



Willemien Otten

Eindtijdverwachting of toekomstvisie?

De betekenis van het jaar 1000 n.C. als heilshistorisch markeringspunt.

Heeft er ooit een werkelijke angst bestaan voor het einde van het eerste millennium? De literaire bron die het meest wordt gebruikt als bewijs voor een dergelijke angst is het tractaat over de Antichrist van Adso van Montier-en-Der. Ook schrijft Rudolfus Glaber in zijn *Historiae* over het jaar 1000, en noemt dit expliciet een markeringspunt. Toch dienen we bij de interpretatie van Glabers werk voorzichtig te werk te gaan.

Anselmus van Canterbury en Rodulfus Glaber: twee Benedictijnse visies op zonde en vergelding

Tussen 1099 en 1100 schreef Anselmus, een Benedictijner monnik uit het Normandische klooster le Bec die aartsbisschop van Canterbury was geworden, een tractaat over de maagdelijke ontvangenis en de erfzonde: *De conceptu virginali et originali peccato*. Dit werk is een vervolg op zijn eerder geschreven en veel beroemder geworden werk over de incarnatie: *Cur Deus homo*, dat hij schreef tussen 1094 en 1098. *De conceptu virginali* behandelt in de kern hetzelfde probleem als *Cur Deus homo*, namelijk hoe het kon dat Christus een menselijke natuur aannam die zondeloos was, terwijl de hele mensheid door Adams zondeval toch ten prooi was gevallen aan de erfzonde. Anselmus lost dit geloofsprobleem op zijn eigen rationele wijze op, waarbij hij de nadruk legt op de maagdelijkheid van Maria. Dankzij haar moederschap is Christus weliswaar volledig mens, maar het is vanwege haar maagdelijkheid, die de afwezigheid van een menselijke vader onderstreept, dat hij geen deel heeft aan de erfzonde. Aangezien

Christus' schuldeloze dood dus een vrijwillig offer is, kan het dienen om de mensheid te verlossen en tot verzoening met God te brengen.

In de optiek van Anselmus betekent de erfzonde dat niemand in dit leven werkelijk rechtvaardig is. Om deel te krijgen aan Christus' verlossing moet men worden gedoopt, en dat geldt zelfs voor zuigelingen. In zijn analyse komt verscheidende keren de tekst van Exodus 20:5 ter sprake, waarin staat dat de zonden van de vaders worden bezocht tot in het derde en vierde geslacht.¹ In een poging tot verklaring stelt Anselmus in hoofdstuk 24 en 25 dat de zonden van de voorvaders de zondigheid van de kinderen niet verergeren, want door de erfzonde zijn zij immers al zondig. Maar de rechtvaardigheid van de voorouders kan de zondigheid van de kinderen evenmin verminderen. Voor Anselmus is de Exodus-tekst over de vergelding van zonden tot in het derde en vierde geslacht dus alleen waar *in a manner of speaking*. Aangezien men namelijk uit de zonden der vaders kan concluderen dat de kinderen niet zullen worden vrijgesproken van hun eigen zonden, kan men de ongerechtigheden die deze kinderen verduren in zekere zin toeschrijven aan hun voorouders.² Maar, zoals Anselmus uitlegt in hoofdstuk 26, dat neemt niet weg dat iedereen zijn eigen zonden draagt (zie Ezechiël 18:20) en niet die van zijn vader.

Ruim een halve eeuw eerder wordt dezelfde Exodus-passage over de vergelding der zonden tot in het derde en vierde geslacht aangehaald door een andere Benedictijner monnik, Rodulfus Glaber, die hem citeert in het derde van de vijf boeken van zijn *Historiae*. Dit werk, dat afbreekt rond 1045, waarschijnlijk kort voor Glabers dood, heeft vooral bekendheid gekregen als één van onze voornaamste bronnen van kennis betreffende de gebeurtenissen rond het jaar 1000 na Christus. Glaber vertelt hoe graaf Odo II van Blois meedeed aan een samenzwering tegen koning Koenraad II, maar door hertog Gocilo van Lotharingen op 15 november 1037 in de slag van Bar werd verslagen en op gewelddadige wijze aan zijn eind kwam. Zijn verslag eindigt als volgt:

En dit was het einde van Odo; wij hebben het daarom in dit werk op willen nemen opdat men herkenne hoe de zeer rechtvaardige Schepper heden op machtige wijze vervulde wat hij ooit aan zijn wetgever Mozes beloofde, toen

1 Ze 'De conceptu virginali', cap. 2, 24 en 25 in: F.S. Schmitt ed., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, deel II (1938-1961) (Stuttgart-Bad Canstatt 1984).

2 Zie 'De conceptu virginali', cap. 25 in: Schmitt ed., *S. Anselmi*, deel II, 169.

hij zei: "Ik ben de Heer die de zonden van de vaders vergeld aan hun kinderen tot in het derde en vierde geslacht".³

Op het eerste gezicht staan deze twee interpretaties van Exodus 20:5 diametraal tegenover elkaar. Anselmus is de verlichte intellectueel die vanwege zijn constructief gebruik van de rede in *rebus theologicis* wel 'the last of the Fathers and the first of the Scholastics' is genoemd.⁴ Als we zijn monastieke wortels niet uit het oog verliezen, dan werpt het laatste deel van deze opmerking een verhelderend licht op Anselmus' rationele methode. Gaan we van Anselmus naar Glaber, dan worden we teruggeplaatst in een primitief milieu van doodslag en wraakzucht. De verhalen in de *Historiae* zijn inderdaad niet mis. Onvergetelijk is bijvoorbeeld het verhaal van de koppensneller van Mâcon, die maar liefst 48 hoofden in zijn hut had, waarvan hij de lichamen van de honger had opgegeten.⁵ Dit verhaal laat zich maar moeilijk rijmen met de stichtelijke woorden die Glaber elders spreekt over zijn grote voorbeeld en inspirator Willem van Volpiano, wiens ascetische leven hij optekende rond 1035.⁶

De traditionele oplossing voor de tegenstelling tussen Glabers vroomheid en zijn wrede verhalen, die natuurlijk grotendeels zijn ingegeven door de harde tijd waarin hij leefde, is om Glaber te zien als een geschiedschrijver wiens tijd zo was doortrokken van een brede volksangst voor het millennium, dat hij deze aangreep om zijn lezers in te prenten dat een godvruchtig leven aanbeveling verdient. Alleen zo kan men een lot als van Odo II van Blois voorkomen.

Deze oplossing berust echter op twee vooronderstellingen, die beide zo niet om bewijs dan in ieder geval om nadere uitleg vragen. Ten eerste

3 De tekst van Glaber wordt hier geciteerd uit: J.France ed., *Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque* (Oxford 1989) 1-253. Zie *Historia* III.38 (162): 'Et quidem finis Odonis talis extitit; quem idcirco huic seriei intexere uoluimus qualiter in presentiarum cognosceretur rerum Creator iustissimus potenter explere quod olim tesmoforo suo Moysi promisit, "Ego" inquit "Dominus qui iudico peccata patrum in filiis in tertiam et quartam generationem."'

4 Zie R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape* (Cambridge 1990) 441.

5 Zie *Historia* IV.iv. 11.

6 Glaber spreekt lyrisch over Willems kloosterstichtingen in de buurt van Dijon in boek III.v.16-18. Voor een chronologie van de boeken van de *Historiae*, zie: France ed., *Historia*, xlv. Het leven van Willem is geschreven na boek III c.1 en 2 en voorafgaand aan de rest van het werk.

moet ook uit andere bronnen kunnen worden aangetoond dat er sprake is geweest van een brede volksangst voor het jaar 1000. Ten tweede moet niet alleen kunnen worden bewezen dat Glaber bij de compositie van zijn werk, dat grotendeels van na 1020 is, inderdaad teruggreep op deze volksangst, maar ook dat voor een juist verstaan van dit historisch werk de herinnering daaraan bepalend is. In het korte bestek van dit artikel zullen we achtereenvolgens op beide ingaan. Eerst behandelen we de vraag of de literaire bron die het meest wordt geciteerd als bewijspplaats voor het bestaan van een dergelijke angst, te weten het tractaat over de Antichrist van Adso van Montier-en-Der, ook inderdaad daarvan getuigt. Daarna gaan we in op de literair-theologische dynamiek van Glabers werk. We zullen dan zien dat in zijn historiografische preoccupatie met de incarnatie als heilshistorisch markeringspunt, Glaber niet eens zo ver van Anselmus afstaat. De afstand is die tussen een monnik aan het begin van de bloeitijd van Cluny en één die ervoor koos de uitvoerige liturgievieringen van Cluny te ruilen voor de intellectuele vorming van L

e Bec. Maar de elasticiteit van het Benedictijnse model kon in de elfde eeuw de aspiraties van beiden nog moeiteloos accommoderen. De aantrekkingskracht van dit model, dat berust op een impliciet verband tussen geloof in de incarnatie en de monastieke praktijk van penitentie en boete, zal onderwerp zijn van enkele slotopmerkingen.

Adso van Montier-en-Der: eindtijdverwachting en de komst van de Antichrist

Het mag bekend worden verondersteld dat het getal 1000 voor christenen symbolisch geladen is. Zo spreekt het boek Openbaringen over een duizendjarig rijk (20:1-6), een verwachting die ten grondslag ligt aan de chiliastische idee waaraan vroegchristelijke auteurs als Justinus Martyr en Irenaeus van Lyon bekendheid hebben gegeven.⁷ Maar waar Irenaeus, die in 177 de gruwelijke marteldood die veel van zijn plaatsgenoten stierven, was ontkomen, nog hoopte op de vestiging van een duizendjarig vredesrijk als een beloning voor geleden onrecht, raakte dit idee meer op de achtergrond naarmate het christendom zich op deze aarde beter thuis-

7 Zie het artikel 'chiliasm' van B.E. Daley in: E. Ferguson ed., *Encyclopedia of Early Christianity* (New York 1990) 193-197. Zie voorts Daley's uitgebreide studie *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge 1991).

voelde. Met de adoptie van de christelijke godsdienst door de Romeinse keizer Constantijn in 313, wordt de aarde van tussenstation omgedoopt tot eindstation, dat wil zeggen, tot schouwtoneel van de eindtijdeidealën. Niet dat de eschatologische verwachting helemaal verdwijnt. Maar zij wordt geleidelijk aan op de lange historische baan geschoven, zoals bij



Het Laatste Oordeel in L'Apocalypse de Reichenau, ca. 1000 n.C. Uit: H. Focillon, *L'an mil* (Parijs 1952).

Augustinus van Hippo. Zijn *De civitate Dei*, begonnen na de plundering van Rome in 410, spoort de lezers aan een kritische afstand te bewaren ten aanzien van elke institutionele claim op de Stad Gods, of het nu gaat om het Romeinse rijk of de kerk.⁸ Anderzijds wordt de eindtijdverwachting ook omgezet in ascetische contemplatie, zoals bij Gregorius de Grote, wiens innerlijke discipline ten dele fungeert als aanpassingsmechanisme om de desastreuze ineenstorting van het West-Romeinse rijk te overleven.⁹ Wanneer het christendom onder de Karolingische vorsten een nieuwe cultureel-politieke start maakt, is het

aanvankelijk van meer belang om het rijk te kerstenen en het christendom maatschappelijk te verankeren dan zich te verdiepen in eindtijdspeculaties.

8 Over de invloed op Augustinus van Tyconius' exegese van Openbaringen, zie P. Fredriksen, 'Tyconius and Augustine on the Apocalypse' in: R.K. Emmerson en B. McGinn, *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca 1992) 30-37.

9 Zie R.A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge 1997) 51-67 (ch.4: *Appropriante mundi termino: the world in its old age*).

Toch duiken eindtijdverwachtingen vooral na de Karolingische periode weer op en een belangrijke tekstuele getuige in de tiende eeuw is de hervormingsgezinde monnik Adso, die later abt werd van het Benedictijner klooster te Montier-en-Der in de Jura. Het gaat bij hem vooral om de satanische figuur van de antichrist die wordt losgelaten voor het laatste oordeel (zie Openbaring 20:7-10).¹⁰ Adso's brief *De ortu et tempore Antichristi* werd geschreven tussen 949-954 in antwoord op een verzoek van koningin Gerberga, de vrouw van de West-Frankische koning Lodewijk IV van Overzee die regeerde van 936-954.¹¹ Zij was de zuster van de machtige Saksische vorst Otto die in 963 in Rome tot Duitse keizer werd gekroond. De reden voor de ontluikende interesse in de antichrist in de tiende eeuw wordt veelal gezocht in de sociale onrust ten gevolge van de ineenstorting van het Karolingische rijk. Deze ging vergezeld van een wijdverbreid pessimisme en, in het geval van Gerberga, wellicht van gefrustreerde politieke ambities.¹² Maar de vraag die ons hier bezighoudt is of het verschijnen van Adso's brief over de antichrist, die toch zeker de meest angstaanjagende eindtijdfiguur is, ook duidt op een werkelijk geloof dat die eindtijd op het punt stond aan te breken?

- 10 De bijbelse antecedenten voor de eindtijdverwachting zijn veel talrijker dan het boek Openbaringen en bevatten naast de idee van een duizendjarig vredesrijk veel onheilsvoorspellingen. Men denke voor het Oude Testament aan de Messiaanse profetieën van Daniël en voor het Nieuwe Testament aan de kleine apocalyps in de synoptische evangeliën (Marcus 13; Mattheüs 24-25 en Lucas 21) en aan 2 Thessalonicenzen 2:1-12. Voor een brede studie over de antichrist, zie B. McGinn, *De Antichrist. De geschiedenis van tweeduizend jaar aardse verdorvenheid. Oorsprong, betekenis, doel* (Baarn 1996). Naast de genoemde westerse vroeg-christelijke speculaties, was er een eigen oosterse traditie die via Adso deel wordt van het middeleeuwse gedachtengoed over de antichrist (zie n.19). Zie McGinn, *Antichrist*, 104-141.
- 11 Voor de tekst van Adso's geschrift, zie: Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, D.Verhelst ed., CCCM 45 (Turnhout 1976) 20-30. Voor een Engelse vertaling met commentaar op dit werk, zie: B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola* (New York 1979) 81-96.
- 12 Voor achtergronden van Adso's persoon en werk, zie R. Konrad, *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der* (München 1964) en D.Verhelst, 'Adso van Montier-en-Der en de angst voor het jaar Duizend', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 90 (1977) 1-10.

Adso beschrijft de antichrist als de vijandige tegenhanger van Christus. Hij zal worden geboren uit een moeder en vader en is de zoon des verderfs (*filius perditionis*) waarover 2 Thessalonicenzen 2:3 spreekt. Hij zal komen uit de joden, uit de stam van Dan, worden geboren in Babylon en opgroeien in Bethsaïda en Chórazin, steden die Christus vervloekt in Mattheüs 11:21. Eenmaal naar Jeruzalem gekomen, zal hij alle christenen die zich niet tot hem bekeren doden en zijn troon oprichten in de nieuw op te bouwen tempel. Hij zal zichzelf besnijden en pretenderen de zoon van God te zijn en niet schromen zich boven de triniteit te verheffen. Alle joden zullen zich tot hem bekeren en alle christenen zal hij tot martelaar maken. Voorafgaand aan zijn komst zullen Henoch en Elija echter pogen de joden te bekeren en het volk te prepareren op de strijd.¹³ Maar de antichrist zal deze profeten doden, waarna een nieuwe golf van vervolgingen losbarst. Uiteindelijk is het de macht van Christus zelf -als kosmisch-politieke *pantokrator*- die verantwoordelijk is voor zijn dood, eventueel via tussenkomst van de aartsengel Michaël.

Hoewel we de precieze achtergrond van Gerberga's vraag niet kennen, lijkt Verhelsts opmerking opportuun dat Adso's drijfveer niet alleen af te lezen valt uit haar verzoek (vermeld in de proloog), maar besloten zit in de tekst van de hele brief.¹⁴ De portée van Adso's tekst wordt duidelijk als we bezien hoe hij zijn legende over de antichrist, die blijkens het aantal van 171 overgebleven manuscripten in verschillende recensies zeer populair was, literair vorm wist te geven. In tegenstelling tot eerdere speculaties over de antichrist, die meest van exegetische aard waren, sluit Adso niet alleen aan bij het meest populaire genre uit zijn tijd, te weten de heiligenlevens,¹⁵ maar past hij een verrassende kunstgreep op dat genre toe door het eenvoudigweg om te keren.¹⁶ Doordat zijn biografie als *imitatio diaboli* haaks staat op de *imitatio Christi* waarnaar de heilige streeft, wint de antichrist aan herkenbaarheid en daarmee aan populariteit.¹⁷

13 De dubbele houding tegenover de joden is een problematisch punt in Adso's werk. Enerzijds zien de joden de Antichrist voor God aan, anderzijds zullen Henoch en Elija hen bekeren tot Christus. Zie McGinn, *Antichrist*, 130.

14 Zie: Verhelst, 'Adso van Montier-en-Der', 4.

15 Zie: Konrad, *Antichristvorstellung und Geschichtsbild*, 114.

16 Zie McGinn, *Antichrist*, 129-130. Dit idee is voor het eerst uitgewerkt door Richard K. Emmerson, 'Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot's Adso's *Libellus de Antichristo*', *American Benedictine Review* 30 (1979) 175-190.

17 De antichrist wordt door Adso evenwel geen echte duivelse status toegekend. Hij

De verhalende structuur van zijn werk bood Adso een unieke mogelijkheid tot omvorming van zijn bronnen. Aanknopend bij de idee van de *translatio imperii*, de gedachte van de opeenvolging van wereldrijken uit het boek Daniël die in het vroege christendom populair werd om de machtsvergang van het Romeinse rijk naar het christendom te legitimeren,¹⁸ verwerkt hij naast westerse ook oosterse bronnen, zoals de mythe van de laatste wereldkeizer uit de Openbaringen van pseudo-Methodius, een werk van Syrische herkomst uit de late zevende eeuw.¹⁹ Dankzij vooral deze invloed is Adso's eindresultaat frappant te noemen. Zo zal zijn opmerking dat één van de Frankische koningen het Romeinse rijk weer zal regeren ongetwijfeld tot Gerberga's verbeelding hebben gesproken.²⁰ De wijze waarop Adso zijn pessimistische biografie van de antichrist lardeert met een dosis optimisme over de Frankische koningen is niet alleen innovatief,²¹ maar maakt zijn tekst als onheilspellend eindtijdivisioen tegelijkertijd a-typisch en derhalve minder makkelijk als symptomatisch te zien voor een brede volksangst voor de nadering van het jaar 1000.²² Als men Adso's tekst al ingebed wil zien in een dergelijke volksangst, dan lijkt het midden van de tiende eeuw niet minder significant dan het einde ervan.

is volledig mens (zie Verhelst ed., p. 24, r. 25: *ex patris et matris copulatione*). Adso noemt hem wel *filius diaboli*, maar hij nuanceert dat door toe te voegen: *non per naturam* (wat wel geldt voor Christus als *filius dei*) *sed per imitationem*.

- 18 Zie: S. de Boer, Welk dier was Rome? De *translatio imperii* en de vroeg-christelijke interpretatie van Daniël 2 en 7' in: S. de Boer en M.B. Pranger ed., *Saecula saeculorum* (Amsterdam 1982) 98-142.
- 19 Over deze mythe en de bronnen waarop zij teruggaat, zie McGinn, *Antichrist*, 113-119. Zie ook G.J. Reinink, 'Pseudo-Methodius und die Legende vom Römischen Endkaiser', in: W. Verbeke, D. Verhelst en A. Welkenhuysen ed, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven 1988) 82-111.
- 20 Zie Verhelst ed., p. 26, r. 117-123. Voor een Nederlandse vertaling, zie McGinn, *Antichrist*, 131.
- 21 Adso herinterpreteert Haymo van Auxerre's commentaar op de Apocalyps door de Frankische koningen positief te zien. Zie G. Lobrichon, 'L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IXe à la fin du XIe siècle' in: *Use and Abuse of Eschatology*, 236 n.39.
- 22 Voor algemene informatie betreffende de (vermeende) impact van het jaar 1000, zie H. Focillon, *L'An mil* (Parijs 1952) en G. Duby, *L'An mil* (Parijs 1980) alsmede de populaire studies van T. van Doorn, *Apocalyps toen! Een geschiedenis van het jaar 1000* (Zutphen 1997) en J. Reston Jr., *The Last Apocalypse. Europe at the Year 1000 A.D.* (New York 1998). Zie ook P. Eligh, *Leven in de eindtijd. Ondergangsstemmingen in de Middeleeuwen* (Hilversum 1996).

Rodulfus Glaber: eindtijdverwachting en de historiografische betekenis van het jaar 1000

Als er één tekst is die expliciet het jaar 1000 als markeringspunt gebruikt, dan is het wel die van Rodulfus Glabers *Historiae*. Glaber spreekt herhaaldelijk over de komst van het jaar 1000 en de verwachting van angst en onheil die daarmee gepaard gaat. Maar de ondoorzichtige structuur van zijn tekst, waaronder zijn kunstgreep aan het begin van boek IV om de eindtijdverwachting te verschuiven van het millennium van Christus' incarnatie (± 1000) naar dat van zijn kruisdood (± 1033), zorgt ook voor talloze interpretatieproblemen. Want verwachtte hij de eindtijd nou echt, en zo ja, wanneer?

De moderne collegae van de historicus Glaber lijken zich vooral te hebben vastgebeten in het probleem van de chronologie. Zij pogen Glabers geschiedopvatting te reconstrueren met behulp van een tijdsbalk. Zo is wel gesteld dat de angst voor de eindtijd niet moet worden gekoppeld aan het jaar 1000 zelf maar, afhankelijk van de kalender die men hanteert (de Spaanse era begint 38 jaar eerder) en van het ijkpunt dat men in acht neemt (Christus' incarnatie of dood), moet worden geplaatst in het brede tijdsbestek van 962 tot 1030.²³

Het positieve effect van dergelijke opmerkingen is dat ze ons allengs losweken van de obsessie met het millennium die meer romantisch en negentiende-eeuws lijkt dan historisch en middeleeuws. Maar de valkuil van een dergelijke verbreding is dat ze ons bevestigt in een horizontale opvatting van de geschiedenis, terwijl Glaber deze juist ondergeschikt maakt aan zijn heilshistorische stellingname die het accent veeleer legt op verticale incisies. Zijn referentiepunt is namelijk niet de nadering van het jaar 1000 als een 'precisely arbitrary countdown',²⁴ maar als het *millesimum humanati Christi Salvatoris annum*.²⁵ Als we bovendien in aanmerking

23 Zie Van Doorn, *Apocalyps toent*, 51 en 71. Zie ook het artikel van M. Mostert over de geschiedenis in: M. Stoffers ed., *De middeleeuwse ideëenwereld 1000-1300* (Hilversum 1994) 301-302. Men neme in aanmerking dat Christus enkele jaren voor de aanvang van onze tijdrekening werd geboren.

24 Aldus de titel van het recente boek van S.J. Gould, *Questioning the millennium: a rationalist's guide to a precisely arbitrary countdown* (New York 1997), dat is gerecenseerd in de *New York Review of Books* 45.9 (1998) door R. Jenkyns. Gould zelf gelooft niet in een 'panic terror', aldus Jenkyns, maar wel in 'at least a modest claim for substantial millennial stirring'.

25 Focillon, *L'An mil*, 61, komt nog het dichtst bij deze opvatting in de buurt als hij

nemen dat de *Historiae* zeer diverse en ongelijksoortige gegevens bevatten, dan vormt het probleem van dit materiaal niet de chronologische ordening, maar ordening überhaupt. Zo behandelt Glaber bijzondere kosmologische theorieën, waarin de vier elementen gekoppeld worden aan de vier cardinale deugden en de evangeliën en geeft hij een theologische verhandeling over de triniteit, maar vertelt hij ook half folkloristische verhalen over de ketter Leotardus en de brand van Orleans. Anderzijds geeft hij een historisch belangwekkende rapportage van de godsvredeweging.²⁶ Het is vooral met het oog op de ongelijksoortigheid van zijn materiaal dat het millennium van de incarnatie een belangrijke rol speelt bij Glaber en wel als een terugkerend moment van herbezinning en concentratie in zijn betoog.

Dat betoog zelf is getekend door een grote mate van onrust. Glaber laat geen mogelijkheid voorbijgaan om duidelijk te maken dat hij leeft in een tijd van snelle machtswisselingen, waarin de ene vorst de andere doodt en zelfs de pausen niet te vertrouwen zijn.²⁷ Anderzijds droeg hij zelf in niet geringe mate aan deze onrust bij, doordat hij bepaald geen modelmonnik was en van het ene naar het andere klooster trok dan wel verbanen werd.²⁸ Kennelijk bezat Glaber wel een grote mate van intellectuele curiositeit, maar had hij weinig scholing genoten. Zo maakt hij gebruik van heel bijzondere theologische bronnen uit de bibliotheek van Cluny, zoals de negende eeuwse vertaling door Johannes Scottus Eriugena van de *Ambigua* van Maximus Confessor, waaraan hij zijn ingewikkelde specula-

stelt: 'L'an mil n'est pas pour lui l'année 999 plus une. Il a un sens mystérieux, ou plutôt le chiffre de mille, le millénium, qu'on le fasse partir de l'Incarnation du Christ ou de la passion'.

- 26 Zie respectievelijk *Historia* I.i.2-3 (kosmologie); III.viii.30 (triniteit); II.v.8 (nadat een kruisbeeld weent en een wolf de kerkklok luidt, brandt heel Orléans af); II.xi.22 (de excentrieke ketter Leotardus krijgt het volk aanvankelijk mee maar gooit zich na bisschoppelijke correctie in de put); IV.v.14-17, V.i.15-16 (godsvredeweging).
- 27 In *Historia* II.iv.6 zien de Gallische bisschoppen het optreden van de paus die de kerkroof van Fulco niet veroordeelt als anti-apostolisch. Volgens Gerbert van Aurillac noemt Arnulf van Reims op de synode van Reims paus Johannes XV een antichrist, een beschuldiging die grote navolging zou vinden. Zie Focillon, *L'An mil*, 62 en McGinn, *Antichrist*, 128.
- 28 Zie het fameuze incident in *Historia* V.i.8 waar Glaber op hemels bevel de altaarinscripties in de abdij van St.Germain vernieuwt die later op instigatie van een jaloerse monnik worden uitgewist. Maar God straft onmiddellijk en de monnik wordt blind.

ties over de samenhang tussen de vier elementen en de vier evangeliën ontleent, maar is zijn analyse van de triniteit niet erg subtiel.²⁹ Het beeld dat aldus opdoemt is dat van iemand die een alomvattende geschiedenis wil schrijven vanuit het perspectief van zijn hervormingsgezinde monastieke agenda, maar aan wiens enkelvoudige greep de vele ongelijksoortige gegevens telkens weer dreigen te ontsnappen.

Daarbij komt dat Glaber de nodige verbale terreur niet schuwt. De verhalen over zonsverduisteringen en beangstigende kometen sporen goed met andere verhalen over verminkingen en bloedvergieten, zoals dat van Odo.³⁰ Zij druisen bovendien in tegen andere kerkpolitieke stemmen uit deze tijd die een dergelijke onheilsprediking bewust wilden tegengaan, waaronder Abbo van Fleury.³¹ Dat Glaber desalniettemin veel onheils-episoden beschrijft, geeft deze de lading van een soort *special effects* die de bedoeling hebben de lezer op de één of andere wijze te stichten. Maar de vraag rijst: hoe dan? Het geweld verdient duidelijk geen navolging, integendeel zelfs, en het beschrijven van geweld als propagandamiddel om geweld tegen te gaan (zie het succesvolle omkeringsprocédé van Adso) lijkt in dit geval geen reële optie. Het is tegen de achtergrond van de *Historiae* als een wat surrealistisch aandoende *film noir* met een onduidelijk plot, dat het millennium van de incarnatie (en van de passie) in Glabers handen een doeltreffend middel wordt om de over elkaar heen buitelende beelden bij tijd en wijle even stil te zetten en orde op zaken te stellen.

Die orde leidt vaak tot een betere greep op de dingen, hoewel meestal van kortstondige duur, zoals wanneer Glaber spreekt over de witte mantel van kerken (*candidam ecclesiarum vestem*) waarmee Italië en Gallië werden bedekt in het jaar 1002.³² Of zij ook correspondeert met een historische ontlading van angstgevoelens is echter niet met zekerheid te zeggen. Omdat Glabers tekst geen formeel antwoord geeft op de vraag waarom

29 Zie *Historia* III.viii.30 (triniteit) en I.i.2-3 (kosmologie). Zie voorts P.E. Dutton, 'Raoul Glaber's *De divina quaternitate*: an unnoticed reading of Eriugena's translation of the Ambigua of Maximus the Confessor', *Mediaeval Studies* 42 (1980) 431-53.

30 Zie bijvoorbeeld de komeet in *Historia* III.iii.9 en de zonsverduisteringen in IV.ix.24-26 en V.iii.20.

31 Abbo hoorde in zijn jeugd (rond 975) preken over de antichrist, maar ging daar op bijbelse gronden tegenin. Zie *Liber Apologeticus* (998), PL 139, col.471.

32 Zie *Historia* III.iv.13, France ed., 115-116. Voor een Franse vertaling, zie Duby, *L'An mil*, 197-198.

het millennium van de incarnatie en van de passie zo'n cruciale plaats inneemt in zijn *Historiae*, iets wat Adso in zijn proloog wel doet ten aanzien van de antichrist, is zijn motivatie alleen achterhaalbaar in zoverre deze in de tekst besloten ligt. Het is deze impliciete motivatie die het best kan worden begrepen als we de verwijzingen naar het millennium van de incarnatie en/of passie van Christus zien als ingebouwde concentratiemomenten in zijn betoog.

Tussen incarnatie en wederkomst: het tijdperk van de monastieke penitentie

Aan het einde van boek III schrijft Glaber, die zojuist de bijtende kritiek van Willem van Volpiano op koning Robert en koningin Constance heeft verhaald, een aantal dramatische verzen over het jaar 1000, *anno post Dominum terris de Virgine natum milleno*. Hij eindigt met de woorden: 'De ongelukkige gewoonte der zonde heeft dit als consequentie, namelijk dat hoe meer men zondigt, hoe minder men bevreesd is te zondigen en hoe minder men zondigt, hoe meer men huivert te zondigen'.³³ Van de hardhandige vergelding van de zonde tot in het derde en vierde geslacht uit hoofdstuk 38, zijn we nu aanbeland bij een meer reflectieve visie op de zonde die evenwel veel ondermijnender is. Als de zonde een fnuikende habitus is die voor men het weet een draaikolk is geworden waarin men tegen zijn wil wordt meegesleept, dan is het onmogelijk om dit proces stop te zetten. De zonde als habitus is onomkeerbaar. Als zij niet kan worden voorkomen, wat vanwege de erfzonde ten enenmale onmogelijk is, is het enige alternatief haar met wortel en tak uit te roeien. Dat gebeurt via de penitentie. Met deze geestelijke taak van penitentie waren bij uitstek de monniken belast, onder wie Glaber zelf. Zij werd in Glabers tijd vooral in de Bourgondische regio nieuw leven ingeblazen door de bij Cluny aangesloten of zich daaraan verwant voelende hervormers als Willem van Volpiano en Odilo van Cluny, aan wie hij zijn *Historiae* heeft opgedragen. Net als de zonde die zij wil uitbannen, heeft de penitentie een alles door-dringend effect. Vandaar dat zij naast een geestelijke ook een maatschappelijke dimensie heeft. Zo roept Glaber herhaaldelijk op tot een eenheid

³³ Zie *Historia* III.ix.40, France ed., 168:

Hoc habet infelix peccandi consuetudo

Quod plus quis peccat minus hic peccare pauescat,

Quisque minus peccat magis hic peccare tremescat.

van leken en clerus,³⁴ die zich bij hem speciaal toont in de gehoorzaamheid die politieke machthebbers verschuldigd zijn aan gezaghebbende geestelijken: de paus, de bisschoppen, maar voor alles de monastieke hervormers als Willem en Odilo. Tenslotte heeft deze penitentie voor Glaber zelfs een kosmologische functie. De mens is een microcosmos en Glabers interesse in de samenhang der dingen dient vooral om dat te onderstrepen. Door zijn grotere waardigheid is de penitente mens beter dan de zondige mens in staat zijn voorname taak als hoeksteen van een geordende kosmos uit te oefenen.³⁵

De penitentie als habitus biedt de enige mogelijkheid om de hervorming waarnaar Glaber streeft dichterbij te brengen. In het verlengde daarvan biedt zij voor Glaber duidelijk ook de enige mogelijkheid tot redding van de wereld. En deze penitentie nu ontleent haar oorsprong en diepere zin aan het heilshistorische feit van Christus' incarnatie. Dit blijkt uit Glabers ietwat onhandige dogmatische exposé in boek III:

Het was om de mens te hervormen tot een krachtiger wezen dat de Schepper de persoon van de Zoon van zijn Godheid (*sic*) in de wereld zond om het beeld dat hij eerder van zichzelf had geformeerd op te nemen. Deze missie was des te subtieler en wonderbaarlijker, naarmate zij nuttiger en gepaster was. Maar de meeste mensen konden of wilden daaraan niet genoeg geloof of liefde hechten, dat zij namelijk eindelijk al wat zij voor hun heil dienden te begrijpen in dat beeld hadden kunnen vinden; liever raakten ze verward in allerlei ketterijen en kwamen ze des te meer in opstand tegen de waarheid, hoe meer zij van kennis van Hem waren gespeend. Hier ligt zonder twijfel de oorsprong van alle ketterijen of secten van welk type dwaalleer dan ook op de gehele aarde. Van al deze groepen geldt dat, als zij zich na boetedoening (*gesta penitundine*) niet bekeren tot de navolging van Jezus, het beter was geweest dat zij niet hadden bestaan. Maar van hen wier devote geest Hem in liefde en geloof gehoorzaamt, geldt dat zij op grond hiervan des te beter werden, naarmate zij perfecter wisten vast te houden aan Hem die begin en voltooiing is van alle goeds. Uit hen toch bestaat de hele lofwwaardige schare

34 Glaber stelt duidelijk dat, als de clerus het laat afweten, het ook niet goed gaat met de bevolking. Zie bijvoorbeeld *Historia* II.vi.12.

35 Voor de mens als middelpunt van de kosmos, zie *Historia*. III.viii.28. De soteriologische vertaling van dit kosmologisch anthropocentrisme is te vinden in *Historia* V.i.11, waar Glaber stelt dat, zoals alleen de mens lichamelijk kan opstaan, zo kan alleen een gelovig mens heil vinden door ter communie te gaan. Koppelen we deze uitspraken aan elkaar, dan lijkt het alsof een penitente mensheid in staat is de gehele kosmos te redden.

der heiligen, wier eerbiedwaardige herinnering alle tijden versiert.³⁶

Glabers werk kan in zekere zin worden gezien als een poging zijn eigen tijdsgewricht op te sieren door te midden van de chaos der gruwelen de verbinding met de schare der heiligen althans theoretisch open te laten. Dit doet hij door in zijn duistere tijd de fakkel der penitentie brandende te houden. Steeds wanneer deze dreigt te doven, wakkert de verwijzing naar het millennium van Christus' incarnatie en passie het vuur weer aan. Dat neemt de dagelijkse gruwelen natuurlijk niet weg en maakt evenmin zijn tijdgenoten op slag tot heiligen. In Glabers visie is de boete van de monniken van Cluny echter zo'n krachtig verdelgingsmiddel voor de zonden van zijn maatschappij, zoals Christus' dood voldoende is als offer voor een zondige mensheid, dat het de angst voor een algehele vernietiging bezweert. Anderzijds neemt het bezweren van die angst Glaber ook weer zo totaal in beslag, dat hij bijna niet toekomt aan het spreken over wat ná Christus' kruisdood komt: de opstanding. Heel af en toe slechts vangen we een glimp op, zoals wanneer hij vertelt over de nieuwe relieken die zich in 1008 met Gods instemming als een opstandingsversiersel (*decoramen resurrectionis*) aan de gelovigen kenbaar maken, waaronder een splinter van de staf van Mozes, en die daarmee vertroosting brengen (*solamen*).³⁷ Helaas gaat het al gauw weer mis. De inkomsten van de reliekenhandel leiden tot inheligheid en brengen meer ellende dan zegen.

Bij Glaber zien we kortom hoe de mensheid rond het jaar 1000 leeft in een tussentijd: tussen de incarnatie/passie van Christus en zijn komst bij het laatste oordeel, waarvan de opstanding der doden een eerste teken is.

36 Zie *Historia* III.viii.30, France ed., 148: 'Ad cuius potioem etiam reformationem isdem Conditor personam filii suae deitatis misit in mundum sui preformatam sumere imaginem. Quae scilicet missio quanto utilior ac decentior, tanto subtilior ac mirabilior. Quam etiam plerique hominum non ualentes seu minus uolentes credere uel amare, ut sic tandem in illa suae salutis sufficientiam potuissent intellectam reperire; potiusque diuersis impliciti erroribus tanto extiterunt ueritatis rebelles, quanto probantur illius cognitionis expertes. De quorum procul dubio sorte sunt uniuersae haereses uel quorumcumque errorum sectae in toto terrarum orbe. Quibus scilicet omnibus, nisi conuersi sequantur Ihesum gesta penitudine, melius fuerat non fuisse. At quorum mens plena fide amando et credendo illi obediuit, tanto meliores ex eo effecti, quanto perfectius adhererunt illi qui est initium ac perfectio totius boni. Ex his nempe constat tota beatorum laudabilis summa, quorum uenerabilis memoria uniuersa seculorum ornat tempora'.

37 Zie *Historia* III.vi.19.

Dit geldt natuurlijk voor alle middeleeuwse christenen, maar bij Glaber leeft het besef dat de deur op een kier staat wel heel intens. Zo waarschuwt hij in het meer persoonlijk aandoende boek V dat de opstanding der doden weliswaar aan velen beschoren is, maar niet aan allen.³⁸ De wijze waarop hij het vuur van de monastieke penitentie periodiek aanwakkert, is door te refereren aan het millennium van de incarnatie en de passie van Christus. De oproep tot waakzaamheid die daarvan uitgaat heeft echter meer het karakter van een waarschuwend lichtsignaal dan van het luiden van de noodklok. Enige voorzichtigheid bij het interpreteren van *les terreurs de l'an mil* lijkt in het geval van Glaber dan ook zeker geboden.

38 Zie *Historia* V.i.1. Glaber citeert Mattheüs 27:52 dat vele lichamen van de heiligen die hadden geslapen, zijn opgestaan. Maar hij voegt dreigend toe dat het om vele lichamen gaat, dus niet om alle.



Grotere mobiliteit, kleinere afstand tussen mensen. Dat was één van de vele veranderingen die men in de negentiende eeuw op zijn dak kreeg.