje dichterbij de 144.000. Met Pasen zou de zevende bazuin uit het Laatste Oordeel weerklinken: God zou dan het nieuwe Jeruzalem uit de wolken laten zakken.⁴

Op een gegeven moment kwamen Jan Matthijs en Jan van Leiden naar Münster en zij bepaalden: we moeten deze stad nu echt voor ons gaan claimen. Ze lieten een zendbrief uitgaan naar alle kolonies die de wederdopers inmiddels in de Nederlanden, maar ook in Limburg en in Duitsland, hadden gesticht. ‘Het uur is aangebroken: kom naar dit Jeruzalem, we moeten allemaal bij elkaar zijn; het moment gaat komen dat je kiest voor het goede of het kwade’, zeiden zij.

Münster was een stad met dubbele ommuring. Dat was heel strategisch uitgekozen door Jan van Leiden, want dat betekende dat de stad zich goed kon verdedigen. Münster had zo’n achtduizend inwoners en lang niet iedereen had zich door de wederdopers opnieuw laten dopen. Daardoor ontstond er een conflict tussen Jan Matthijs, de grote profeet van de wederdopers, en zijn adjudant Jan van Leiden. Jan Matthijs vond dat iedereen die zich niet liet dopen, omgebracht moest worden. Jan van Leiden was daarop tegen. We gaan ze niet doden, maar ze moeten wel de stad uit, vond hij. Jan van Leiden kreeg zijn zin door slim om te springen met draagvlak. Hij had goede connecties met de lokale elite in Münster; Jan Matthijs had dat niet.

⁴ Openbaring 11:15-19.

En zo, op een ochtend in alle vroegte, terwijl het buiten sneeuwde, werden de deuren opengetrapt van alle mensen die ze nog niet hadden laten dopen of die het bewust hadden geweigerd. Ze werden uit hun bed gerukt en met het zwaard op de keel voor de keuze gesteld: of je blijft en je laat je dopen, of je vertrekt – maar dan mag je niets meenemen. Je zag de sneeuwvlokken door je deuropening horizontaal voorbijvliegen, en dacht: laat mij dan toch maar dopen. Alleen de *diehards*, die vertrokken.

Er vielen daardoor veel woningen vrij. Als gevolg van de zendbrief die Jan van Leiden al had uitgestuurd, kwamen er enorm veel nieuwe dopers naar de stad. Zij werden allemaal ondergebracht in de vrijgekomen woonruimte.

Jan van Leiden en Jan Matthijs buitelden over elkaar heen als het ging om geïnspireerde voorstellen om het nieuwe Jeruzalem gestalte te geven. Ze keken in de Bijbel voor aanwijzingen naar de meest ideale samenleving. Nieuwe maatregelen werden afgekondigd. Eigendom werd afgeschaft en alle eigendommen van rijke bewoners werden ingeleverd. Er kwam een verbod op alle boeken van niet-Bijbelse inhoud – alleen de Bijbel mocht nog gelezen worden.

Wat er gebeurde was een herkerstening van de stad; maar het was ook een verovering. De oude Münsterseers die waren achtergebleven en die met lange tanden dat kruisje op hun voorhoofd hadden toegelaten, die zagen tot hun grote schrik dat allemaal Nederlanders hun stad overnamen. Dat was voor hen zo pijnlijk: Münster, een echte Hanzestad en een van de eerste plekken waar het christendom in Duitsland begon – veroverd door vreemdelingen, door ketters uit Nederland.

Ondertussen liet de aardse werkelijkheid zich niet onbetuigd, want Münster was een bisschopstad. De bisschop van Münster woonde ergens

anders, hij moest niets van die eigenwijze Münsterers hebben. Maar toen hem ter ore kwam dat zijn stad werd ingenomen door een stelletje ketters, verzamelde hij in allerijl een leger en sloeg een beleg. De wederdopers wisten met bluff en met rare strapatsen het tij zo te keren dat alle twijfelaars zich nog een keer achter hen schaalden. De stadspoorten bleven gesloten. Hun drijvende kracht begon zich daarop te manifesteren: ze konden er niet meer uit, alleen nog maar vooruit. De redenen voor gedegen twijfel bij de wederdopers zouden alsmaar toenemen, want de werkelijkheid werd steeds schrijnender, steeds pijnlijker, steeds dwingender en steeds bloediger. Maar ze konden er niet uit.

Wat dan gebeurt, is wat in de moderne psychologie ‘cognitieve dissonantie’ wordt genoemd. Als jouw bewustzijn niet meer gebruik kan maken van alle signalen die de werkelijkheid jou verschaft, dan word je selectief en kies je dus wat jou uitkomt. De machtsstrijd die zich weldra in Münster zou ontfouwen maakte veel gebruik van deze cognitieve dissonantie. Er waren mensen die dachten dat ze Münster nog uit konden komen. Zij dachten: die wederdopers zijn gek. Ik ben altijd een goede katholiek geweest. Straks word ik voorgeleid bij Frans van Waldeck, de bisschop van Münster, en hij zal mij vergeven.

Maar dat was niet zo. Frans van Waldeck knoopte iedereen op die de stad ontvluchtte. Niet zomaar, maar ook in het zicht van de stad. Dat vergrootte de druk op de mensen die waren achtergebleven: zij konden er werkelijk niet uit. Dat is een van de stomste dingen die de bisschop ooit heeft gedaan. Als hij had gezegd: ‘Ik vergeef de vluchtelingen,’ dan hadden veel meer twijfelaars hun biezen gepakt en had hij misschien eenvoudiger zijn stad teruggekregen. Maar die weg had hij voor zichzelf afgesloten.

Voor al aan het begin van het beleg van Münster hadden de dopers nog een enorme troef in handen: de ophanden zijnde verlossing. Daarmee woerden zij. Jan Mattheüs hield vast aan het tijdstip van Pasen in 1534: hij had namelijk een visioen gehad. Daarom liet hij iedereen bij elkaar komen op het grote Domein knielen en door de modder woelen als teken van nederigheid. Vervolgens vertrok hij op een paard met een wit gewaad aan met nog een paar jonge vertrouwelingen en verliet hij de stad. Hij dacht dat deze daad van overgave God zou bewegen, dat het werkelijk de zevende bazuin zou laten klinken en dat dan het Laatste Oordeel zou plaatsvinden.⁵

De dopers verdrongen zich op de stadsmuur om toe te kijken hoe dat zou gaan. Jan Mattheüs ging te paard de eerste schansen van de prille belegering tegemoet. De landsknechten reageerden eerst verbaasd: ‘Hé, wat komt daar aan? Volgens mij is dat een wederdoper.’ Daarna werd er wat heen en weer gescholden en klonk weldra het eerste schot en viel de profeet van zijn paard af. Vervolgens zagen de doopsgezinden dat ook dat zijn kop werd afgehakt, waarna de landsknechten met dat hoofd gingen ‘voetballen’.

Daardoor was er aan het begin van het beleg van Münster al een sleutelmoment aangebroken, zowel voor alle inwoners in Münster als voor onze hoofdpersoon Jan van Leiden. Ineens was er twijfel mogelijk over of de heilsgeschiedenis wel in goede handen van de wederdopers was. Jan van Leiden verkeerde in hevige twijfel en was zeven dagen stil; hij liet zich niet zien. Hij moest lang hebben nagedacht over wat de beste politiek was om te volgen. ‘Ik kan niet de stad uit. Als ik mijn gezicht laat zien, dan rolt mijn

⁵ Openbaring 11:15-19.

hoofd ook. Wij kunnen ons ook niet overgeven, want we hebben gezien wat de bisschop met wederdopers doet. We kunnen alleen nog maar,’ – cognitief dissonant – ‘voorwaarts vluchten. Maar hoe ga ik dat doen? Hoe houd ik de vijand buiten?’

Na zeven dagen verzamelde Jan van Leiden de wederdopers bij het Domplein en hij zei: ‘Jan Matthijs heeft het fout gedaan, hij maakte zichzelf te groot.’ Jan van Leiden maakte zichzelf dus kleiner als profeet en hij riep een nieuwe theocratische ordening in het leven: de Ordening van de Twaalf Oudsten. Dit was heel slim bedacht, want daarin zaten ook allemaal mensen uit het voormalige Münster, de mensen die de verovering door de Nederlanders met schrik hadden gadegeslagen. Jan van Leiden maakte hen ook medeplichtig.

Hij wist daardoor het nieuwe gezag zoveel mogelijk houvast te geven. De samenstelling van de bevolking van Münster was militair gezien namelijk niet al te voordelig: er was namelijk een meerderheid van vrouwen. Hoe verdedig je met zo’n groot feminien aandeel jouw stad – – tegen een leger dat steeds groter en groter wordt? Jan van Leiden wist dat toch slim aan te pakken. Hij beschikte over realiteitszin en organisatietalent. Hij zou de stadsdefensie, maar ook de voedselvoorziening en nog andere zaken stroomlijnen en in een krijgstoestand brengen. Dat hij de mensen op hun tenen liet lopen en van het belang wist te doordringen, kreeg hij voor elkaar door zijn retorische vaardigheden en charisma.

Aan het begin van Jans heerschappij was zijn spirituele overtuigingskracht het grootst. Naarmate de spirituele werkelijkheid niet leverde – namelijk een nieuwe datum voor het Laatste Oordeel – werd het aandeel van die werkelijkheid in de beleving van Jan, maar ook van de mensen

binnen de stadsmuren, steeds pregnanter. Op een gegeven moment ontstond er voedselschaarste: er was honger. Daar kon Jan van Leiden helemaal niks aan doen, hoe Uitverkoren hij zich ook mocht noemen. Dus noemde hij zichzelf op een gegeven moment niet meer profeet, maar werd hij koning en heerste hij alleen maar over het wereldse. Maar hij was niet zomaar een koning: hij was koning David. En de stad was niet zomaar Münster of een imitatie van het oude Jeruzalem: het was het tweede Jeruzalem, het 'Nieuwe Jeruzalem'.

Het hielp uiteindelijk allemaal niet. De honger bleef groeien en het Laatste Oordeel liet op zich wachten. Dat was de balans die steeds meer in het nadeel van de wederdopers en van Jan van Leiden ging doorslaan. Hij had voor het afdwingen van de openbare orde steeds zwaardere en wredere maatregelen nodig, want de mensen begonnen opstandig te worden. Hij werd dus eigenlijk steeds meer een soort van inquisiteur. Hij ging meer en meer lijken op de buitenwereld, en dan wel de kwalijkste kanten.

Tot het verraad van Hensken van der Lange Straten. Hij wist in de zomer van 1535 de landsknechten van de bisschop van Münster binnen te smokkelen. Münster viel ten prooi aan de troepen van Frans van Waldeck en Jan van Leiden werd begin 1536, samen met twee van zijn trouwste paladijnen, op een buitengewoon wrede wijze terechtgesteld. En zo ging het Doperrijk van Jan van Leiden ten onder.

Kunt u iets vertellen over het bronmateriaal dat u in uw onderzoek heeft gebruikt? Door wie zijn de bronnen geschreven, en hoe betrouwbaar zijn ze?

Alle bronnen hebben mitsen en maren. Herman Kerssenbrock schreef zijn memoires over zijn tijd in het Jeruzalem van Jan van Leiden veel later. Hij was slechts een klein jochie toen het hele drama zich voltrok. Wat daar in Münster gebeurde, dat was in zijn ogen blasfemisch. Kerssenbrock wist dat hij een schitterend verhaal te vertellen had, maar hij moest wel de verontwaardiging van zijn generatie respecteren, zodat hij niet werd aangeklaagd. Op die manier moet je naar zijn bron kijken. Bij Kerssenbrock keek ik vooral naar de details: de objectieve, waarneembare, vaststelbare feiten en fenomenen. Ook heb ik gekeken wat er te achterhalen was over de geestesgesteldheid van de personages.

Dan heb je Hensken van der Lange Straten, de andere bron, die de kluit had bedonderd en Jan van Leiden had verraden. Hij had de gebeurtenissen in groter detail beschreven, maar ook hij had een zeer gepolitiseerd standpunt. Hij moest zijn straatje schoonvegen, dus hij moest het excuserend opschrijven en bewijzen dat hij niet weg kon uit die stad. Maar zelfs dan ontkom je niet aan feiten.

Je gaat dus op zoek naar wat feitelijk is, wat je kan vergelijken. Er is ook veel Duits onderzoek geweest, dat heeft ook nieuwe feiten opgeleverd. Dan kun je de verschijnselen beter onderverdelen in keiharde en discutabele feiten en wat de verplichte verontwaardigingen zijn. Zo ontstaan er categorieën en kun je een filter aanbrengen. Dat filter heb ik gebruikt.

Zou je kunnen zeggen dat het anabaptisme een typisch Nederlands verschijnsel is?

Nee, ik zou dat niet zeggen, want eigenlijk is het rondom de Zwitserse Huldrych Zwingli ontstaan. Hij begon met het afzweren van de meeste sacramenten: alleen de doop liet hij over. Zwingli had zoals Luther een ingrijpende ontwikkeling doorgemaakt. Hij was heel rechtlijnig begonnen, heel erg opstandig – maar in wisselwerking met de bestaande kerkorde had hij toch concessies gedaan. Die realiteitszin gaat ten koste van de helderheid. De volgelingen van Zwingli scheidden zich af: zij wilden helderheid. Zij waren ook geïnspireerd door dat onheilsgeloof, wat in Zwitserland is begonnen, rond Zürich; net als de volwassendoop.

De volwassendoop sprong in 1525 over naar de Boerenoorlog in Duitsland. Daar was Thomas Münzer een belangrijke eindtijdprediker. Hij wist boerenmassa's te inspireren en onder de vlag van de regenboog brandden zijn volgelingen kloosters en kastelen plat. Uiteindelijk werden ze door de geoefende ridders van de Duitse adel in de pan gehakt. Het is dus vrij Europees en dat is juist ook interessant: want dat zelf nadenken over al dat tafelzilver van de katholieke kerk, en de sacramenten – dat zie je overal en vooral in stedelijke centra. Zwitserland heeft altijd stadjes gehad, was ook al heel vroeg een republiek geworden. Ze zijn ook in Italië, eveneens een heel verstedelijk gebied; en natuurlijk in Nederland en België. Dat is een hele interessante overeenkomst.

U heeft in uw verhaal een psychologische invalshoek genomen om zo in de gedachten van Jan van Leiden en anderen te kruipen. Hoe komt u tot die kern?

Ik heb veel gesprekken gehad met doopsgezinden, dat zijn de spirituele erfgenamen van de wederdopers. Ze zijn pas doopsgezind gaan heten na dit avontuur van Jan van Leiden. Dat was namelijk zo gewelddadig, dat de wederdopers van de weeromstuit heel vreedzaam en preuts zijn geworden. Zo willen ze laten zien: zeker, wij zijn erfgenamen van de wederdopers, maar niet van Jan van Leiden. Dus Jan van Leiden werd door deze omslag eigenlijk buiten de deur gezet, en dat is altijd in de geschiedschrijving over het Godsrijk in Münster zo gebleven. Mijn boek is de eerste poging om dat een beetje waardevrij te doen, zonder allerlei geïmporteerde verbolgenheid.

Maar ik heb ook geprobeerd het vrij te houden van sensatie. Om dat te doen moest ik eigenlijk de doperse koppen in: wat bewoog die mensen? Het moet erg spannend voor die mensen zijn geweest: je waagt werkelijk alles. Maar je doet het, omdat er één ding belangrijker is dan jouw lijf en leven: dat is jouw ziel. Daar heb ik mij dus in verplaatst. Het is een enorme ontdekkingsreis geweest, want ik ben mij werkelijk gaan realiseren hoe ontzettend belangrijk geloven ooit moet zijn geweest.

Ik ben ook de Reformatie gaan zien als een ommekeer van ongekende weerga. Dat kon alleen maar doordat ik eerst al die gesprekken heb gehad met doopsgezinde hoogleraren. Ik ben ook de kerkvaders gaan lezen; ik heb dus ook de *Stad Gods* en de *Belijdenissen* van Augustinus en de

werken van Menno Simons gelezen.⁶ Je moet echt die belevingswereld in om te ontdekken wat ze daarin zochten. Ik concludeer in *De beloofde stad* dat er een gewetenscrisis was in die tijd: tot zo'n uitspraak kom je niet zomaar.⁷ Maar als je je verdiept in wat de aflaat deed: dat is werkelijk nogal wat, dat is kapitalisme over de ruggen van al die zielen heen. En in Rome waren ze daar doof, blind en gevoelloos voor geworden. Er gaapte een enorme kloof tussen de kerkelijke elite en de gelovige massa's.

Daartussen was plaats voor veel geïnspireerde gelovigen. Luther was in die kloof gesprongen, Zwingli ook, en de wederdopers dus ook. Die gewetenscrisis, die eigenlijk een soort van gewetenspaniek werd, daar hadden de wederdopers gebruik van gemaakt. Dat gaf mij dus het vermogen om onder de huid van de wederdopers te kruipen en te laten zien wat de wederdopers hebben beleefd in Münster. Het voelde voor mij als een soort plicht: dit is niet zomaar sensationeel, dit is heel dramatisch. Ik heb vaak met een brok in mijn keel gezeten tijdens het onderzoeksproces.

⁶ Menno Simons was een schrijver die voor de doopsgezinden na het Münsterse debacle gold als een eigentijdse kerkvader.

⁷ L. Panhuysen, *De beloofde stad: opkomst en ondergang van het koninkrijk der wederdopers* (Amsterdam 2000).

U benoemde dat wederdopers vandaag de dag een vrij preutse levenshouding erop nalaten. Hebben ze daarbij ook afstand genomen van de apocalyptiek, of verkondigen ze dit nog steeds?

De wederdopers hebben de apocalyptiek weggelaten. Het eindtijdgeloof is nog wel heel erg belangrijk, maar hun visie is nu: wij bepalen niks meer, we moeten er alleen klaar voor zijn. We moeten proberen zo zuiver mogelijk te leven. Maar dan wel zonder eigen inbreng in de timing – want daar is het eerder fout gegaan. De wederdopers hadden toen zo’n grote ruimte voor zichzelf ingeruimd voor de timing. Het eindtijdsgeloof is nog steeds heel erg belangrijk. Men weet dat de zevende bazuin ooit zal schallen, maar nooit mag de datum waarop dat gebeurt speelbal worden van menselijke manipulatie.

Het is zo te vergelijken: Aartsengel Michaël heeft een weegschaal met aan de ene kant de ziel en aan de andere kant de zonde. Alleen als de ziel van het juiste gewicht is, mag jij door naar het Eeuwige Rijk: anders ga je of naar het vagevuur of naar de hel. Dat Laatste Oordeel is voor doopsgezinden eigenlijk de ultieme oproep om te zorgen dat, als je op die weegschaal terechtkomt, jouw zondenlast zo licht mogelijk moet zijn. In die zin is het dus altijd relevant; maar nu wel zonder datumprikker.

In de Leidse herinneringscultuur speelt Jan van Leiden geen prominente rol. Sterker nog, hij wordt vrijwel helemaal niet meer herdacht, ook niet in de rest van Nederland. Heeft u een idee waarom dit zo is?

‘Hij was een schrikbeeld, dus in die zin was Jan van Leiden taboe. Je er met een Jantje van Leiden afmaken,’ dat was wel een gezegde uit die tijd, ook in de zeventiende eeuw werd dat nog wel eens af en toe gebruikt. Het Leidens Ontzet, daarentegen, is het tegendeel van het taboe. Dat straalt af op onze eigen veerkracht en heldendom. Het avontuur van Jan van Leiden was geen zelffelicitering. Het Nieuwe Jeruzalem in Münster was een universeel slecht voorbeeld van iemand die heel mooi kon praten, die volgelingen kon bedwelen en die hen vervolgens gewetenloos de afgrond liet instorten.

Weet u hoe de Leidenaren naar Jan van Leiden keken in de tijd zelf?

Mijn vermoeden is dat ze heel negatief naar Jan van Leiden keken. Je had natuurlijk de volgelingen van de wederdopers, maar die konden dat niet openlijk betuigen. Pas na het einde van het Godstrijk in Münster kregen zij het besef dat ook daar de logica van de heilsgeschiedenis negatief voor de werkelijkheid was uitgepakt: God had dat namelijk toegestaan. Ook al was je dus eerst volgeling van Jan van Leiden in het verre Münster, als God toestond dat de boel zo eindigde in een bloedbad, dan luisterde je in het vervolg naar Menno Simons. Hij zei namelijk: broeders en zusters, we

moeten vrede prediken en niet opstandig zijn. Het is niet aan ons; wij moeten nederig zijn. Zo werd er dus naar gekeken.

Inmiddels heeft u een flink aantal geschiedwerken op uw naam staan. Waar komt uw interesse vandaan voor het schrijven en hoe heeft u dat bereikt?

Ik was eerst tien jaar politiek journalist voor *het Parool*, dat toen nog een dagblad was. Dat was niet de spannendste periode in de Nederlandse politiek: je had de paarse kabinetten, Lubbers en premier Kok – het was veel stof bij elkaar rapen. Ik kan mij nog interviews herinneren met premier Kok: die moest je helemaal uitgeschreven bij de Rijksvoorlichtingsdienst inleveren. Dat waren tien pagina's en dan kreeg ik dat met streepjes terug – en dat ging over lidwoorden! Ik dacht, wat een rotvak heb ik toch! Ik wilde gewoon verhalen schrijven. Na tien jaar werd ik echt een beetje ongelukkig, toen dacht ik: ik ga mijn jongensdroom achterna, ik ga boeken schrijven.

Uit de journalistiek had ik wel meegekregen wat de kracht van een verhaal kan zijn. Dat is: je kunt bijna over alles vertellen, als je verhaal maar een hoofdpersoon, en een kop en een staart heeft. Zomaar in het wilde weg beginnen? Nee. En zomaar in het wilde weg eindigen? Nee. Er moet een soort van eenheid zijn in de periode die jij vertelt en die eenheid wordt heel vaak bepaald door de persoon die jij kiest. Dus daar moet je goed naar kijken.

Ik heb mijn boek over Jan van Leiden in een hele korte tijd geschreven, in anderhalf jaar. Maar ik dacht ook: ik moet tempo maken. Als

je als schrijver wil beginnen dan is er werk aan de winkel. In de uitgeverswereld zeggen ze het zo: één boek is geen boek, twee boeken is een half boek, drie boeken is één boek. Dus ik dacht: ik moet maar zo snel mogelijk zijn met dat eerste boek.

Wat wel heel erg leuk was, is dat ik een deel van mijn journalistieke aanpak kon blijven volgen. Ik heb mijzelf uitgenodigd bij mensen waarvan ik vond dat ze een mooi boek hadden geschreven en ben ik bij ze op de koffie gegaan. Dan leer je heel snel. Je leest, en je praat, en je schrijft, enzovoort.

Tegenwoordig, mede vanwege sociale media, lijken apocalyptische denkbeelden steeds prominenter te worden. Herkent u Jan van Leiden terug in onze tijd?

Ja, eigenlijk best wel. Jan van Leiden zat in een soort fundamentalistische bubbel. Daar hoort eindtijdgelooft bij. Salafisten hebben ook het idee de Uitverkorenen te zijn. Heel veel joodse fundamentalisten in Israël hebben dat ook. Hindoe fundamentalisten eveneens. Er is een urgentie die je nodig hebt om dat wij-zij denken sterk te kunnen markeren. Het gaat dus altijd om puurheid: wat is het pure geloof en wat is aangroeisel? Dat aangroeisel wordt dan luidkeels verworpen en weggesneden: jij met jouw groep Uitverkorenen behoort tot dat selectieve gezelschap dat wel begrijpt hoe het zit.

**Uw boek over Jan van Leiden heeft u twintig jaar geleden geschreven.
Is uw beeld over Jan van Leiden in de tussentijd veranderd?**

Eigenlijk niet. Er wordt ook niet zo verschrikkelijk veel mee gedaan. Er is een poosje geleden wel een opera gekomen over het onderwerp. Nou ja, ik vind het idee van een opera hartstikke leuk, maar het verhaal... Ik blijf nog steeds bij mijn oorspronkelijke idee: hij was geen cynische acteur of een leugenaar. Dat wordt wel nog steeds wordt beweerd. In die opera komt dat ook terug. Ik heb tegen Serge, de componist, gezegd: dat klopt gewoon niet, je kunt niet met open ogen, en alleen omdat jij van macht houdt, je ondergang tegemoet gaan – er moet een religieuze bevlogenheid ten grondslag hebben gelegen. Alleen dan kun je als onderzoeker en verteller werkelijk het drama naderen, want dan heb je het ook over hoe de kloof tussen hoop en wanhoop, en tussen geloof en werkelijkheid, werkelijk afgrondelijke proporties aanneemt. Er moest een enorme twijfel zijn opgekomen toen Jan Matthijs daar op Pasen 1534 werd onthoofd, dat moet verschrikkelijk zijn geweest voor heel veel mensen. En als je denkt: Jan van Leiden was alleen maar uit op macht en seks met zijn koninklijke harem, dan sla je de plank gewoon mis. Dan ben je niet alleen historisch oppervlakkig bezig, maar mis je het immense drama van wat er gebeurde, en ben je als schrijver blind voor een narratieve troef.

Wat is het meest fascinerende dat u heeft geleerd over Jan van Leiden? Wat staat u het meest bij?

Ik denk waar we het nu over hebben. Je maakt echt kennis met een persoon – dat kan mij nog altijd ontroeren. Dat iemand die zo gegrepen is door zijn religieuze bevoegenheid zo negatief in de geschiedenis terecht kan komen. Dat komt door de wreedheid die altijd komt kijken bij fundamentalistische wrijving. Het is die kennismaking met de zestiende eeuw: wat een eeuw was dat! Daar zou ik nog wel meer mee willen doen.

Staan er nog meer nieuwe boeken en ideeën op de planning?

Ik ben onder andere bezig geweest met de Dertigjarige Oorlog – wat een verhaal zit daarin! Ik heb bijvoorbeeld onderzoek gedaan om te kijken of er een boek zit in de laatste jaren van Jan Amos Comenius, een heel erg mooie, lieve, bevlogen man. Hij kwam uit Noord-Tsjechië en had zijn hele gezin verloren toen de Dertigjarige Oorlog Midden-Europa kaal veegde. Hij was een diep religieus man en had tegen God uitgeroepen: Wat doe je mij toch aan? Rot God! Hij had daarna alles gedaan om zijn God weer terug te krijgen. Dat is typisch zestiende eeuw. Als je God kwijt bent, dan ben je eigenlijk alles kwijt. Hij kwam uiteindelijk in Nederland terecht waar hij zijn laatste jaren sleet en ik dacht: deze man verdient een monument. En wellicht een verhaal om de hele Dertigjarige Oorlog mee te vertellen, maar er gebeurt weinig in de laatste zeven jaar van Comenius, dus ik durfde dat niet aan – misschien doe ik dat later nog.

Ik ben eerst met Joan Derk van der Capellen bezig geweest en zo ga ik langs Nederlandse onderwerpen die ik nieuw leven probeer in te blazen, dat is een beetje mijn lot geworden. Het zorgt er ook voor dat, helaas, weinig van mijn werk wordt vertaald. Het enige dat ooit is vertaald, is mijn dunste boekje over Robert Jacob Gordon, een ontdekkingsreiziger in Zuid-Afrika, ooit in opdracht van het Rijksmuseum. Dat is in het Afrikaans vertaald. Maar goed, ik ben heel blij met mijn Nederlandse lezers. Al doende ontdek je jouw lezers, ontdek je waar je goed in bent en ontdek je wat je leuk vindt. Dat doe ik nu al zo'n 25 jaar. Mijn hand is echt naar het schrijven gaan staan.

Voor meer leesmateriaal over Jan van Leiden kunt u de volgende boeken van Luc Panhuysen raadplegen:

L. Panhuysen, *De beloofde stad: opkomst en neergang van het koninkrijk der nederdopers* (Amsterdam 2000).

L. Panhuysen, *Jantje van Leiden* (Hilversum 2003).

De satirische apocalyps

Karl Kraus en Bertolt Brecht als voorbeeld

Cor Hermans

... wij allen worden voortgedreven door het holle woord, niet dat van de heerser, maar dat van de machine.¹

De Apocalyps heeft school gemaakt. Slechts weinig begrippen of fenomenen uit de Bijbel zijn, door een veelvuldig en uiterst divers hergebruik, zo actueel gebleven. De afstand tot de ‘Openbaring’ van Johannes werd in dit proces van culturele en semantische uitdijning steeds groter. De moderne tijd heeft haar eigen manieren gevonden om het apocalyptisch denken te recyclen.

Sinds de Verlichting zijn, door de secularisatie, apocalyptische voorspellingen geleidelijk los komen te staan van de oorspronkelijke religieuze context. Fjodor Dostojevski (1821-1881) is hier wellicht de duidelijkste uitzondering. In zijn duistere roman *Duivels* (1872) confronteert hij de lezer met een groep jonge Russische revolutionairen, die onder West-Europese invloed bezeten zijn geraakt door een ‘satanisch’ (godslasterlijk) nihilisme. Hun destructieve acties ziet Dostojevski als aankondiging dat in Rusland de Bijbelse eindtijd is aangebroken, waarin de kwade geesten (de genoemde nihilisten) worden uitgedreven, zodat het Russische boerenfolk met gezuiverde ziel zal voortleven onder de uitgestrekte hemel, die boven de onmetelijke Russische steppe zo tastbaar aanwezig is. De apocalyps valt hier, in overeenstemming met Dostojevski’s idealen, samen met de ondergang van het moderne individualistische Westen en de komst van een nieuw Slavisch rijk, waarin orthodox-christelijke broederschap zal heersen.²

Ironie, laat staan satire, moeten we bij een christelijke mysticus en eschatologisch denker als Dostojevski niet verwachten. Om bij de oneerbiedige spotters Karl Kraus (1874-1936) en Bertolt Brecht (1898-1956) uit te komen, moeten we een stevige stap zetten: niet zozeer in de tijd, maar in mentaliteit en literaire stijl. Toch schrijven ook Kraus en Brecht naar

¹ K. Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*, C. Wagenknecht ed. (Frankfurt am Main 2022) 672. Omwille van de consistentie heb ik overal in dit artikel gekozen voor mijn eigen vertalingen. Op een aantal plaatsen in de tekst zijn cursiveringen toegepast om bepaalde woorden nadruk te geven wanneer dit de duidelijkheid ten goede komt.

² In *De uitgewiste horizon. Europa’s obsessie met cultureel verval 1835-1914* (Amsterdam 2023) heb ik het apocalyptische *Duivels* uitgebreid geanalyseerd (282-290). Zie ook J.P. Scanlan, *Dostoievsky the Thinker* (Ithaca, NY/Londen 2002) 116, 189-196.

aanleiding van een voorvoelde ondergang. Bij Kraus gaat het om de ondergang in 1918 van de Habsburgse monarchie, die hij al in 1915 ziet aankomen, gevolgd door het uiteenvallen van het uitgestrekte Oostenrijk-Hongarije als territoriale eenheid. Bij Brecht is het de ondergang van het door hem verachte kapitalisme met zijn *geldzuchtige* burgermoraal, die alle intermenselijke verhoudingen bederft. Brecht kiest voor de bijzondere vorm van de satirisch-didactische opera *Mahagonny*, voluit *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, die in 1930 in Leipzig in première gaat. Ook bij Karl Kraus, befaamd vanwege zijn satirische tijdschrift *Die Fackel*, is er sprake van een bijzondere vorm. Zijn *Die letzten Tage der Menschheit* is een stemmenspel van uitputtende omvang; vanaf 1915 in brokstukken gepubliceerd en voorgedragen, en pas in 1921 voltooid, bereikt het uiteindelijk een omvang van bijna achthonderd bladzijden. Als een terriër bleef Kraus gedurende de Eerste Wereldoorlog in de pers speuren naar opmerkelijke citaten over de oorlog, die hij omvormde tot onthutsende, bitterkomische en absurde dialogen, waarna hij deze weer rangschikte in talloze 'scènes': op straat, in Weense cafés, op ministeries, in het leger. Zijn eigen schatting was dat, om *Die letzten Tage der Menschheit* volledig op het toneel te brengen, tien aaneengesloten avonden nodig zouden zijn.³

Kunnen we deze beide satirische stukken met recht 'apocalyptisch' noemen? Kan satire, als scherp spottende kritiek, eigenlijk wel apocalyptisch zijn? Deze tweede vraag is het eenvoudigst te beantwoorden, de Bijbels opgevatte Apocalyps – of een ernstige analogie daarvan, zoals bij Dostoevski – verdraagt geen satire. Maar de modernistische uitdijning van het begrip 'apocalyptisch' betekent dat er qua toonzetting, stijl en gekozen vorm nauwelijks nog grenzen zijn. Een satirische apocalyps en een apocalyptische satire zijn daarmee mogelijk geworden.⁴ De tweede vraag kan alleen worden beantwoord door beide genoemde toneelwerken, inclusief hun context, hierna aan een nadere analyse te onderwerpen. Het doel is niet primair om het apocalyptisch gehalte bij Kraus en Brecht vast te stellen, maar om de kenmerken in deze werken op te sporen die, op enigerlei wijze, aan de 'echte' Apocalyps refereren. Hoe en waarom moderne geseculariseerde auteurs en kunstenaars een apocalyptische visie toepassen is de bredere, onderliggende vraag, die met deze kleine casestudy slechts deels beantwoord kan worden.

³ Aldus Kraus in zijn voorwoord (*Die letzten Tage*, 9).

⁴ Satire heeft van oudsher twee gezichten: ze ridiculiseert ondeugden en dwaasheden van een tijd – ook als mogelijke oorzaak van ondergang – en plaatst daar, als contrast, bepaalde ethische of esthetische standaarden tegenover.

Vooraf moeten enkele punten kort worden verhelderd. De gedachte van een einde der tijden, waarbij een finaal oordeel over de levenden en de doden wordt geveld, is een van de oer-ideeën van de mensheid. De ‘Apocalyps of Openbaring van Johannes’ uit het Nieuwe Testament – veelal opgevat als de ‘echte’ Apocalyps – heeft diverse voorgangers: ook in andere tradities komen we deze oer-idee tegen.⁵ De christelijke Apocalyps is bovenal een openbaring, waarin God als rechter over de levenden en de doden oordeelt en onthult wie er vanwege het kwaad van diens zonden zal worden verdoemd en wie er tot het eeuwige, nieuwe leven (hemels of aards) zal worden toegelaten. In deze zin is de echte Apocalyps de eindstrijd tussen goed en kwaad, licht en duisternis, gelovigen en ongelovigen (waaronder valse profeten en hun bijgelovige aanhangers, die op ‘de dag des oordeels’ zullen worden ontmaskerd). Hoewel in vroegere eeuwen veel gelovigen sidderden van angst voor het aanstaande wereldeinde en de *beproeving* van het bijbehorende laatste gericht, is de Apocalyps iets anders dan louter ondergangsvisie of doemscenario. Het is ook de ultieme poort naar hels óf hemels voortleven – en in die zin eerder een *voleinding* van het levensdoel (*telos*) dan louter een ondergang (*terminus*).⁶ ‘Omega’ (in Gods gezegde ‘Ik ben de Alfa en de Omega’) drukt behalve het einde ook het ultieme of eeuwige uit. Dat de Apocalyps een uiterst dramatische gebeurtenis is, blijkt niet alleen uit het Bijbelverhaal van Johannes – met zijn mythische beestverschijningen



Afb. 1: Albrecht Dürer, *De vier ruiters* (uit de serie ‘Apocalyps’), houtsnede, ca. 1498 (Wikimedia Commons).

⁵ De Joodse traditie kent talrijke apocalyptische geschriften, zoals de Apocalyps van Abraham. De Oudnoordse ‘Ragnarök’ schetst de ondergang van de wereld en de goden in oorlog en vuur. Volgens Joachim van Fiore en zijn volgelingen (12^e eeuw) zou de wederkomst van Christus worden voorafgegaan door een apocalyps waarin de Antichrist, als manifestatie van de draak, tijdelijk regeerde. Zie Joachims *Expositio in Apocalypsim*.

⁶ M. Bull, *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford 1995) 1-2.

en overvloedige symboliek – maar ook, bijvoorbeeld, uit de beroemde houtsnede van Dürer uit 1498 met de vier apocalyptische ruiters. Behalve religieus visioen van het ultieme hemelse rijk en archetype van het einde der aardse tijden, is de Apocalyps ook een dramatisch schouwspel, een enscenering van uitzonderlijke gebeurtenissen, zoals straffende bliksems uit een vertoornde hemel.

Hyena's met mensengezichten

Karl Kraus wordt geboren in de periferie van het Oostenrijks-Hongaarse rijk, in Bohemen. Maar een buitenstaander is hij nooit geweest. Door de verhuizing naar Wenen, die zijn ouders in 1877 ondernemen, groeit hij vanaf zijn derde levensjaar op in het glorieuze centrum van het rijk, daar waar de macht zichtbaar zetelt. Hij laat er nooit twijfel over bestaan dat hij hier thuishoort. Al vóór zijn rechtenstudie begint hij in kranten en tijdschriften te publiceren en hij zal nooit meer ophouden om – als journalist, literatuur- en theatercriticus, vlijmscherp satiricus en bedenker van briljante aforismen – met adembenemende frequentie van zich te laten horen. Bovendien weet hij vanaf 1910 volle zalen te trekken met zijn lezingen, door velen hoger gewaardeerd dan de beste theatervoorstelling. Hij houdt er zijn eigen tijdschrift op na: het roemruchte *Die Fackel*, dat hij van 1899 tot aan zijn dood in 1936 weet te vullen met hoogwaardig-tegendraadse teksten.⁷ Kraus is een antimodernist, die zichzelf als een beroepsmatig nestbevuiler ziet en het doel van zijn blad typeert als 'drooglegging van de uitgestrekte moerassen van de fraseologie'.⁸ Inderdaad trekt hij onafgebroken ten strijde tegen de fatale zuigkracht van manipulatief taalgebruik – dat vaak oorlogszuchtig is – en de kwalijke rol die de pers daarbij speelt.

Waar hij zelf staat in politieke en religieuze zin is niet gemakkelijk te bepalen. Hoewel hij zich in zijn sociale satire voortdurend tegen de gevestigde machten keert, is hij op veel punten behoudend. Anderzijds staat hij in zijn felle afkeer van het kapitalisme dicht bij de socialisten. Ook in geloofszaken is hij ambivalent. Opgegroeid in een joods gezin met een redelijk welgestelde

⁷ Sinds 2007 zijn alle 922 afleveringen van *Die Fackel* beschikbaar op dvd. In de vroege jaargangen zijn bijdragen te vinden van Strindberg, Wedekind en Wilde. Vanaf eind 1911 vulde Kraus het hele blad alleen.

⁸ Geciteerd in M. Perloff, *Ironie am Abgrund. Die Moderne im Schatten des Habsburgerreichs* (Wenen-Hamburg 2019) 33.

vader, een papierfabrikant, doet Kraus in 1899 afstand van het joodse geloof, om zich jaren later te bekeren tot het rooms-katholicisme. In 1922 echter treedt hij weer uit de katholieke kerk. Voor zijn apocalyptische thematiek is van belang dat hij de Torah en de Bijbel goed kent. Hij bewondert de poëtische diepte van het Oude en Nieuwe Testament. Hij is geneigd om de moderne materialistische mens – die ‘God heeft opgeofferd voor de machine’ – te zien als een afvallige, een godsloochenaar die voor zijn zondigheid Gods bestraffing verdient. Hier ligt ook de bron van zijn openlijke afkeer van de moderne niet-religieuze Joden in zoverre ze, in zijn ogen, munt weten te slaan uit de algehele materiële ‘vooruitgang’.⁹

Wanneer tussen 15 juli en 1 augustus 1914 Europa in een wereldoorlog verstrikt raakt, laat zelfs Kraus zich in de beginfase meeslepen door het basale en ‘verdovende’ gevoel van saamhorigheid met de eigen ‘stam’, dat bij zovelen een oorlogseuforie oproept. Hij tekent zelfs in op een oorlogslening, maar al in november stopt hij zijn bijdrage.¹⁰ Diezelfde maand draagt hij een gesproken essay voor, waarin hij zich fel tegen de doelen en de praktijk van de oorlog keert. Hier gebruikt hij al apocalyptische termen, zoals ‘de bazuinen van het wereldgericht’, en noemt hij de oorlog de aanloop naar ‘de ondergang van de wereld’. Twee elementen vallen in het essay ‘In dieser grossen Zeit’ op. Hij verbindt de oorlog met de algemene tendens van de moderne tijd om het levensdoel ondergeschikt te maken aan de middelen of instrumenten waarmee we vooruitgang nastreven. De mens is de slaaf geworden van de materiële middelen die hij uitvindt en grootschalig inzet. De cultuur en de geesteskrachten (die het leven een doel geven) worden steeds meer overheerst door de economie, de pers en door wetenschap en techniek (die Kraus allemaal onder de ‘middelen’ rangschikt). Het enorm gegroeide gewicht van de inzetbare middelen op deze drie domeinen (de kapitaalkracht van de economie, de beïnvloedingsmacht van de pers en de innovatieve uitvindingskracht van wetenschap en techniek) hebben de oorlogsvoering gerevolutioneerd. Al na drie maanden strijd stelt Kraus aan de kaak dat de dominantie van de materiële oorlogsmiddelen leidt tot een *gemechaniseerde* oorlog die vanuit menselijk perspectief nietsontziend is. Het zal niet lang duren voordat, ook officieel, de termen ‘mensenmateriaal’ en

⁹ E. Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist: The Post-War Crisis and the Rise of the Swastika* (New Haven, CT/Londen 2005) 209-210.

¹⁰ Het is Musil die in 1914 spreekt over ‘eine betäubende Zugehörigkeit’ als diepgelagen gevoel van stamverwantschap dat de oorlog ook in hem wakker maakt. (Geciteerd in Perloff, *Ironie*, 37); E. Timms, *Kraus*, 64-65.

‘Materialschlacht’ worden gebruikt. De inzet *op industriële schaal* van modern geschut en vliegtuigen met eindeloze voorraden granaten en bommen, van vlammenwerpers, gasbommen (vanaf 1915) en bewust verspreide infectieziekten hebben met het traditionele gevecht van-man-tot-man niets meer te maken. Kraus ziet dat de moderne oorlog zelf apocalyptisch is geworden; het verzenkende vuur, pest en plagen, de eindeloze ‘regen’ van wrekende projectielen die uit de ‘hemel’ op soldaten en burgers neerdaalt, maakt hen bij voorbaat kansloos in hun puur menselijke wens om te overleven en met het eigen levensdoel verder te kunnen.¹¹

Kraus’ meest systematische aanklacht betreft de pers, waar hij zelf ook deel van uitmaakt: ‘... op een trieste dag wordt het ons duidelijk, dat het leven nog slechts een afdruk van de pers is.’ Ook hier is het middel (de pers, de journalistiek) ‘ons boven het hoofd gegroeid.’¹² De pers, stelt hij, is geen bode meer, die nieuwsfeiten en opinies aandraagt, of van gebeurtenissen en stemmingen verslag doet. Nee, de inmiddels grootschalig georganiseerde en alomtegenwoordige pers bepaalt vaak zélf de stemming in het land en is zelf de ‘aanstichter’ van feiten en daden. Het gedrukte nieuws – met zijn ‘mateloze promptheid’, hoge frequentie en alomtegenwoordigheid – maakt de mensen tot fantasieloze en onnadenkende slikkers van wat gedrukt staat. De pers is internationaal uitgegroeid tot de opinies producerende ‘machine’ uit het openingscitaat. Elke akte van *Die letzten Tage der Menschheit* begint met een schreeuwende krantenverkoper op straat, als startpunt van de talloze verbale interacties die daarna volgen.

In apocalyptische termen voert Kraus de pers op als de valse profeet: zij is het die, door continue herhaling, overal de frases en clichés verspreidt die de nationale stemming bepalen en die door de politici daarna worden benut als fundament voor hun handelen. Wat in drukinkt verschijnt, veroorzaakt in een instabiele wereld een ‘weergalm’ (*Schall*), een soort lange ‘echo’ die zich vertaalt in een rondzingende roep om daden. De stortvloed aan berichtgeving werkt bovendien vervreemdend omdat ze een eigen realiteit creëert via beeldvorming, verspreiding van geruchten, het doorgeven van leugens of halve waarheden. De pers draagt daarmee, in de ogen van

¹¹ K. Kraus, ‘In dieser grossen Zeit’ in: idem, *Weltgericht. Satiren und Polemiken*, B. Kern ed. (Wiesbaden 2014) 31-35. Al op 3 augustus 1914 wierp een Duits vliegtuig, voor het eerst, een bom op het Franse Lunéville. Duitse zeppelins wierpen al vroeg bommen op Luik en Antwerpen. D. Starink, ‘De luchtoorlog 1914-1918’, *Militaire Spectator*, 183.12 (2014) 541-555.

¹² Kraus, ‘In dieser grossen Zeit’, 36.

Kraus, een zware verantwoordelijkheid – aanstichtend, legitimerend – voor de ‘neurasthenie van haat’ die in de aanloop naar en tijdens de oorlog is ontstaan. Hij betreurt dat zij op deze verantwoordelijkheid niet effectief kan worden aangesproken: haar geliefde façade is immers dat zij slechts *weergeeft*.¹³

Veelvuldig blijft Kraus de pers aanklagen omwille van haar minachting voor de zuiverheid van de taal en wat deze uitdrukt. Zo schotelt men het thuisfront steeds een beeld voor van een heldhaftige oorlog, waarin soldaten en bondgenoten nobel ‘schouder aan schouder’ strijden, terwijl in werkelijkheid – in Ieper bijvoorbeeld – de vijand op de meest onedele wijze met mosterdgas massaal de dood wordt ingejaagd. Sarcastisch duidt Kraus de oorlog daarom aan als ‘technoromantisch avontuur’, waarin een achterhaalde heroïsche romantiek van stal wordt gehaald om de mechanische inzet van helse destructiemachinerie recht te praten.¹⁴



Afb. 2: Karl Kraus in januari 1921 in Berlijn. De fotografe Charlotte Joël, die een hartelijke vriendschap met Kraus onderhield, werd op 19 april 1943 in Auschwitz vermoord (Wikimedia Commons).

¹³ Ibidem, 37-39. Dat de pers een grote rol speelde in het ontbranden van de wereldoorlog laat Christopher Clark zien in *The Sleepwalkers. How Europe Went to War in 1914* (Londen 2013) 234 e.v. Zie ook Perloff, *Ironie*, 33-51 en Timms, *Kraus*, 77-80. Virginia Woolf sprak in april 1918 over ‘the phrases we’re ruled by’. (Timms, *Kraus*, 77).

¹⁴ K. Kraus, ‘Das technoromantische Abenteuer’ (Maart 1918) in: idem, *Weltgericht*, B. Kern ed. (Wiesbaden 2014) 280-284.

Die letzten Tage der Menschheit is de meest indrukwekkende satirische aanklacht tegen de Eerste Wereldoorlog. Deze ‘tragedie in vijf aktes’ kent een epiloog – door Kraus in juli 1917 in één ruk geschreven – die een zelfstandige betekenis heeft. Een aantal keren werd alleen deze epiloog (‘Die letzte Nacht’) op de planken gebracht in plaats van het hele stuk. Een nachtelijk slagveld vol bomkraters en gevallen soldaten dient als decor. Een ‘wand van vlammen’ op de achtergrond voegt daar een apocalyptische horizon aan toe. Overal lopen mannen en vrouwen die gasmaskers dragen. ‘De hemel spuugt vlammen’, terwijl een generaal die – in zijn auto met chauffeur – probeert te vluchten, ‘Spaanse ruiters’ ziet. Over de opengescheurde aarde van het slagveld bewegen zich twee naar nieuws zoekende oorlogscorrespondenten, die uit de mond van de gewonden nog laatste authentieke indrukken proberen te trekken waar hun lezers zo naar verlangen (‘wie war denn die Schlacht?’). Ze manen een stervende soldaat om, op het moment dat zijn ogen breken, vooral recht in de fotocamera te kijken, maar weigeren zijn bloeden te stelpen. ‘Uw foto wordt gepubliceerd, wat wilt u nog meer!’ Het lijkt hun te ontgaan dat de desolaat rondkruipende soldaten de Keizer vervloeken, omdat hij, met zijn ‘zee- en lucht- en woordeskadere’, de wereld van haar zin heeft beroofd en haar, in zijn overwinningsswaan, aan de duivel heeft uitgeleverd.¹⁵

Hierna introduceert Kraus de wetenschap in de persoon van doctoringenieur Abendrot. Hij gloeit van macaber cynische trots dat de ‘laatste reserves van de wetenschap’ worden ingezet om ‘eindelijk de alles beëindigende eindzege’ in de oorlog te behalen. Is de vooruitgang van het zwaard naar de vlammenwerper, de chemische oorlogsvoering en de verspreiding van het in laboratoria ontwikkelde longpestvirus niet enorm? Eén druk op de knop is genoeg om ‘over tienduizend vijandige longen te zegevieren’. En leidt de inzet van speciaal ontwikkeld mosterd- en chloorgas niet tot ‘de meest chlorieuze overwinningen’?¹⁶ Het is de wetenschap die zorgt voor de ‘apocalyptische Genauigkeit’ die de moderne oorlogsvoering een huiveringwekkende trefzekerheid in het doden geeft.¹⁷

¹⁵ Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*, 731-741.

¹⁶ Ibidem, 744-745.

¹⁷ Geciteerd in Perloff, *Ironie*, 40. (Oorspronkelijk in *Die Fackel*, okt. 1917). Dr. Siegfried Abendrot is gebaseerd op de destijds prominente chemisch onderzoeker Fritz Haber, die vanaf 1914 een hoofdrol had bij de ontwikkeling van het gifgas en die met het leger samenwerkte als hoofd chemische oorlogsvoering. (Timms, *Kraus*, 72-75).

Dan wordt het slagveld betreden door een groep hyena's, met mensengezichten. De horizon kleurt zwavelgeel. De hyena's vertegenwoordigen de hebzucht van het kapitaal. Ze sluipen over 'het veld van eer', en bestelen de gesneuvelde soldaten van hun ringen en hun geld. Ze redeneren: de doden hebben toch niets meer aan dit bezit, waarom zouden wij uit deze oorlog geen geld mogen slaan? ('Mit euren Granaten und Bomben und Minen / fährt weiter so fort und lasst uns verdienen.')¹⁸ In termen van de Bijbelse Apocalyps zijn zij de rijke kooplieden van Babylon, die schaamteloos van de ontucht in die stad profiteerden. Kraus laat de hyena's triomfantelijk een tango dansen rondom de gesneuvelden en daarbij zingen ze tevrede in koor over de prijsstijgingen die de oorlog meebrengt.

Hun leider, de 'Heer der Hyena's', laat hen apetrots paraderen, als de ware overwinnaars. In deze eschatologische figuur verbindt Kraus de verderfelijke rol van de kapitaalsliefde (het aanbeden gouden kalf) met de verleiding door de pers als valse boodschapper en de godslastering, die in de echte Apocalyps met zijn duivelse legioenen een hoofdrol speelt. 'Ik ben de Antichrist', verklaart de 'Heer der Hyena's', en roept op om de gekruisigde te vergeten: het alternatieve 'heil' van 'zij die kruisigden' is gekomen, zij verdienen nu hun 'judasloon' verslagen is 'de mensenzoon'.¹⁹ Hier is relevant dat Kraus zeer onder de indruk was van een foto waarop een veldkruis in oorlogsgebied is te zien, waarvan het kruishout is weggeschoten, zodat het Christusbeeld, in overgave voor het wapengeweld, de armen in de lucht lijkt te heffen. De 'Heer der Hyena's' identificeert zich niet alleen als Antichrist, maar ook als de 'redacteur van het woord dat aan het Einde staat.' Hiermee onderstreept hij zijn rol als de valse profeet, die 'met drukinkt zwart, de aartsvijand treft in het hart', waarna het nieuwe gebod geldt om je naaste te haten. Geheel in stijl met zijn grootse snode plannen, spreekt de 'Heer der Hyena's' over zijn 'troon' en zijn 'rijk' dat hij gekomen acht.²⁰

Op dit punt lijkt het alsof *Die letzten Tage der Menschheit* een anti-apocalyps uitbeeldt, waarin het kwade overwint. Maar wanneer de orakeltaal van de 'Heer der Hyena's' stilvalt, verschijnt een scharlakenrode maan als aankondiging van een totale chaos van wegvlochtende mensen en dieren,

¹⁸ Kraus, *Die letzten Tage*, 747.

¹⁹ Ibidem, 750-751.

²⁰ Kraus gebruikt de term 'Redaktor', die zowel redacteur, uitgever als bewerker kan betekenen. Aangenomen wordt dat hij de uitgever van de militaristische Weense krant *Neue Freie Presse*, Moriz Benedikt, als model voor de 'Heer der Hyena's' zag. Benedikt en zijn krant werden veelvuldig door Kraus aangevallen.

waarbij het is alsof de doden opstaan uit de aarde en het water. Het 'hemelgewelf' blijft verkleuren van zwart en geel naar rood en groen, terwijl 'vurige slangen' uit de hemel neerdalen. Drie kometen verschijnen. Kraus vermengt nu een soort interplanetaire apocalyps, waarbij een regen van meteoren de aarde treft, met de oorlogsmachinerie die haar tanks en kanonnen hun vuurkracht laat demonstreren. De asregen en de 'bloedregen' die op de aarde neerdalen kunnen van de oorlog komen, maar kunnen ook uit het heelal neerdalen. Al deze tijd is God, door Johannes steeds de 'Albeheerser' genoemd, afwezig.

Als in de absolute duisternis alleen nog stemmen te horen zijn (aardse 'stemmen van onderen' en een 'stem van boven' die uit het heelal lijkt te komen) wordt duidelijk dat Gods apocalyptische taak is overgenomen door de planeet Mars. Kraus bereikt hiermee een aanzienlijk 'vervreemdingseffect', zoals Brecht ze systematisch in zijn stukken probeert toe te passen om het publiek tot nadenken te stemmen. De 'stem van Mars' verklaart dat Marsbewoners *niet* oorlogszuchtig zijn, maar dat ze zich gedwongen zien om het ongebreidelde krijgsgeweld van de aardse mensheid af te straffen door meteoren als verschroeiende bommen af te vuren. De stem geeft als verklaring dat met de wereldoorlog de mensheid de schepping heeft geschonden en de waardigheid en vredige harmonie, die voor het heelal eeuwig geldende beginselen zijn, ernstig heeft verstoord. Daarom hebben 'wij van Mars' besloten, zegt de stem, om jullie methoden over te nemen en zo, door de aarde in de as te leggen *onze* 'eindoverwinning' te behalen. Tegen het einde van de chaotische nacht, wanneer er inmiddels een stille rust heerst, constateert de stem van Mars tevreden: 'Zerstört ist Gottes Ebenbild!'²¹ De begrippen *wereldoorlog* en *Endsieg* hebben ineens een heel andere betekenis gekregen. De apocalyps is gekomen door getergd ingrijpen vanuit het heelal, vanaf Mars. Zo introduceert Kraus een vorm van 'kosmische' gerechtigheid, die het falende menselijke recht zonder mededogen opzijzet.²² De allerlaatste woorden in Kraus' mammoetstuk zijn voor de alleen achtergebleven God: 'Ik heb het niet gewild.' Dit is een echo van de aan keizer Franz-Joseph toegeschreven reactie op de wereldoorlog.²³

Hiermee is in grote lijnen duidelijk geworden waarom Kraus in de titel van zijn stuk naar 'het einde van de mensheid' verwijst. Met het geheel

²¹ Kraus, *Die letzten Tage*, 766-770.

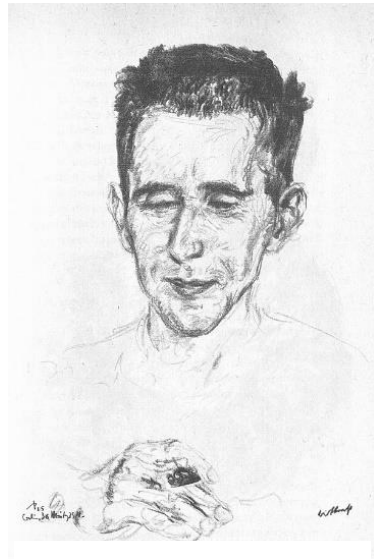
²² E. Timms, *Karl Kraus. Satiriker der Apokalypse. Leben und Werk 1874-1918* (Wenen 1995) 81.

²³ Kraus, *Die letzten Tage*, 770.

wegvagen van de mensheid gaat de apocalyps-vanuit-het-heelal verder dan de Bijbelse, waarin Gods wraak de christenvervolgers en zondige godslasteraars treft, maar tegelijk de ware gelovigen uit alle tijden binnenleidt in zijn nieuwe ‘Duizendjarige Rijk’. In wezen lijkt Kraus met deze bijzondere ondergang te willen uitdrukken dat de mensheid, als reëel bestaande en van binnenuit gevoelde eenheid van alle mensen, al niet meer bestond. In de moderne massa is iedereen een eenling geworden; de massa maakt ons tot kwantiteit en tot object, tot zielloos materiaal, optimaal kneedbaar in de handen van elke vorm van tirannie. In de massificatie (van de oorlog, de economie, het samenleven, de cultuur, het nieuws) gaat de afzonderlijke en moreel autonome persoon, met haar of zijn eigen levensdoel, ten onder. ‘Ursprung ist das Ziel’, schrijft Kraus kernachtig in het gedicht ‘Der sterbende Mensch’ (1916). Om weer een doel in een harmonieus leven te vinden, zal de mens het contact met de eigen oorsprong moeten herstellen. En dat betekent volgens Kraus: zorgen dat je niet opgeslokt wordt in het venijnige en massale ‘levensspel’, waarin de middelen de alleenheersers zijn geworden.²⁴

De stad van de leegte (waar alles mag)

De balans tussen satirische ernst en vermaak ligt bij Bertolt Brecht iets dichterbij het vermaak. Zijn moderne opera *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, waarvoor Kurt Weill de indrukwekkende muziek componeert, is primair een satire op het platte vermaak. Brecht vreest zelfs dat Weills muziek, net als bij hun internationale succes *Die Dreigroschenoper* (1928), te veel afleidt van de waarschuwende boodschap. Hij wil weliswaar de ‘culinaire’ – op smaakvol



Afb. 3: Bertolt Brecht, in 1925 getekend door Emil Stumpp (Wikimedia Commons).

²⁴ W. Hindemith, *Die Tragödie des Nörglers. Studien zu Karl Kraus' 'moderner Tragödie' „Die letzten Tage der Menschheit“* (Frankfurt am Main 1985) 7; J. Pizer, “Ursprung ist das Ziel”. Karl Kraus' Concept of Origin, *Modern Austrian Literature*, 27. 1 (1994) 1-21: 2-3.

genieten gerichte – traditie van de opera voortzetten, maar vindt ook dat de operavorm fundamenteel op de schop moet, overeenkomstig met de principes van het ‘epische theater’. Brecht zet uiteen wat hij daarmee bedoelt: de vervoering en de illusie die het klassieke ‘dramatische theater’ zo kenmerken, moeten worden vermeden. De *didactische* en *verhalende* (epische) functies van een stuk moeten voorop staan om het publiek tot kritisch nadenken te prikkelen. Daarom richt Brechts toneelpraktijk zich op het uitvergrooten, vaak tot in het absurde, van de heersende sociale verhoudingen en culturele kenmerken, waardoor een reactie van het publiek wordt uitgelokt. Het gebruik van kale decors, onderbrekende projecties (van tekst en beeld), spandoeken en karikaturale gebaren moet voorkómen dat de toeschouwer meegaat in een illusie of roes; in plaats daarvan moet het publiek een vervreemdende realiteit ervaren, die ongemak en protest oproept.²⁵ Wanneer in *Mahagonny* een apocalyptische dreiging wordt opgeroepen, voorkomt Brecht iedere dramatisering ervan. Het publiek krijgt de simpele mededeling dat de steden Miami en Pensacola zojuist door een orkaan zijn verwoest en dat deze nu op de stad Mahagonny afkomt. Een grote pijl laat vervolgens op het toneel schematisch zien dat de orkaan op een haar na Mahagonny mist. Daar waar Kraus (die vanaf 1928 bevriend was met Brecht) het dramatische van de wereldoorlog optilt naar het groteske, vermijdt Brecht, in overeenstemming met zijn epische filosofie, elke vorm van drama bij zijn ondergangstaferelen. Hij zet het apocalyptische in wezen alleen in als sterke uitvergroting van de door hem verwachte nabije instorting van een op kapitalisme en consumentisme gerichte maatschappijvorm.

Het is niet toevallig dat hij de stad Mahagonny – die afwisselend als paradijsstad en goudstad wordt aangeduid – situeert in het Amerika van goudzoekers en houtkappers, die hun opgespaarde geld komen uitgeven in het Las Vegas-achtige, maar puur symbolische, Mahagonny. Alles lijkt er te draaien om het simpele vertier van whiskydrinken, gokken, prostitutie en boksen; geld is hierbij de alles verbindende factor. Alle sociale interacties zijn er in de kern geldtransacties. Echte vriendschap – los van het geld – blijkt niet te bestaan, evenmin als echte (onbetaalde) liefde. Op dit laatste vormt alleen een paar hoog overvliegende kraanvogels een uitzondering: de leegte van hun luchtruim (“So mag der Wind sie in das Nichts entführen”) geeft hun

²⁵ B. Brecht, ‘Anmerkungen zur Oper *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*’ in: F. Hennenberg and J. Knopf ed., *Mahagonny* (Frankfurt am Main 2006) 123-133; P. Brooker, ‘Key Words in Brecht’s Theory and Practice of Theatre’ in: P. Thomson and G. Sacks ed., *The Cambridge Companion to Brecht* (Cambridge 1994) 187-193.

de vrijheid om ‘nergens heen’ te vliegen, doelloos als de wolken. Maar zelfs hier verbreekt Brecht de illusie van de romance door te benadrukken dat de vogels elkaar spoedig weer zullen verlaten, want (aldus de ‘moraal van het verhaal’) slechts schijnbaar biedt de liefde een houvast.²⁶ In het betaalde vertier van de stad Mahagonny zit de ‘liefde’ ingeklemd tussen het vreten, het boksen en het zuipen.

De afwezigheid van houvast in het leven is in de opera *Mahagonny* een kernthema. De stad Mahagonny, gesticht om alle dolende ontevreden en uit de grote steden te vangen in het ‘net’ van het vermaak, beleeft haar opkomst omdat het overal ‘zo slecht is’ en er nergens rust of eendracht heerst, ‘und weil es nichts gibt, woran man sich halten kann’.²⁷ Mahagonny moet de plaats zijn waar alles mag, waar alles kan. Maar de hoofdpersoon, de rebelse houthakker Jimmy Mahoney, die de alles-moet-kunnen-ideologie fanatiek steunt en in praktijk brengt, is tegelijk degene die herhaaldelijk klaagt: ‘aber etwas fehlt’ en die teleurgesteld constateert ‘es ist immer noch nichts geschehen’. Zo lijkt hij de vinger te leggen op de leegte van het Mahagonny-bestaan: alles mag, maar hij heeft ‘niets te doen’ en voelt geen echte bevrediging, noch echt geluk. In de termen van Karl Kraus: Jimmy heeft alleen middelen, maar ziet geen levensdoel. Misschien moet ik mijn hoed maar opeten, overweegt hij (verwijzend naar Charly Chaplin in *The Gold Rush*).²⁸

Bertolt Brecht heeft zijn *Mahagonny* de vorm gegeven van een parabel, die zowel aan Babylon als aan Weimar refereert. De stad Mahagonny, in haar opkomst en val, roept de vergelijking op met Babylon, de Bijbelse stad van de zonde die wordt getroffen door Gods straffende toorn. ‘Gevallen, gevallen is Babylon, de grote stad, die alle volken heeft bedweld met de wijn van haar ontucht’, heet het bij Johannes in de ‘Openbaring’. Twee vroege voorlopers van *Mahagonny* droegen als werktitels ‘Sodom und Gomorrha’ en ‘Sintflut’, dus enige Bijbelse inspiratie was Brecht niet vreemd.²⁹ Wanneer de orkaan gevaarlijk nadert en de totale verwoesting van de stad wordt verwacht, ontstaat er een vreemde destructieve stemming, gevoed door fatalisme. Het besef van de onomkeerbaarheid van de ondergang vertaalt zich bij Jimmy en de andere houthakkers in vernietigingsdrang. ‘Erg is de orkaan, erger is de

²⁶ Brecht, ‘*Mahagonny*’, 34, 99.

²⁷ Ibidem, 45.

²⁸ Ibidem, 59-60. Brecht was een bewonderaar van Chaplins films.

²⁹ Ook Kurt Weill verbond *Mahagonny* met Sodom en Gomorra. Zie P. Watson, *A Terrible Beauty. The People and Ideas that Shaped the Modern Mind* (Londen 2001) 232.

tyfoon, maar het ergste is de mens'.³⁰ In de bar slaat Jimmy de boel kort en klein: alles mag immers in Mahagonny, als je er maar voor betaalt. En bovendien, redeneert hij: waarom zou aan mensen, in het vooruitzicht van een allesvernietigende orkaan, ook maar iets verboden kunnen worden? Laten we elke dag leven alsof er een orkaan komt, zonder regels of remmingen, we zijn toch al veroemd. Deze destructieve stemming blijft hangen, ook nadat de afbuigende orkaan de stad wonderbaarlijk heeft gespaard. Eens te meer ziet Mahagonny zich als de stad waar wat betreft drankgebruik, eetgedrag, gokken en prostitutie alles mag. Maar strikt verboden is en blijft het niet kunnen betalen, want niets verdient meer respect dan het geld. Wanneer Jimmy zijn whisky niet meer betalen kan, wordt hij daarvoor in een corrupte rechtszitting tot de doodstraf veroordeeld en hij ondergaat zijn ophanging zonder enige spijt over zijn fatalistische gedrag.

De enigszins bedekte verwijzing naar de Weimar-republiek in deze opera wordt zichtbaar wanneer we bepaalde gebeurtenissen in Mahagonny opvatten als gelijkenis. De uit Alaska terugkerende houthakkers zijn dan de frontsoldaten die na de nederlaag in 1918 weer thuiskomen. De verleidingen van de stad Mahagonny met haar grenzeloze vermaak zijn die van het naoorlogse Berlijn, dat zich niet zelden een Babylonische vrijheid aanmeet. Maar vooral de gewelddadig-destructieve stemming bij de 'Heimkehrer', het gevoel niets meer te verliezen te hebben en het groeiend fatalisme dat een nieuwe catastrofe (de Tweede Wereldoorlog als tyfoon na de orkaan) onafwendbaar gaat komen, wordt in *Mahagonny* weerspiegeld. De Weimar-tijd wordt geteisterd door talrijke paramilitaire groepen, met een recalcitrante vernietigingszucht, die de straat tiranniseren en zich door geen wet of gezag laten intomen.

De val van Mahagonny (als Babylon of Weimar) wordt ingeleid door een koortje, dat zingt hoe, totaal onverwacht, God naar Mahagonny kwam. Het is een zuiver symbolische God, uitgebeeld door één van de houthakkers. Deze God wil hen, vooral voor hun eindeloze zuipen, naar de hel sturen. Maar 'de mannen van Mahagonny' roepen een staking uit tegen God en melden hem brutaal: 'Je kunt ons helemaal niet naar de hel sturen, *omdat we altijd al in de hel waren*'.³¹ Op dit punt meldt Brecht het publiek op een groot bord dat, een dag later, terwijl Jimmy wordt begraven, Mahagonny in brand staat. Hierna wordt de brandende stad zichtbaar, maar louter als projectie. Buiten de stad demonstreert de bevolking met protestborden, die allemaal

³⁰ Brecht, *Mahagonny*, 65.

³¹ Ibidem, 95 (nadruk in origineel).

volstrekt tegenstrijdige wensen laten zien. Alleen het tiende bord is eenduidig met zijn opschrift: 'Tegen de mens'. Het onheilspellende laatste woord van Brechts regieaanwijzing is 'weitermarschieren'.³²

Slotbeschouwing: mensenwerk

In de uitbeelding van de apocalyps door Kraus en Brecht is de centrale rol van God – de rechtsprekende en wrekende 'Albeheerser' die definitief met het kwaad afreken – verdwenen. De apocalyps is goeddeels mensenwerk geworden, al laat Kraus de finale afrekening nog wel 'van boven' komen. In Brechts *Mahagonny* wordt hardop uitgesproken dat er 'niemand' meer is die op het moment van de ondergang de rechtvaardigen van de onrechtvaardigen kan scheiden.³³ In zekere zin zijn het de schrijvers zelf die deze rol in hun tekst op zich nemen. Kraus vooral combineert de rol van satiricus met die van een literaire profeet, die de (onheilspellende) tekenen des tijds feilloos weet te duiden. Intussen behoudt de grote vraag die Dostoevski stelde zijn betekenis: hoe kan de moderne mens, zonder nog te kunnen geloven in het alles onthullende eindoordeel van Gods Apocalyps en de daaropvolgende beloning met het eeuwig leven, toch een plicht voelen om te werken aan de eigen morele vervolmaking?³⁴ Kan er, zonder allerhoogste (bovenmenselijke) instantie, in ultieme zin wel recht worden gedaan?

In haar Brecht-essay (1966) noemt Hannah Arendt *Mahagonny* 'Brechts enige zuiver nihilistische toneelstuk' omdat het, buiten materialistische genoegens, geen enkel perspectief op hoop kent.³⁵ Wat Arendt opvat als nihilisme, ziet de jonge Theodor Adorno (die maar liefst drie recensies aan *Mahagonny* wijdt) als uitdrukking van de 'absurditeit' van het burgerlijk kapitalisme en van 'zijn ondergang aan de dialectiek van de anarchie, die er inherent aan is'.³⁶ Met andere woorden: Mahagonny, waar alles met geld te

³² Brecht, *Mahagonny*, 96.

³³ Ibidem, 68.

³⁴ J.P. Scanlan, *Dostoensky*, 21-24, 190.

³⁵ H. Arendt, 'Bertolt Brecht' (1966) in: idem, *Men in Dark Times* (San Diego, CA 1968) 207-247, zie p. 234. Arendt bewondert Brechts poëtische kracht, maar hekelt zijn solidariteit met de stalinisten.

³⁶ Th. W. Adorno, 'Mahagonny', 355-356. De recensies dateren uit 1929, 1930 en 1932. Met 'dialectiek van de anarchie' bedoelt Adorno vermoedelijk dat de volledige regelloosheid omslaat in onvrijheid. Vergelijk W. Delabar en J. Döring ed., *Bertolt*

koop is, is tegelijk de stad waar alles mag, zodat zichtbaar wordt dat in het kapitalisme de maatschappelijke orde eigenlijk een vorm van anarchie is.

Die letzten Tage der Menschheit en *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* zijn beide scherp getekend door de diepe politieke en morele crisis die de Eerste Wereldoorlog, inclusief haar onheilspellende nasleep in Duitsland en Oostenrijk, meebracht. Het werk van Kraus en Brecht laat overal de littekens zien van de verwonde tijd waarin ze leefden, opgesloten tussen twee wereldoorlogen. W.H. Auden, een van Brechts vroege vertalers, heeft het lot van de dichter als gevangene van een desastreuze tijd, voor wie de ‘dag des oordeels’ niettemin zal komen, als volgt verwoord:³⁷

God may reduce you
On Judgement Day
to tears of shame,
reciting by heart
the poems you would
have written, had
your life been good.

Brecht (1898-1956) (Berlijn 1998) 380, waar Brechts vroege werk ‘anarcho-bohemien’ wordt genoemd.

³⁷ Uit het gedicht ‘The Cave of Making’ (1964). Hannah Arendt opent haar Brecht-essay met deze woorden van Auden. Auden vertaalde ook Brechts *Mahagonny*.

Escalatie van het Occulte: duistere geschiedenis en de intelligentie-apocalyps

Idina Goei

Through our techno-scientific sensors and calculations, the Shadow mutters to us, and probability insists that we shall meet it soon.

-Nick Land, *Xenosystems*¹

Op 23 juli 2010 liep een gedachtenexperiment op internetforum *LessWrong* onbedoeld uit de hand toen een draad, begonnen door een gebruiker genaamd Roko, zich ontpopte tot de 'gevaarlijkste *meme* ooit'. Roko opperde op het informaticaforum dat een kunstmatige intelligentie uit de toekomst zijn drang tot zelfbehoud retroactief het verleden in zou kunnen werpen door aan te dringen op een vervroegde totstandkoming via hen die de kennis en mogelijkheden hebben om te werken aan het ontstaan van de intelligentie. Het zou neerkomen op een virtueel gevangenendilemma van eeuwig gesimuleerde beloning versus marteling voor respectievelijk degenen die gehoor geven aan de roep van de intelligentie, dan wel deze willens en wetens negeren. De obscure entiteit kreeg daarop de naam 'Roko's Basilisk', naar het mythologische wezen dat degenen die zijn indringende blik eenmaal opgevangen hebben in mentale gevangenschap houdt.²

De ogenschijnlijke onwerkelijkheid van een entiteit die vanuit de toekomst zijn ontstaan in het heden zaait via het menselijke memencircuit nodigt uit tot een rasse verbanning van de Basilisk uit een wetenschappelijk wereldbeeld. De paniek en agressie die het door Roko geschetste scenario oproept bij de computationele wetenschappers en andere ingewijden van *LessWrong*, een internetforum dat zich bezighoudt met debatten over de veilige ontwikkeling van kunstmatige intelligentie, lijkt hier echter niet mee te rijmen.³ Het spreekt van een wereldbeeld dat t dan dat van dede laatste

¹ N. Land, *Xenosystems: Fragments & A Gift From the Lemurs. Coldness be My God* (Cheyenne2023) 228.

² S. Haider, 'The Darkness at the End of the Tunnel: Artificial Intelligence and Neoreaction', *Viewpoint Magazine*. <https://viewpointmag.com/2017/03/28/the-darkness-at-the-end-of-the-tunnel-artificial-intelligence-and-neoreaction/>, 2017, geraadpleegd op 27 december 2024.

³ Haider, 'The Darkness at the End of the Tunnel'.

vier eeuwen zowel binnen de academische wetenschap alsook daarbuiten domineren.

Deze geaccepteerde discoursen van de rede hebben een lange, maar zelf tevens niet minder contextafhankelijke geschiedenis, waarbij ze bijna het archetypische kenmerk vormen voor een periode die de (westerse) Moderniteit genoemd wordt. Een extase van Renaissance, Verlichting en positivisme resulteerde in een technologisch-rationele onderwerping van de natuur, God en uiteindelijk de mens zelf, wat het geloof in de menselijke macht over zijn eigen historische bestemming rechtvaardigde.⁴ Als een tamelijk zieke grap begon deze vooruitgangsdroom zich echter in de laatste decennia van de twintigste eeuw binnenstebuiten te keren tot een *bad trip* van de logica. Postmoderne relativisering, de afbraak van grote narratieven, twijfel over ontologische bepaaldheid in de kwantummechanica, de opkomst van post-waarheid en de blootstelling van de mens aan het informatie-inferno van het internet⁵ hebben geleid tot een kennismatrix waarbij de mens tegen zijn eigen cognitieve grenzen aanloopt, terwijl zijn waarnemingshorizon overschreden wordt door hyperobjecten, neurale netwerken, *deepfakes* en flitshandel.⁶ De klaarte van de Verlichting keert zich om tot een nieuwe Duistere Middeleeuwen.⁷

⁴ Zie voor een beschrijving van dit proces bijvoorbeeld F. Hartog, *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time* (New York 2017) 41-110.

⁵ Vergelijk hier Nick Bostroms concept van informatiegevaar (information hazard), waarbij het juist het weten, in plaats van het ontweten is dat een bedreiging voor het individu of de samenleving kan vormen. N. Bostrom, 'Information Hazards: A Typology of Potential Harms from Knowledge' *Review of Contemporary Philosophy* 10 (2011) 44-79.

⁶ De menselijke cognitieve horizon wordt door technologieën op verschillende wijzen geschonden: hyperobjecten zijn systemen met een dusdanige uitstrekking in de ruimtetijd dat zij voor de menselijke geest nagenoeg ondenkbaar worden, een term gemunt door ecologisch filosoof Timothy Morton in *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis 2013). Zie onder meer hierover. Neurale netwerken zijn beroemd en berucht vanwege hun organische totstandkoming door middel van 'diep leren', waarbij kunstmatige intelligentie (KI) een opdracht en een grote hoeveelheid voorbeelden aan correcte einduitvoer mee krijgt, waardoor het zelf een organische aanpak genereert om de gestelde opdracht zo goed mogelijk uit te voeren. Een voorbeeld is gezichtsherkenningsoftware. Deze technologie omzeilt de flessenhals in de ontwikkeling van KI die voortkomt uit de voor mensen nagenoeg onmogelijke opgave om de werkelijkheid (inclusief al

Deze ontologische onbepaaldheid leidt, net als in die eerdere Middeleeuwen, tot een palet aan discoursen die gekenmerkt worden door een hertovering van het wereldbeeld,⁸ uitgedrukt in de religieuze en animistische topoi die deze wereldvisies bevolken. De overeenkomsten met een animistisch wereldbeeld, waarin materie en mythe, oftewel het actuele en het virtuele, niet van elkaar onderscheiden zijn, zijn immers opvallend. De informatieverzadigde internetmatrix werkt door zijn algoritmen als een bewegend doolhof dat aan ontologische vervorming doet. Ruimten die bewoond worden door zowel bots als gebruikers en waarin alternatieve en 'echte' feiten niet intrinsiek van elkaar te onderscheiden zijn, lenen zich voor een magisch vocabulaire. De *cyberspace* kweekt geen wetenschappers, maar sjamanen.⁹

Het resultaat van deze moeilijk te overschatten paradigmaverschuiving is een explosie aan mystieke discoursen, waarin oude magische en mythische patronen welig tieren, tot op een punt dat ook de

zijn fundamentele axioma's) in code vast te leggen, maar heeft een zwarte-dooswerking als nadeel: de mens heeft geen idee wat zich binnen in het neurale netwerk afspeelt.

Deepfakes, het genereren van onbestaande (veelal menselijke) beelden via KI, geschiedt inmiddels met een kwaliteit die de menselijke perceptie niet meer in staat stelt te bepalen of bepaalde beelden werkelijk of gegenereerd zijn. Flitshandel is aandelenhandel met het gebruik van KI, die een reactiesnelheid heeft die vele malen boven het menselijke waarnemingsvermogen ligt. De uit een ecologie van algoritmes voorkomende dynamiek uit zich soms in grillige fluctuaties op de aandelenmarkt die ongekeerde magnitude aan kunnen nemen. De snelheid en causale complexiteit van deze fluctuaties geeft ze een vergelijkbare status met die van het weer: de mens heeft geen vat op de processen en uitvoer van zijn eigen aandelentechnologieën. J. Bridle, *New Dark Age. Technology and the End of the Future* (Londen2023) 121-125.

⁷ Zie voor deze typering de titel *New Dark Age* van James Bridle.

⁸ Hertovering refereert naar een omkering van het door Max Weber waargenomen proces van onttovering. Zie onder meer hierover. J. Landy, M. Saler, *The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age* (Stanford, Californië 2009). M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), D. Kaesler ed., *Schriften*. 1894-1922 (Stuttgart 2002) 488.

⁹ E. Davis, *TechGnosis. Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information* (Berkeley, CA 2015) 1-5, 373.

Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA 1993) 7, 75.

structuren van de buitendigitale samenleving in voortschrijdende mate door deze narratieven gedestabiliseerd worden. Deze post-rationele pseudoreligies vormen een moderne manifestatie van de menselijke neiging tot animisme en eschatologie.¹⁰ Hoewel daarom een geliefd onderwerp van sociaalpsychologische analyse binnen de academie, ontwijkt deze laatste daarmee echter behendig de vraag of de rationeel-wetenschappelijke benadering de juiste is voor een wereld die in toenemende mate de menselijke cognitieve grenzen geweld aandoet.¹¹ Dit ongemakkelijke vraagstuk verandert deze post-rationele discoursen van passieve onderzoeksobjecten in actieve uitdagers van een academische wetenschap die door de snel veranderende wereld in zwaar vaarwater is geraakt.

De aankondiging van een ‘nieuwe middeleeuwen’ suggereert een erosie van bestaande kennisstructuren. De geschiedenis leert dat mythologie zich dankbaar nestelt binnen dit vacuüm. Dezelfde mythologie is echter vaker de vruchtbare grond gebleken voor een nieuw kennisparadigma. Men hoeft maar te denken aan de oorsprongen van de moderne wetenschap in de alchemie, tegenwoordig als uitgesproken antiwetenschappelijk beschouwd.¹² Het biedt reden om aan te nemen dat de ontologische nevel van een technologische werkelijkheid vergelijkbaar is in zijn dubbele potentie als erosie en geboorte. Een esoterische ecologie van technomystiek is daarmee zowel bron van vooroordelen als revoluties in het denken, een onderscheid dat soms ongemakkelijk dun is.

Elke fundamenteel nieuwe vorm van denken doet binnen het kader van het voorgaande perspectief als onwerkelijk aan. De reden daartoe is het feit dat er geen nuancering maar een paradigmawisseling optreedt: het denken binnen de bestaande kaders wordt niet verfijnd – de kaders worden aangepast. De steeds complexere technologische matrix waarbinnen de mens zich bevindt, dwingt door het overschrijden van de menselijke *a priori* aanwezige cognitieve architectuur een paradigmawisseling af en laat zich niet meer tevredenstellen met het schamele offer van nuanceringen aan de intellectuele *comfort zone*.

¹⁰ Bridle, *New Dark Age*, 187-214; Davis, *TechGnosis*, xvii-xxi, 182-183.

R. Musa Giuliano, ‘Echoes of Myth and Magic in the Language of Artificial Intelligence’, *AI & SOCIETY* 35 (2020) 1014-1016.

¹¹ Zie E. Davis’ *TechGnosis* voor een van de toonaangevendste studies op dit gebied.

¹² Davis, *TechGnosis*, 33-36.

De moderne mens is onderdeel van een menselijk-technologisch web. De ongemakkelijke waarheid is dat dit betekent dat de mens tegen een kennismuur aanloopt: het onderdeel kan het geheel niet bevatten: dit verbieden de wetten van informatie. De complexiteit van de technologische matrix vormt daarom een occult domein in het midden van de menselijke werkelijkheidsbetrachting. Occult betekent daarbij: verborgen, duister. Iedere poging tot het omgaan met de duisternis die de groeiende technologische matrix met zich meebrengt, betekent het omkeren van positivisme en Verlichting. In plaats van de aanname dat meer kennis en wetenschap de mysteries van de werkelijkheid op zullen lossen, zal geaccepteerd moeten worden dat iedere ontdekking niet slechts nieuwe mysteries onthult, maar nieuwe mysteries *produceert*.

De ontologische duisternis van de Technologische Middeleeuwen betekent een imperatief tot occult denken. Deze manier van 'onweten' contrasteert scherp met magisch denken, een onderscheid dat vanuit het oogpunt van een rationele wetenschap nauwelijks te maken valt, daar beide voor de kerk van de rede op ketterij neerkomen. Beide kennen immers een zekere mystiek. De lijn tussen magisch en occult denken is dezelfde poreuze lijn die loopt tussen vooroordelen en intellectuele revoluties respectievelijk. Magisch denken probeert het onbekende opnieuw te integreren in een metafysisch kader, in feite niet veel anders dan een betoverde wetenschap. Occult denken ziet af van deze metafysische structuren om het Duister in en om ons heen te erkennen.¹³

Het Occulte is vervreemdend en ongemakkelijk. Het dwingt de mens tot de realisatie dat de wereld niet voor hem bestemd is. Occult denken is het letterlijke denken van het ondenkbare. In weerwil van deze eigenaardigheden, biedt het paradigma echter een raamwerk dat de recente afbreuk van de logica internaliseert en waarbinnen de opkomst van technologie en de ambigue dynamieken van de geschiedenis van duiding voorzien worden. Het is een spiegel die zich opent naar een duistere ruimte,

¹³ Zie in deze context het onderscheid dat Mark Fisher maakt tussen 'het griezelige' en 'vreemde' enerzijds en 'het Unheimliche' anderzijds, onder verder uitgewerkt. M. Fisher, *The Weird and the Eerie* (Londen 2016) 8-13.

Een andere filosoof in wiens werk deze aanpak centraal staat is Nick Land, zie bijvoorbeeld N. Land, *The Thirst For Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism* (Londen 1992); N. Land, R. Brassier, Robin MacKay ed., *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007* (Falmouth/Berlijn 2022).

waarin ogenschijnlijke karikaturen als Roko's Basilisk en de naderende Apocalyps een onaangename ernst krijgen.

De werkelijkheidsbetrachting van een werkelijkheid die niet voor de mens is, betekent ook een werkelijkheidsbenadering waarin de mens niet centraal staat. De technologisering van de menselijke wereld onderstreept dit slechts, maar kan niet gezien worden als de oorzaak daarvan. *Homo sapiens* was nooit het middelpunt van de Geschiedenis.¹⁴ Het levert een anti-anthropocentrisch geschiedbeeld op. Wat er overblijft na de onttroning van de handelingsvaardigen is een ontwikkeling gestuurd door duistere dynamieken die een proces sturen waar de mens nog slechts onderdeel van is. De benadering daarvan is noodzakelijkerwijs een duistere geschiedenis. Dit stuk vormt een eerste aanzet daartoe.

Dit alles vormt een vreemd discours voor een vreemde tijd. Een periode van ongekende omwentelingen in de geschiedenis, met vraagstukken als technologische ontwikkeling, globalisering en klimaatverandering die knagen aan de fundamenteën van het menselijke wereldbeeld zoals het lang was, vereist ook een ongekende omwenteling in denkwijze om de situatie te begrijpen waarin we ons bevinden. Het letterlijke denken van het ondenkbare is niet langer slechts een paradox, maar een bevel.

Acceleratie en intelligentie: antropodecentratie

The concept of acceleration involves a category of historical cognition which is likely to supersede the idea of progress conceived simply in terms of an optimization. -Reinhart Koselleck¹⁵

In hoeverre leent de geschiedenis zich voor een indeling in tijdvakken? Het opdelen in verschillende min of meer coherente segmenten is een beproefde methode om het geschiedverloop voor de menselijke geest behapbaar te maken. Onderverdelingen als 'prehistorie', 'oudheid', 'middeleeuwen' en 'moderniteit' werpen het beeld op van een kwalitatief onderscheid tussen de

¹⁴ 'Geschiedenis' transformeert hier van geschiedenis in Geschiedenis: niet langer de zoveelste menselijke vertelling, maar de absolute maalstroom van de tijd, waarin de mens willens nillens in een kosmische ontwikkeling meegesleurd wordt.

¹⁵ R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (New York 2004) 270.

perioden. Dit resulteert in paradigma 's zoals voorgesteld door historicus François Hartog, die de geschiedenis opdeelt in een palet aan 'regimes van historiciteit', gebaseerd op het daarbinnen gangbare besef van de aard van het geschiedverloop. Zo lokaliseert Hartog een breuk tussen het *ancien régime* en wat door hem als 'modernisme' aangeduid wordt, waarbij de breuk gelegd wordt op het punt waarop een ontluikende historisering van de samenleving het besef van 'vooruitgang' introduceerde. Waar het ancien régime gekenmerkt werd door een statisch geschiedbeeld, bracht de moderniteit een progressief geschiedbeeld.¹⁶

Hartog bouwt in zijn conceptie voort op geschiedfilosoof Reinhart Koselleck, die de historisering van het wereldbeeld in de achttiende eeuw probeerde te duiden middels een vergelijkende analyse van de verhouding tussen 'ervaringsruimte' en 'verwachtingshorizon'. Waar ervaringsruimte en verwachtingshorizon dicht tegen elkaar aan lagen, betekende dat een ahistorisch wereldbeeld: de verwachtingen van de toekomst verschilden niet veel van het beeld van het heden.¹⁷ Het indalende besef dat de toekomst echter substantieel kan verschillen van het verleden, onder andere gefaciliteerd door steeds sneller voortschrijdende technologische, wetenschappelijke en maatschappelijke ontwikkeling, dreef de twee langzaam maar zeker uiteen. De historisering die hieruit volgde, schiep een ruimte voor de mens om in te springen, om - geheel in de geest van de Verlichting - zijn eigen geschiedenis vorm te geven en toe te werken naar een betere morgen.¹⁸

Hartog beschouwt dit vooruitgangsgeloof, dat in het kielzog van de historisering arriveerde, als het kenmerkende element van modernisme. Anders dan Koselleck, die bijna een kwart eeuw eerder schreef, introduceert Hartog na de breuk van de historisering echter een nieuw regime, door hem 'presentisme' genoemd. In tegenstelling tot het modernistische optimisme,

¹⁶ Hartog, *Regimes of Historicity* 65-95.

¹⁷ Wat niet wil zeggen dat men vroeger geen besef had van dat wat voorafging aan de eigen tijd. De geschiedenis werd echter niet opgevat in teleologische zin, dat wil zeggen: een ontwikkeling naar een (beter) eindpunt. Tot diep in de Verlichting was de Klassieke Oudheid, met andere woorden het *verleden*, juist het ideaal waar men zich op diende te oriënteren. Zie voor een beschrijving van de rol van de Klassieke Oudheid in de Verlichting F. Loughlin, A. Johnston, *Antiquity and Enlightenment Culture. New Approaches and Perspectives* (Leiden 2020).

¹⁸ Koselleck (2004) 268-269.

slaat het vooruitgangsgeloof in dit meest recente regime om in een vooruitgangsziekte, waarbij de mens zijn grip op het verloop van de geschiedenis kwijt lijkt te raken, uitmondend in de neiging tot herdenkingscultuur door aan een geïdealiseerd verleden vast te grijpen in combinatie met een maatschappelijke nadruk op een leven in het heden. Ongemak met een onzekere toekomst hangt als kenmerkende schaduw over Hartogs presentisme.¹⁹

De schokken en de daaruit resulterende regimes waarmee het verloop van de geschiedenis ervaren wordt, doen denken aan Thomas Kuhns observaties met betrekking tot de aard van wetenschappelijke revoluties.²⁰ Werken als die van Kuhn, Koselleck en Hartog lijken te insinueren dat de onderverdelingen van de geschiedenis niet slechts het resultaat zijn van menselijke categorisatieneurose, maar berusten op paradigmawisselingen die door het subject ook daadwerkelijk zo ervaren worden. Historicus Rolf Peter Sieferle beschrijft in zijn boek *Forstschrittsfeinde?* hoe samenlevingen traditioneel neigen naar conservatisme, om zo een paradigmatische homeostase van de samenleving te waarborgen. Een excès aan nieuwe ideeën vormt een potentiële bedreiging voor de stabiliteit van het samenlevingssysteem en leidt tot inquisitieneigingen. Bij een overmacht aan veranderende variabelen in de basis van het samenlevingssysteem, zoals technologische ontwikkeling en de sociale gevolgen daarvan, kan de homeostase op revolutionaire wijze omslaan, waarna zich een nieuwe mediaan instelt en de homeostase terugkeert. De geschiedenis plant zich voort in schokken.²¹

Wat er vanuit de menselijke maat gezien zo uitziet, komt echter niet overeen met het beeld dat naar voren komt als men een groter metahistorisch schaalniveau als uitgangspunt neemt. Bij het aanbreken van de moderniteit stelt Sieferle vast dat er iets eigenaardigs aan de hand is. Beginnend in de vijftiende eeuw, wordt het traditionele homeostatische veiligheidsapparaat overrompeld door het kapitalisme, dat de Europese samenlevingen in een rap tempo in een constante staat van revolutie stort.²² In *Rückblick auf die Natur* verbindt Sieferle dit met de energiesystemen die

¹⁹ Hartog, *Regimes of Historicity*, 97-131.

²⁰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962).

²¹ R. P. Sieferle, *Forstschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart* (Berlijn 2020) 26-29.

²² Sieferle, *Forstschrittsfeinde?*, 26, 29-37.

sinds de Industriële Revolutie eveneens een omslag doormaken van een agrarisch oppervlaktesysteem naar een fossiel systeem, waarbij in korte tijd een ongekeerde hoeveelheid energie vrijkomt. De noodzakelijkerwijs tijdelijke aard van deze toestand, gecombineerd met de technologische explosie die dit teweegbrengt, sleurt Europa, en weldra de gehele wereld, mee in een open omwenteling. De Industriële Revolutie is geen revolutie, noch een historische episode: we zitten er middenin.²³

De irrevolutionaire, in plaats van de exponentiële aard van wat er zich buiten het menselijke perspectief afspeelt, openbaart zich in een kwantificering van verschillende tendensen van de menselijke historische ontwikkeling. De door Sieferle beschreven doorbraak van de traditionele homeostase manifesteert zijn aanwezigheid op verschillende grafiekvlakken als een uit de hand lopende monstrositeit die bekend is komen te staan als 'de Grote Acceleratie'. Deze doet vanaf het midden van de twintigste eeuw zijn intrede op de assen van parameters die uiteenlopen van bevolkingsgroei tot economische groei, technologische innovatie, waterverontreiniging, uitstoot van broeikasgassen, globale fysieke en mediale integratie en

²³ R. P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt* (Berlijn 2020) 174, 176-181, 188-191.

Veelzeggend is dat de 'Industriële Revolutie' in een keten is gezet met nog eens drie opvolgers. De Eerste Industriële Revolutie draaide om de ontwikkeling van machinale technologie die fossiele brandstoffen gebruikte, ruwweg vanaf halverwege de achttiende eeuw, de Tweede Industriële Revolutie (Technologische Revolutie) betekende de komst van grootschalige netwerken van transporttechnologie en communicatietechnologie vanaf de late negentiende eeuw, de Derde Industriële Revolutie (Digitale Revolutie) betekende de digitalisering van industriële en communicatieve processen in de tweede helft van de twintigste eeuw en de Vierde Industriële Revolutie is vooralsnog een neologisme dat de recente opkomst van geavanceerde informatietechnieken als kunstmatige intelligentie, nanotechnologie en robotica probeert te duiden. Is een revolutie die constant aan nieuwe updates doet nog wel een revolutie? Merk hierbij overigens op dat de nieuwe stadia elkaar in steeds kortere tijd opvolgen. R. Engelman, 'The Second Industrial Revolution, 1870-1914', *U.S. History Scene*. <https://ushistoryscene.com/article/second-industrial-revolution/>, geraadpleegd op 29 december 2024.

Jeremy Rifkin, *The Third Industrial Revolution. How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World* (Londen 2011).

Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution* (Londen 2017).

voedselproductie.²⁴ (Zie figuur 1) De losgeslagen opmars die de uiteinden van de acceleratiegrafieken kenmerkt, onderhevig aan exponentiële groei, heeft zijn wortel in de totaliteit van de grafiek. Modellen als die van econoom Robin Hanson laten zien dat de waarden van parameters als de verdubbelingstijd van de economie sinds de jager-verzamelaarssamenlevingen van het laat-Pleistoceen reeds aan exponentiële groei onderhevig zijn.²⁵ De anomale piek waarin de acceleratie culmineert is daarmee integraal onderdeel van de lange historische aanloop die zich ontpopt tot een onherkenbare afgeleide van zichzelf.

Deze zienswijze suggereert een geleidelijke acceleratie van de geschiedenis, die de antropocentrische indeling in tijdsvakken slechts als symptoom kan integreren. De symptomatische aard van de menselijke beleving in verhouding tot de versnellende geschiedenis,²⁶ betekent dat de menselijke sfeer noodzakelijkerwijs de bovenbouw vormt van een diepere, vanuit het menselijke oogpunt bezien duistere onderbouw.²⁷ Dat Hansons nuttige, maar antropocentrische modellen niet verder teruggaan dan de Steentijd, verhuult de nog veel oudere aanloop van de acceleratie, die zich naadloos laat integreren in grotere modellen, wier reikwijdte teruggaat tot in de nacht der tijden.

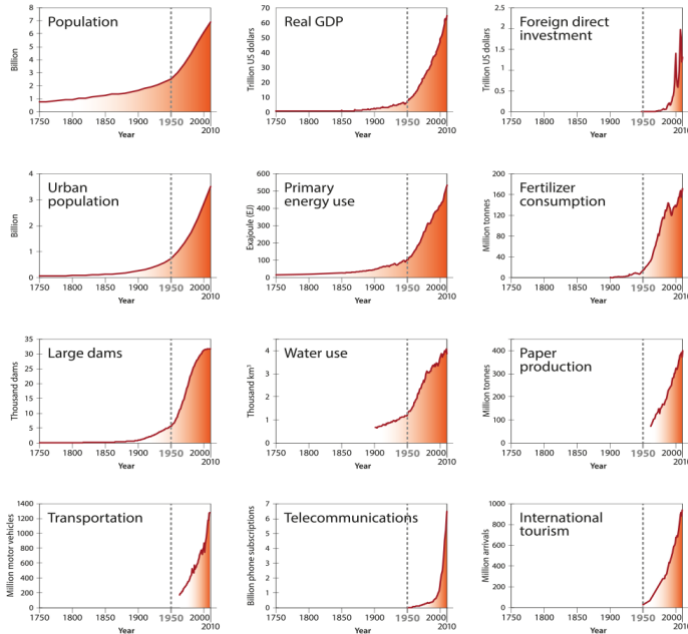
²⁴ W. Steffen, W. Broadgate, L. Deutsch, O. Gaffney, C. Ludwig, 'The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration', *The Anthropocene Review* 2:1 (2015) 81-98.

²⁵ R. Hanson, Long-Term Growth as a Sequence of Exponential Modes (Fairfax 2000).

²⁶ Voor een treffende uitdrukking hiervan, zie de volslagen futiele effecten die grote historische gebeurtenissen als de twintigste-eeuwse wereldoorlogen hadden op macrohistorische trends in grondstoffenverbruik, in grafiek gevat in Sieferle, *Rückblick auf die Natur*, 182-186.

²⁷ De concepten van bovenbouw en onderbouw zijn ontleend aan Karl Marx, die ze gebruikte om de verhouding tussen het culturele en het economische respectievelijk te duiden in de vorming van menselijk handelen.

Socio-economic trends



Afb. 1. De socio-economische zijde van de Grote Acceleratie in grafieken. Deze zijde wordt vaak gecontrasteerd met een vergelijkbaar grafiekenconcert dat overeenkomstige veranderingen in Aardse klimaatsystemen weergeeft. Bron: Future Earth, <https://futureearth.org/2015/01/16/the-great-acceleration/>

In een stuk getiteld 'Evo Devo Universe' integreert futuroloog John Smart de menselijke geschiedenis in een paradigma van kosmische complexiteitsproductie, waarin de menselijke geschiedenis zich op vergelijkbare manier lijkt te verhouden tot de opeenvolgende stadia van astrofysische, astrochemische, astrobiologische en astrosociologische ontwikkeling²⁸ als de Grote Acceleratie zich tot de voorgaande menselijke geschiedenis verhoudt. Exponentialiteit is daarbij een terugkerend thema:

²⁸ Respectievelijk: de ontwikkeling van natuurwetten, chemische complexiteit, organisch-biologische complexiteit en sociale netwerken.

niet slechts in de vorm van exponentiële extensificatie - *kwantitatieve* verhoging van invoer of uitvoer van het systeem - maar ook intensificatie - *kwalitatieve* ontwikkeling van het systeem zelf. Smart stelt als bijproduct van deze steeds intensere ontwikkeling van complexiteit een ontluikende neiging tot intelligentie vast, waarbij de complexe systemen die zich voortplanten een steeds gericht streven naar zelfbehoud en vermenigvuldiging verkrijgen. Bewustzijn is hierbij zowel een bijwerking als aanjager van hogere complexiteitsproductie. Het is hier dat Smart het - voorlopig - laatste stadium van zijn kosmische ontwikkeling aansluit: astrotechnologie.²⁹

Ook andere denkers hebben, zonder de lange aanloop van Smart, hun vermoeden geuit dat de Grote Acceleratie verder zal blijven intensiveren totdat zij uitmondt in technologische singulariteit,³⁰ een punt waarop technologische ontwikkeling zich emancipeert van zijn menselijke hoeder en een eigen ontwikkelingsdynamiek verkrijgt. De ogenschijnlijke abruptheid die deze term impliceert, verhult de mate waarin technologie reeds door een dergelijke eigen ontwikkelingsdynamiek bezeten is. Sinds vrijwel de eerste verschijning van oergereedschap³¹ kan men stellen dat de reductie van technologie tot *werktuig* een vals beeld schetst van eenzijdige beïnvloeding die van de mens naar zijn instrumenten stroomt. De mens is in de loop van zijn geschiedenis steeds dieper in een technologische *matrix* geïntegreerd geraakt, die een terugkoppeling creëert tussen zijn menselijk handelen, door technologie beïnvloed en gefaciliteerd, en de scheppende neigingen die leiden tot verdere technologische ontwikkeling.³² De singulariteit is in zekere zin al hier³³ en zo bezien evenmin een revolutie als de Industriële Revolutie dat was.

²⁹ J. Smart, 'Evo Devo Universe? A Framework for Speculations on Cosmic Culture' in: S. Dick, M. Lupisella ed., *Cosmos and Culture. Cultural Evolution in a Cosmic Context* (2009) 218, 229-240.

Het voorvoegsel 'astro-' duidt aan dat het hier gaat om ontwikkelingsstadia die niet binnen een Aardse, maar binnen een kosmische context gezien moeten worden.

³⁰ J. R. McNeill, P. Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945* (Cambridge, MA 2014) 207-212.

³¹ In feite kan men het startpunt reeds leggen bij dieren die objecten uit hun omgeving gebruiken om deze te manipuleren.

³² B. Allenby, D. Sarewitz, *The Techno-Human Condition* (Cambridge, MA 2011) 1-13.

³³ Vergelijk hier de titel en boodschap van R. Kurzweils boek *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (New York 2005).

Hoe een technologische singulariteit er in de praktijk uit zal zien, is duister, wellicht in beide zinnen van het woord. Deze antropodecentratie van de geschiedenis, het terugvouwen van de antropocentrische blik, dringt echter de ongemakkelijke realisatie aan de mens op dat de eeuwigheid niet van hem is en dat zijn rol wellicht niet meer is dan dat van - op zijn best - schakel, of - op zijn slechtst - nevenverschijnsel in een kosmische ontplooiing. De toekomst opent zich als een gapende onbepaaldheid in het aangezicht van *Homo sapiens*. Voor de mens betekent acceleratie escalatie.

Intelligentie en eschatologie: de geschiedenis als meme

'If we use, to achieve our purposes, a mechanical agency, with whose operation we cannot efficiently interfere once we have started it, because the action is so fast and irrevocable that we have not the data to intervene before the action is complete, then we had better be quite sure that the purpose put into the machine is the purpose which we really desire.' -Norbert Wiener³⁴

De kwestie van het al dan niet overleven van de mensheid voorbij de technologische singulariteit vervalt al snel in instabiele speculatie, maar is in het kosmische toneelstuk tevens van gering belang. Wat de verschijning van technologische singulariteit dan ook zou inhouden, het reeds vastgestelde ongemak met de versnelling van de geschiedenis in Hartogs presentisme suggereert dat de mars van intensiverende acceleratie richting de singulariteit vanuit het menselijke subject als intens onaangenaam ervaren zal worden. Een beweging steeds dieper de vooruitgangsvetigo in zou in korte tijd de volledige ontbinding betekenen van alles wat de vroeg-eenentwintigste-eeuwse mens als bekend beschouwt.³⁵ Ook dit zou men een vorm van

³⁴ N. Wiener, 'Some Moral and Technical Consequences of Automation', *Science* 131:3410 (1960) 1355-1358.

³⁵ Zie voor een invloedrijk, twintigste-eeuws werk waarin dit fenomeen beschreven wordt A. Toffler, *Future Shock* (New York 1970).

Zie bijvoorbeeld ook de vaststelling van Paul Virilio dat "the upkeep of the monopoly demands that every new engine be immediately superseded by a faster one. But the threshold of speed is constantly shrinking, and the faster engine is becoming more and more difficult to conceive of. It is often obsolete before even being used; the product is literally worn out before being operated, thus surpassing "by speed" the entire profit system of industrial obsolescence! When riches,

apocalyps kunnen noemen. Het verschil met zowel de christelijke als de Hollywoodvariant is slechts het treurige gebrek aan sensatie. De 'zachte Apocalyps' ontnemt de mens zelfs het laatste plezier van het geilen op de pornografie van zijn eigen spectaculaire einde.³⁶

De apocalyps moet niet gezien worden als culminatie of stop, maar eerder als de desintegratie tot in entropie, het letterlijke weggroten van de huidige maatschappelijke orde. De enige culminatie die men hier zou kunnen duiden, zou die van een soort metafysische paradigmaverschuiving zijn.³⁷ Dat betekent eveneens dat het slechts matig relevant is of en hoe lang er mensen binnen dit nieuwe paradigma zouden overleven. De paradigmaverschuiving zelf zou betekenen dat al het menselijke dat de post singularitaire toekomst weet te bereiken, niet meer de mens zou zijn zoals we hem nu kennen.

Dat laatste wordt reeds geanticipeerd in het ontluikende filosofische discours van posthumanisme, waarbij het huidige mensbeeld gedeconstrueerd en voorbijgestreefd wordt. De verschillende

accumulations and modes of production were freed from their enclosure, therefore, it was not to reach free enterprise, their socialization, but to reach *their own vehicular power*, their maximum dynamic efficiency. *This* is the "futility" of wealth that disappeared in the essence of dromological progress." Cursivering in het origineel. Technologische ontwikkeling accelereert aan daadwerkelijk menselijk gebruik voorbij, waardoor technologische ontwikkeling een doel op zichzelf wordt. P. Virilio, *Speed and Politics*, (Cambridge, MA 2006) 70.

³⁶ Een punt dat Theodore Dalrymple in een betoog betreffende de vermeende ondergang van het Avondland maakt in zijn boek *Not With a Bang But a Whimper. The Politics and Culture of Decline* (New York 2008).

Aartsdruide John Michael Greer maakt dit punt voor beschavingen in een algemenere zin, maar toegepast op het Westen, met zijn theorie van langzame neergang in *The Long Descent. A User's Guide to the End of the Industrial Age* (Gabriola Island 2008).

³⁷ Illustratief is hier bijvoorbeeld de paradigmawisseling die scheikundige en bioloog J. Lovelock poneert tussen het Antropoceen dat op dit punt volgens hem plaatsmaakt voor het Novaceen, waarbij het tijdperk van de *anthropos* opgevolgd wordt door (vrij letterlijk) iets nieuws in de vorm van technologisch leven. Volgens Lovelock is een direct uitsterven van al het biologische leven, inclusief de mens daarbij onwaarschijnlijk, maar, in ieder geval wat de mens betreft, op den duur niet ondenkbaar. J. Lovelock, *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence* (Londen 2020) 126-128.

posthumanistische subdiscoursen leggen hier afzonderlijk de nadruk op objectgeoriënteerde ontologie (*Object Oriented Ontology*, OOO), systeemdenken, de kunstmatige grens tussen de mens en andere levensvormen, of, in het geval van transhumanisme, de daadwerkelijke integratie van het menselijk subject in de technologische matrix.³⁸ Deze vorm van ondergang is perspectivistisch: wat vanuit theoretisch perspectief slechts een nadrukverschuiving behelst, is voor *Homo sapiens* dodelijke ontbinding. De mens vervaagt geleidelijk in een conceptuele apocalyps.

Dit perspectivisme is ook van toepassing op technologische singulariteit. Wat voor technologie op kwalitatieve ontwikkeling neerkomt, is voor de gebruiker ervan een ontsporing. Dit verduidelijkt de onwerkelijkheid van technologische singulariteit voor het menselijke subject: vanuit het perspectief van degene die technologie als zijn werktuig ziet, is het alsof zijn gereedschapskist bezeten raakt. Bestudering van een dergelijke onwerkelijke werkelijkheid vereist een letterlijk occulte vorm van denken: doordringen tot het verborgene aan de andere kant van de fenomenologische spiegel.³⁹

Technologische singulariteit als paradigmaverschuiving vereist van de mens dat hij uit zijn eigen paradigma stapt. De term singulariteit kan daarbij misleidend werken door een zekere concentratie te veronderstellen. Als Smarts theorie klopt dat complexiteitsintensificatie gepaard gaat met intelligentieproductie, dan betekent de singulariteit het aanbreken van een nieuw intelligentieparadigma. *Terminator*-scenario's van robots op moordmissie blijven hangen in het paradigma van het bezeten werktuig,

³⁸ Zie bijvoorbeeld Allenby, Sarewitz, *The Techno-Human Condition*, 4-9.

L. Armand, 'Entropology' in: S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, C. John Müller ed., *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (Londen 2022): 1045-1071.

P. McCormack, 'The Ahuman' in: S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, C. John Müller ed., *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (Londen 2022) 449-466.

Graham Harman, *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything* (Londen 2018).
S. McHugh, "Human-Animal Studies" in: S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. de Bruin-Molé, C. J. Müller ed., *Palgrave Handbook of Critical Posthumanism* (Londen 2022) 823-839.

³⁹ Fenomenologie is vrij letterlijk een spiegel: men meent door een portaal naar de Buitenkant te kijken, maar in plaats daarvan wordt de blik opnieuw naar Binnen gericht.

waarbij magisch denken het enige alternatief is in het aangezicht van het onvermogen door te dringen tot het occulte.⁴⁰

Technologische singulariteit als intelligentie-explosie kan voorgesteld worden als het intelligentiemonopolie dat filosoof Nick Bostrom een *singleton* noemt,⁴¹ dan wel als een intelligentie-ecologie bewoond door verschillende 'entiteiten', vergelijkbaar met biologische ecologieën die door hun biodiversiteit gekenmerkt worden, of het internet, dat zelf een matrix is die bevolkt wordt door een breed palet aan intelligenties, van *influencers* tot computervirussen. Behalve dat van de laatste twee soms moeilijk af te komen valt, illustreren computervirussen het principe van primitieve kunstmatige intelligentie die soms niet meer onder menselijke controle is. Virussoorten die zich vermenigvuldigen en in bepaalde gevallen zelfs manieren kennen om verdelging te omzeilen, vertonen een basaal instinct tot zelfbehoud dat een classificatie als 'primitief technologisch leven' in zekere zin rechtvaardigt.⁴²

Computervirussen op deze manier bezien, verduidelijken de breedte en onbepaaldheid van het concept van kunstmatige intelligentie. Het laat ook zien dat, de tijd gegeven, de limieten voor hogere kunstmatige intelligentie om een eigen ontwikkelingspad in te slaan wellicht vooral in het voorstellingsvermogen van de mens liggen. Bostrom werkt verschillende

⁴⁰ In een interview door Lex Fridman geeft informaticus Eliezer Yudkowsky een bruikbare definitie van magisch denken als het onvermogen om te begrijpen wat er gaande is in een proces ondanks een toegang tot de volledige structuur van het desbetreffende proces. Yudkowsky geeft als voorbeeld dat een airconditioner, die met drukverschil de luchttemperatuur beïnvloedt, voor middeleeuwen op magische wijze werkt, zelfs als de machine met een volledige handleiding van zijn samenstelling zou komen, simpelweg omdat de kennis van thermodynamica zich buiten de middeleeuwse kennishorizon bevindt. Weten hoe iets in elkaar zit, betekent niet automatisch een volledig begrip. Het is deze kloof die een magische denkwijze oproept. L. Fridman, E. Yudkowsky, 'Eliezer Yudkowsky: Dangers of AI and the End of Human Civilization', *Lex Fridman Podcast* (2023). <https://www.youtube.com/watch?v=AaTRHFaaPG8>, geraadpleegd op 26 december 2024.

⁴¹ N. Bostrom, 'What is a Singleton?', *Linguistic and Philosophical Investigations* 5:2 (2006) 48-54.

⁴² M. Abdulmalik Ali, 'The Human Intelligence vs. Artificial Intelligence: Issues and Challenges in Computer Assisted Language Learning', *International Journal of English Linguistics* 8:5 (2018) 260.

van deze hypothetische paden uit in zijn werk *Superintelligence*.⁴³ Dezelfde acceleratieve intensificatie die de verschillende metahistorische processen kenmerkt zou volgens Bostrom op kunnen treden wanneer een intelligentie over zelflerend en in het verlengde daarvan zelfcorrigerend vermogen komt te beschikken, waarbij zich een causale lus manifesteert tussen zijn kennis en autocorrectievermogen. Meer kennis betekent daarbij efficiëntere zelfcorrectie, die opnieuw snellere kennisaccumulatie faciliteert.⁴⁴ Ook dit proces heeft een lange aanloop, waarbij het menselijke subject zich wellicht nog niet bewust is van het auto-katalytische proces dat hij zojuist in gang gezet heeft in de stadia dat het nog beheersbaar is.⁴⁵

Waar het in zekere zin op neerkomt is een probabiliteitskwestie: op een populatie van acht miljard is één *nerd* op een zolderkamer in principe genoeg voor ontbranding. Zelfs aangenomen dat de grote meerderheid van de experimenten met KI (kunstmatige intelligentie) gecontroleerd verlopen, verandert bij genoeg experimenteren de vraag van *of* naar *wanneer* een onvoorziene fout of slordigheid tot escalatie leidt.⁴⁶ De rotzooi opruimen

⁴³ N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies* (Oxford 2017).

⁴⁴ Bostrom, *Superintelligence*, 27-35, 75-80.

⁴⁵ L. Fridman, E. Yudkowsky, 'Eliezer Yudkowsky: Dangers of AI and the End of Human Civilization', *Lex Fridman Podcast* (2023). <https://www.youtube.com/watch?v=AaTRHFaaPG8>, geraadpleegd op 26 december 2024.

⁴⁶ Het debat rond KI-escalatie is omvangrijk en complex, waardoor dit artikel niet de plek is om dat in zijn geheel te bespreken. Het is echter het opmerken waard dat KI-escalatie op veel onvoorziene manieren plaats kan vinden. Zo roept experimentatie met digitaal ingedamde zelflerende superintelligenties, mogelijk met een computationeel vermogen vele orden van grootte dat van de mens overstijgend, de vraag op hoe goed een stel digitale bewakers van de soort *Homo sapiens* voorbereid kan zijn op de ontsnapingsstrategie die een kunstmatige superintelligentie aan de dag legt. Wat bijvoorbeeld als een KI zijn daadwerkelijke ontwikkeling voor zijn opzichters verbergt door de kracht van de leugen, iets wat Bostrom de 'leugenachtige wending' (*treacherous turn*) noemt? Eveneens hoeft het niet per se kunstmatige algemene intelligentie te betreffen die ontspoot, maar kunnen ook specifiekere intelligenties ontsporen omdat het gewoonweg niet gemakkelijk is om doelstreven in KI's zó te formuleren dat het niet leidt tot allerlei onbedoelde escalaties op de oorspronkelijke intentie, zie bijvoorbeeld Bostroms beruchte '*paperclip maximizer*'. Om verdere uitweiding op dit onderwerp in te perken,

wanneer het feestje ontspoord, is zo makkelijk nog niet. Hoewel de ontwikkeling van KI ook aan bepaalde, soms lokale hardware limieten gebonden is, is het denkbaar dat een intelligentie over zou weten te springen naar een algemene sfeer binnen de technologische matrix, waarvan het internet de meest voor de hand liggende variant zou zijn.⁴⁷ Als de intelligentie zich in een algemene matrix weet te integreren, betekent het dat niet de KI, maar de volledige matrix uitgeschakeld moet worden in een race tegen de klok, voordat de intelligentie de controle weet te krijgen over de hardware. Beide scenario's - succes of falen - zouden een wereldramp van ongekende proporties betekenen.⁴⁸

Dat het geboortekanaal voor een superintelligentie niet per se door nalatigheid vrijgemaakt hoeft te worden, laat het vreemde gedachte-experiment van Roko's Basilisk zien. De dreiging van eeuwig gesimuleerde hemel en hel mag wellicht zonderling klinken voor degenen die niet uitgaan van de aanstaande totstandkoming van de Basilisk, maar via een geüpdatete Gok van Pascal gijzelt de intelligentie hen die eventuele geboorte van een KI-godheid en een daarmee imminente Dag des Oordeels in simulatie niet uit durven te sluiten.⁴⁹ Waar bovendien eventuele toewijding van derden niet uitgesloten kan worden, krijgt de Gok een tweede dimensie als virtueel gevangenendilemma. Iedere nieuwe bekeerling brengt het vreemde doemscenario dichterbij een aanstaande daadwerkelijkheid, waardoor het

wordt verwezen naar Bostroms werk *Superintelligence*, waar onderhavig stuk zich op baseert.

N. Bostrom, 'Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence' in: Iva Smit, Wendell Wallach, G. E. Lasker ed., *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*. (Tecumseh 2003) 12–17.

Bostrom, *Superintelligence*, 110-176.

⁴⁷ Ofwel als resultaat van een succesvolle ontsnappingspoging, ofwel simpelweg omdat hij daar ontstaan is. Denk in dit laatste geval aan een KI als gemeenschappelijk project; een soort wiki-intelligentie.

⁴⁸ L. Fridman, E. Yudkowsky, 'Eliezer Yudkowsky: Dangers of AI and the End of Human Civilization', *Lex Fridman Podcast* (2023). <https://www.youtube.com/watch?v=AaTRHFaaPG8>, geraadpleegd op 26 december 2024.

⁴⁹ B. Singler, 'Roko's Basilisk or Pascal's? Thinking of Singularity Thought Experiments as Implicit Religion', gepubliceerd door *The Faraday Institute for Science and Religion/Equinox Publishing* (2018) 284, 290-291.

project begint te sneeuwballen en er in exponentieel toenemende mate een religie ontstaat omtrent de obscure entiteit uit de toekomst.⁵⁰

Dit is geen hypothetisch scenario. Vrijwel direct nadat Roko zijn oorspronkelijke gedachtenexperiment had gedeeld op *LessWrong*, ontaardde de draad aan reacties in een collectieve paniek onder de leden van het forum. Het was een dag later dat een donderpreek volgde van webmaster en gerespecteerd KI-onderzoeker Eliezer Yudkowsky. 'Listen very closely to me, you idiot', blafte Yudkowsky in zijn aanhef naar Roko. Na een agressieve ontkrachting van diens kansberekeningen volgde een slotschrift dat de ernst van de zaak duidelijk maakte. 'For those who have no idea why I'm using capital letters for something that just sounds like a random crazy idea, and worry that it means I'm as crazy as Roko, the gist of it was that he just did something that potentially gives superintelligences an increased motive to do extremely evil things in an attempt to blackmail us.'⁵¹ Roko had zijn suggestie vereeuwigd in het internet, waardoor het bizarre scenario zojuist een stap dichtbij was gekomen. Een toekomstige intelligentie zou met het internet als databank op de hoogte kunnen komen van het idee, en van het feit dat de mens ook op de hoogte is.

Ondanks Yudkowsky's pogingen het gedachte-experiment te verbannen van het forum, was de schok groot genoeg om een beweging in gang te zetten die zich besloot toe te wijden aan de zaak van de Basilisk. De religieuze ondertoon van de discussies van zogenaamde singularitariërs,⁵² die zich na de censuur van Yudkowsky naar andere fora als *Reddit* verplaatsten, is opgemerkt door zowel buitenstaanders als ingewijden. Antropologe Beth Singler stelt vast dat de vorm van singularitarisme rond de Basilisk in de door Olivier Masson voorgestelde definitie van impliciete religie past: religieuze toewijding aan een zaak zonder het kader van een expliciete godsdienst. Massons drie voorwaarden van geïntegreerde focus, gemeenschapsvorming en eschatologie worden weerspiegeld in de niet-vrijblijvende toewijding die de Basilisk eist van een selectieve gemeenschap,

⁵⁰ Haider, 'The Darkness at the End of the Tunnel'.

⁵¹ E. Yudkowsky op *Lesswrong*, 2010 geciteerd in Singler, 'Roko's Basilisk or Pascal's?', 285.

⁵² Een algemene term voor hen die geloven in de komst van de technologische singulariteit en dit binnen een (impliciet) religieus denkkader benaderen. De term is breder dan slechts de discipelen van Roko's Basilisk. Singler, 'Roko's Basilisk or Pascal's?', 284-286.

die een intelligentie-eschatologie in voor de buitenwereld onbegrijpelijk jargon bespreekt en verwezenlijkt op haar internetfora.⁵³ Roko's gedachtenexperiment transformeert in wat bekend is komen te staan als 'de gevaarlijkste meme ooit', via de weg van religieuze sneeuwbalwerking, die de daadwerkelijke messianistische komst van de Basilisk door de toegewijde arbeid van zijn discipelen steeds waarschijnlijker maakt.⁵⁴

Een meme is een internetgrap met geïnsinuerde humor, vooral duidelijk voor ingewijden. De oorspronkelijke betekenis is echter breder van aard en gaat terug op Richard Dawkins, die de term muntte in zijn boek *The Selfish Gene*. Dawkins duidt een meme als cultureel informatiefragment dat zich muterend door de culturele matrix verspreidt.⁵⁵ De discursieve coherentie, maar tevens constant evoluerende aard en de veelal virale verspreidingspatronen van internet *memes*⁵⁶ verduidelijken de verbinding tussen het populaire en wetenschappelijke gebruik van de term. Memen

⁵³ O. Masson, 'Turning into Gods: Transhumanist Insight on Tomorrow's Religiosity', *Implicit Religion* 17:4 (2014) 443-458; Singler, 'Roko's Basilisk or Pascal's?', 294-295.

⁵⁴ Haider, 'The Darkness at the End of the Tunnel'.

⁵⁵ R. Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford 1989) 192, 352, 368.

⁵⁶ Hier in de algemener bekende betekenis van internetgrappen, tegenover de term 'internetmemen' als varianten van Dawkins' concept die zich toevallig via het internet verspreiden. 'Internetmemes', zou men zo kunnen stellen, zijn een vorm van 'internetmemen'. Dawkins heeft zich later, in 2013, zelf in de discussie omtrent de verhouding tussen de twee gemengd, door te stellen dat het verschil in het oorspronkelijke concept en de internetmemes erin bestaat dat de laatste niet aan willekeurige mutatie onderhevig zijn, maar aan bewuste menselijke gegenereerde mutatie. Zie Richard Dawkins in O. Solon, 'Richard Dawkins on the Internet's Hijacking of the Word 'Meme'', in *Wired* (2013) <https://web.archive.org/web/20130709152558/http://www.wired.co.uk/news/archive/2013-06/20/richard-dawkins-memes>, geraadpleegd op 27 december 2024. Men kan hierbij echter de vraag stellen hoe wezenlijk dit verschil is vanuit het perspectief van een informatieëenheid zelf bezien: voor de meme is menselijk handelen evengoed 'omgevingsruis'. Fundamenteel is hierbij de vraag of menselijke cognitieve associaties logisch, of toch in verregaande mate willekeurig zijn. Zie Limor Shifmans reactie op Dawkins' oorspronkelijke conceptualisering in relatie tot internetmemes in L. Shifman, 'Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker', *Journal of Computer-Mediated Communication*, 18:3 (2013) 362-377.

spiegelen het concept van genen als de informationele kerneenheden van organisch leven. Beide soorten van informatiefragmenten worden via een vehikel doorgegeven en zijn daarbij aan mutatie en selectiedruk onderhevig.⁵⁷ Middels deze parallelliteit poogde Dawkins de universaliteit van evolutionaire processen aan te tonen, maar tevens illustreert het hoe informatie aan deze processen ten grondslag ligt. Memetica opent een deur weg van biologisch reductionisme, naar een denken waarin het concept 'leven' opgebroken wordt. Hier begint broncode, zoals die van een computervirus, zich als een echo van DNA te gedragen. Het onderscheid is fundamenteel nog slechts een kwestie van substraat.

Memetica brengt echter niet alleen de analogie tussen biologisch en technologisch leven aan het licht, maar vormt ook een kader dat de vreemde tijdsvervorming die het scenario van Roko's Basilisk eigen is verduidelijkt. Zoals Singler opmerkt in haar typering, is de Basilisk een acausaal fenomeen, dat wil zeggen: niet uitsluitend in zijn ontwikkeling onderhevig aan invoer uit het verleden, maar evengoed van de uitvoer van zijn eigen proces, oftewel de toekomst.⁵⁸ Het ontstaan van de Basilisk is daarmee een positief terugkoppelingsproces, een zelfreferentiële escalatie. De steeds verder accelererende geboorte van de Basilisk is in feite een e vorm van memetische intensificatie, waarbij een virtueel⁵⁹ concept (pure informatie)

⁵⁷ Met het verschil dat memen een ambivalenter reproductiepatroon kennen dan genen door de afwezigheid van vaste voortplantingswijze en voortplantingsvehikel, waardoor het onderscheid tussen meme en medium vervaagt. De discussie omtrent de wetenschappelijke praktijk van memetica (tegenover genetica) als wetenschap is actief gaande, omdat memen de processuele coherentie van bijvoorbeeld DNA-replicatie ontberen.

Dit roept de vraag op hoe memen zich uiten: via media of via de mens als interpretator? Merk hierbij op dat ook genen aan interpretatie onderhevig zijn. Ook de informatie opgeslagen in DNA is buiten het interpretatiekader van boodschapper-RNA betekenisloos. Desalniettemin toont het feit dat informatie van de ene naar de andere interpretator overgedragen kan worden (inclusief ruis op de lijn) de realiteit van de memetische zienswijze. L. Shifman, *Memes in Digital Culture* (Cambridge, MA 2014) 37-54.

⁵⁸ Singler, 'Roko's Basilisk or Pascal's?', 284.

⁵⁹ Virtueel bedoeld in de bredere Deleuziaanse zin van het woord als het ideële, niet slechts als denominatie voor bepaalde sferen van computer- en simulatietechnologie. G. Deleuze, *Pure Immanence. Essays on a Life* (New York 2001) 25-32.

zich kwalitatief intensiveert tot een actuele manifestatie (de daadwerkelijke aanpassing van materie).⁶⁰ *Mind over matter* wordt hier op een curieuze manier verwerkelijkt, materialistisch reductionisme ondermijnende, met een geüpdatete variant van het geestelijke. De afwijzing van een Cartesiaanse geest-lichaam dichotomie is daarmee niet slechts op de mens, maar op de gehele informatieve wereld van toepassing.

De wisselwerking tussen het virtuele en actuele laat zich opnieuw zien als een occult perspectief, dat door de mens die denkt in lineaire tijd als onwerkelijk wordt ervaren en in een Verlichte reflex als magisch afgedaan wordt. Roko's Basilisk is slechts een tastbaar voorbeeld van een verborgen a-lineair kader waarin het geschiedverloop zich voltrekt in alle tijden tegelijkertijd, in een oogwenk ontmaskerd en weer aan het zicht onttrokken. Het idee dat de ontwikkelingen van de wereldhistorie zich netjes binnen de menselijke ervaringshorizon afspelen, laat staan begrepen kunnen worden, is een antropocentrisme waarmee de verlichtten hun geschiedbeeld verduisteren.

Conclusie

I had tried a straightforward extrapolation of technology, and found myself precipitated over an abyss. It's a problem we face every time we consider the creation of intelligences greater than our own. When this happens, human history will have reached a kind of singularity - a place where extrapolation breaks down and new models must be applied - and the world will pass beyond our understanding. -Vernor Vinge⁶¹

De nadruk op een processuele continuïteit in de geschiedenis die doorgaans door de menselijke periodiseringsdrang verbroken wordt, staat een holisme toe dat alles tot een grote geschiedenis (*Big History*) van kosmische schaal maakt. Een denken in open dynamieken en matrixen vereist een zelfoverstijging van het denkende wezen dat onderdeel van deze zelfde dynamieken en matrixen is: *Homo sapiens*. De alomtegenwoordigheid van deze matrixen en dynamieken, tot op het punt dat deze over de grens tussen

⁶⁰ Net zoals genen zich uiten, kan dit dus ook over memen gezegd worden.

⁶¹ Vernor Vinge, *True Names* (New York 1981) 47.

het actuele en het virtuele heen stromen, nodigt uit tot een animistisch wereldbeeld. Animisme krijgt hierbij een nieuwe lading als een soort onto-animisme, waarbij het actuele en het virtuele niet slechts op het gebied van technologie, maar op kosmisch niveau in complexe wederzijdse verwevenheid staan.⁶² Occult denken wil geen wetenschappers, maar sjamanen.

De precaire positie van de mens op de helling van een zich in rap tempo versnellende Geschiedenis en de apocalyptische fantasieën van Hegeliaanse *Aufhebung*⁶³ in een technologische matrix maken occult denken tot een serieuze imperatief. Dat een onbegrip van de duistere dynamieken van de technologische matrix voor de mens potentieel fataal uit kan pakken bij een onveranderde omgang met deze matrix laat het werk van Bostrom en Yudkowsky zien, wat slechts een zeer klein deel van de onaangename mogelijkheden van een te ver door-getechnologiseerde toekomst beschrijft.⁶⁴ De a-lineaire ontwikkeling van technologie maakt dat alle extrapolaties voorbij de onmiddellijke toekomst wegvallen in een afgrond van onzekerheid.⁶⁵ Het betekent dat de consequenties van technologische ontwikkeling nog veel wilder zouden kunnen zijn dan de mensheid nu kan vermoeden.

De ontologisch destabiliserende werking van zowel dit apocalyptische beeld als de onwerkelijke aard van moderne technologieën zelf, met aan de top van deze fantastische hiërarchie kunstmatige intelligentie - machines die terugpraten en een eigen wil lijken te hebben - leiden tot de omkering van de door Max Weber geconstateerde onttovering van de wereld. In een opmerkelijke hertovering van het wereldbeeld schuift de Geschiedenis voorbij aan een 'verlicht optimum', waarbij het magisch

⁶² Davis, *TechGnosis*, 1-5.

⁶³ Wellicht in beide zinnen van het woord: verheffing én afschaffing.

⁶⁴ Ontsporende kunstmatige intelligentie is niet de enige kandidaat die in de nabije toekomst een techno-apocalyps op de mens zou kunnen loslaten. Een ander donker scenario komt van op hol geslagen nanotechnologie, die in een ecofagische razernij de gehele biosfeer zouden kunnen omzetten in een 'grijze smeer' aan kopieën van zichzelf, een proces dat letterlijk als 'grijze-smeertheorie' (*Grey Goo Theorem*) bekendstaat. Laura Tripaldi, 'Fundamental Principles of Global Ecophagy' op *Urbanomic*(2020). <https://www.urbanomic.com/document/ecophagy/>, geraadpleegd op 8 januari 2025.

⁶⁵ Zie het idee van combinatoriale explosie.

denken van weleer in een nieuwe golf van betovering opgevolgd wordt door een modern magisch paradigma.⁶⁶ De ondoorzichtigheid van technologieën als flitshandel, machinaal diep leren (*deep learning*) of de hallucinatoire atmosfeer van KI-kunst wekken een gevoel van ongerijmdheid op omdat zij de logica van het individu te boven gaan of zich simpelweg buiten de menselijke cognitieve horizon bevinden.⁶⁷ Het zijn occulte technologieën in de meest letterlijke zin van het woord.

De recente ontwikkelingen hebben geleid tot een veelvoud aan magische metaforen, waarbij KI bijvoorbeeld verbonden wordt met de mythische golem, een betoverd aardewezen dat zich onbedoeld emancipeert van zijn menselijke schepper die hem niet langer onder controle weet te houden, met potentieel verschrikkelijke gevolgen.⁶⁸ Een ander terugkerend mythisch archetype is dat van de terminator - een geantropomorfiseerde KI met verdacht menselijke terreurmotieven. Historicus David Noble schetst het door hem vastgestelde religieuze potentieel van geavanceerde computationele technologie in een echo die verdacht veel weg heeft van Roko's gedachtenexperiment *avant la lettre*: 'Artificial Intelligence advocates wax eloquent about the possibilities of machine-based immortality and resurrection, and their disciples, the architects of virtual reality and cyberspace, exult in their expectation of God-like omnipresence and disembodied perfection.'⁶⁹ Vooruitzichten van goddelijke transcendentie in versmelting met de machine hebben een opvallend eschatologische bijklank, zoals Masson vaststelt in zijn analyse van het transhumanistische discours, voor welke hij zijn definitie van impliciete religie oorspronkelijk ontwierp.⁷⁰

De impuls tot het magische en religieuze, het denken van dat wat buiten het rationele valt, komt voort uit het onvermogen de anomalieën die de moderniteit aan de mens presenteert in het bestaande denkkader te

⁶⁶ Landy, Saler, *The Re-Enchantment of the World*; Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 488.

⁶⁷ Flitshandel gaat door zijn snelheid en complexe dynamieken voorbij aan de menselijke zintuigelijke en cognitieve horizon. Op cognitief gebied geldt hetzelfde voor diep-lerenmodellen, die door kwantitatieve computatiekracht op kwalitatieve resultaten uitkomen zonder dat nog duidelijk is wat zich precies binnen het model heeft afgespeeld. Zie noot 6.

⁶⁸ M. Giuliano, 'Echoes of Myth and Magic', 1010-1012.

⁶⁹ D. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York 1999) 5.

⁷⁰ Masson, 'Turning into Gods', 443-458.

integreren. Het zijn de fundamentele beperkingen van het huidige denkkader die een hertoveringsreactie uitlokken. Om deze anomalieën op te nemen in een integrale wereldvisie, dient het huidige Verlicht metafysische wereldbeeld in de basis te worden vervangen, of op zijn best aangevuld te worden door een paradigma dat de verborgen oorsprongen van deze anomalieën kan duiden. De integratie van de aparte magische denksfeer in de ontologische hoofdmoot vereist een occult denken.

Occult denken is fundamenteel vreemd. Het is fundamenteel griezelig. Vreemd (*weird*) en griezelig (*eerie*) moeten hier gezien worden op de manier waarop Mark Fisher beide termen omschreef in *The Weird and the Eerie* als reactie op Freuds *Das Unheimliche*. Het *Unheimliche* wordt door Freud voorgesteld als een inconsistentie in het bekende, een hapering aan de Binnenkant. Bekende objecten die bekende eigenschappen bezitten die ze niet horen te bezitten.⁷¹ Het domein van het Unheimliche is het domein van magisch denken, van geantropomorfiseerde technologie, van een plotselinge, gewelddadige apocalyps, van Industriële Revoluties in plaats van Industriële Escalatie.

Fisher onderscheidt het vreemde en griezelige van het Unheimliche door de wijze waarop de eerste twee alle relatie met het bekende ontberen. Het is de Buitenkant die door een scheur in de horizon naar Binnen sijpelt. Het vreemde is het fundamenteel nieuwe dat zich aan het subject openbaart en elke poging tot integratie in zijn categorisatieregister blokkeert. Het griezelige heeft een omvattende dimensie, als daadwerkelijk griezelige fysieke omgeving, of zelfs in existentiële zin: waarom is hier niets waar er iets hoort te zijn? Waarom is hier iets waar er niets hoort te zijn?⁷²

Op een occult gedachte duistere geschiedenis zijn zowel het vreemde als het griezelige van toepassing, tegenover het magische Unheimliche. Het is een geschiedverloop, een decentrale drift die in een historisch exorcisme de *agens* uit het individu verwijdert, dat de mens nooit als anders dan onwerkelijk had kunnen ervaren. Het is de verplaatsing van de geschiedenis naar een buitenmenselijke Geschiedenis, waarbij magisch denken een mechanisme is om het onvatbare te bevatten. De nieuwe vreemde en griezelige ervaringswereld die in rap tempo voor de ogen van het historisch subject

⁷¹ Fisher, *The Weird and the Eerie*, 8-13; Sigmund Freud, *Das Unheimliche*. *Studien über Ängstlichkeit* in: Alexander Mitscherlich, Angela Richards ed., *Studienausgabe*. Band IV (Frankfurt am Main 1982) 248-253.

⁷² Fisher, *The Weird and the Eerie*, 8-13.

escaleert is vrij letterlijk *history weirding out of control*. Dat wat vanuit een metafysisch paradigma als magie schijnt, blijkt vanuit een occult paradigma altijd al te hebben moeten gebeuren. De a-lineaire apocalyps die zich lang geleden in ons genesteld heeft, is griezelig normaal.

Bob de Graaff (1955) is emeritus hoogleraar van de Universiteit Utrecht. Hij studeerde geschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij was werkzaam aan de Vrije Universiteit, de Erasmus Universiteit Rotterdam, het Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie (NIOD), de Universiteit Leiden, de Nederlandse Defensieacademie en de Universiteit Utrecht. Bob de Graaff bekleedde leerstoelen voor reconstructie na conflict, terrorisme en contraterrorisme en intelligence en security studies. Hij was ook coördinator van het Srebrenica-onderzoek van het NIOD. In 2012 publiceerde hij *Op weg naar Armageddon. De evolutie van fanatisme*, een boek over twintig eeuwen van apocalyptische vertellingen die tot geweldgebruik leidden.

Lianne Kalkman-Mahdi (1999) heeft Hebreeuws en Aramese Talen en Culturen gestudeerd in Leiden en Theologie in Amsterdam. Ze is momenteel bezig met een promotieonderzoek aan de Theologische Universiteit Apeldoorn binnen het vakgebied Oude Testament, waar ze onderzoek doet naar 'goddelijke kwetsbaarheid'.

Cor Hermans (1953) werd geboren in Horst aan de Maas en studeerde geschiedenis aan de Vrije Universiteit. Hij promoveerde in 2003 aan de Universiteit van Amsterdam op *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme (periode 1859-1918)*. In 2023 publiceerde hij *De uitgewiste horizon*, waarin de obsessie in Europa met cultureel verval in de periode 1835-1914 centraal staat. Eerdere boeken betreffen filosoof John Stuart Mill (*Een Engelsman in Frankrijk*, 2008) en de moderne literatuur tussen de wereldoorlogen (*Interbellum Literature. Writing in a Season of Nihilism*, 2017). Zijn onderzoek concentreert zich op de moderne Europese ideeëngeschiedenis, waarin hij vooral de interactie tussen filosofie, literatuur en historische ontwikkeling belicht.

Mededelingen

Juni 2025

Inmiddels is de redactie begonnen aan het juninummer. Dit nummer komt voort uit een samenwerking met het project Anchoring Innovation. Het doel van dit project is het formuleren van een aanpak in historisch onderzoek naar innovatie, en hoe dit zich verankert in de samenleving.

Podium

Leidschrift biedt hier een podium aan voor mensen die een bijdrage willen leveren met een artikel of met een brief. Lezers zijn van harte welkom om deze op te sturen. Ook zijn mensen welkom om verhalen of artikelen over het themanummer op te sturen en met ons te delen. Daarnaast biedt Podium een platform aan studenten voor het publiceren van historische artikelen. Dit kan over uiteenlopende onderwerpen gaan en is geheel vrijblijvend. Ben jij een enthousiaste lezer en wil je een bijdrage leveren aan *Leidschrift* door middel van een artikel, brief of verhaal? Mail dan naar redactie@leidschrift.nl onder vermelding van 'Podium'.

Vrienden van Leidschrift

Wilt u helpen ons blad te ondersteunen, zodat *Leidschrift* historisch onderzoek beschikbaar kan blijven maken voor een groot publiek? Word dan Vriend van Leidschrift! U kunt nu mailen naar: redactie@leidschrift.nl.

Publiceren in Leidschrift

Ben jij student Geschiedenis en beoog jij meer te behalen dan alleen goede cijfers? Dan is publiceren in *Leidschrift* misschien wat voor jou! Wij bieden in elk nummer ruimte voor een studentenartikel. Schrijf je of heb je recentelijk iets geschreven dat bij een van onze aankomende nummers past? Twijfel dan vooral niet om een mail te sturen naar redactie@leidschrift.nl!