

# De continuïteiten van de Iers-Keltische godsdienst in het Keltisch christendom



Aafje Wardenaar

Juni 2014



# De continuïteiten van de Iers-Keltische godsdienst in het Keltisch christendom

Eindschriftie voor de hoofdrichting Religiewetenschap binnen de  
bacheloropleiding Liberal Arts and Sciences aan de Universiteit Utrecht.

Aafje Wardenaar

3671631

Begeleider: dr. Martha Frederiks

Tweede begeleider: dr. Mícheál Ó Flaithearta

Juni 2014



**Universiteit Utrecht**

*Foto titelblad: fairy tree op de heuvel van Tara, 22 september 2012*



## Voorwoord

Voor u ligt het bachelor eindwerkstuk voor mijn hoofdrichting Religiewetenschap binnen de opleiding Liberal Arts & Sciences. De keuze voor het onderwerp was voor mij niet moeilijk; ik wilde voor de afronding van mijn bachelor graag mijn hoofdrichting Religiewetenschap combineren met de kennis die ik tijdens mijn uitwisseling in Galway had opgedaan over Keltische studies. Ik had in Galway al vakken over de Keltische mythologie en het Keltisch christendom gevolgd, waardoor dit onderwerp mij niet compleet vreemd was. Dit bleek tijdens het schrijven van mijn scriptie soms een voordeel te zijn, zo kon ik wanneer ik een bron niet helemaal begreep het onderwerp soms opzoeken in mijn aantekeningen, wat helderheid kon bieden. Mijn voorkennis bleek echter ook een struikelblok te zijn; in het begin begon ik te schrijven vanuit mijn eigen kennis in plaats van vanuit de bronnen die ik las. Daar ben ik op teruggekomen toen bleek dat ik veel aannames nam zonder deze eigenlijk goed te kunnen onderbouwen. Daarna heb ik geprobeerd om het andersom te doen, in plaats van eerst te schrijven en er daarna bronnen bij te zoeken, begon ik met lezen en probeerde vervolgens te kijken wat deze bronnen aan mijn verhaal konden toevoegen. Ik kwam er toen achter dat ik veel van de informatie die ik las in een bepaalde vorm al kende, maar nog niet in een kader had kunnen plaatsen. Het schrijven van deze scriptie heeft ervoor gezorgd dat ik de bronnen ook ben gaan interpreteren. In plaats van dat ik alleen zag dat bepaalde delen van de Keltische godsdienst terugkwamen in het Keltisch christendom, ging ik ook inzien waarom en hoe dit gebeurde. Ik ben kritischer gaan kijken naar een onderwerp dat mij al vertrouwd was, waardoor ik er een nieuwe kijk op heb gekregen.

Graag wil ik mijn scriptiebegeleidster dr. Martha Frederiks bedanken voor haar bijdrage aan mijn scriptie. De gesprekken hebben mij geholpen het onderwerp te definiëren en de tussentijdse commentaren waren erg waardevol bij het verbeteren van de concepten. Daarnaast wil ik haar bedanken voor haar geduld, gezien het schrijven mij veel meer tijd heeft gekost dan de bedoeling was. Ook mijn tweede corrector dr. Mícheál Ó Flaithearta wil ik bedanken voor het tussentijdse commentaar. Als laatste wil ik studieadviseur Frank de Haas bedanken voor een bemoedigend gesprek toen ik het vertrouwen even was verloren.

Aafje Wardenaar

Juni 2014



# Inhoudsopgave

1 Inleiding	1
1.1 Inleiding en vraagstelling	
1.2 De bronnen	
1.3 Opbouw	
2 De weg van het christendom	6
2.1 Wanneer kwam het Latijnse christendom naar Ierland?	
2.2 Patrick	
3 Wat trof Patrick in Ierland aan?	10
3.1 De Kelten	
3.2 Religie en de druïden	
3.3 Goden, de natuur en het heilige	
3.4 De dood	
4 Continuïteiten van de Keltische religie	19
4.1 Ontmoetingen van de twee tradities	
4.2 De goden	
4.3 De <i>otherworld</i>	
4.4 De natuur	
4.4.1 Het land	
4.4.2 Bergen en heuvels	
4.4.3 Water	
4.5 De druïden	
4.6 Mensenoffers	
5 Conclusie	40
6 Bibliografie	43





# 1 Inleiding

## 1.1 Inleiding en vraagstelling

*In my Irish Catholic boyhood we drank a curious soup of religion and mythology, rich and viscous but with a bitter-sweet taste, comforting yet warming. The ingredients – though never officially twinned – were the sober Christianity of Patrick and the wild paganism of the Celts. So close the relationship, so alive the pagan history of this Isle of Saints and Scholars, that if a bunch of time-travelling, horse-borne Celtic warriors had turned up at mass on Sunday morning my eyes would have been surprised – but not my imagination, nor my faith.<sup>1</sup>*

Ierland is een land vol mysteries. In Ierland, zo wordt alom gedacht, gelooft men in elfjes, kabouters en de kracht van de natuur. Het landschap van Ierland is een bron van inspiratie voor prachtige verhalen. Wanneer je in dit land arriveert is het bijna onmogelijk niet te worden betoverd door het prachtige groene heuvellandschap, de oude kastelen en nog veel oudere forten en grafmonumenten, en alle mythen die achter deze delen van het landschap verborgen zijn en waar de Ieren je met trots en plezier over willen vertellen. Nog steeds zijn er in Ierland op vele plekken *fairy trees*, bomen waar mensen briefjes of voorwerpen aan hangen om op die manier de gunsten van de elfjes te vragen, en hoewel het lang geleden is dat er op de heuvel van Tara, vroeger de belangrijkste inauguratieplaats van Ierland, koningen werden gekroond, nog steeds gaat er, volgens velen, kracht uit van deze plek met honderden jaren geschiedenis.

Desondanks is Ierland ook echt een katholiek land. Volgens het Katholiek Nieuwsblad is in 2012 84 procent van de Ieren katholiek.<sup>2</sup> Hoe klein een dorpje op het Ierse platteland ook is, het heeft altijd een kerk, en hoewel onder jonge mensen in de steden de populariteit van het katholieke geloof af begint te nemen, zijn er op het platteland maar weinig mensen die niet regelmatig de dorpskerk bezoeken en geen Mariabeeldje en een flesje heilig water uit Lourdes in huis hebben. Wie arriveert op de heuvel van Tara ziet prominent op de heuvel een kerk staan. Wie wat beter kijkt zal ook de oudere, op het eerste gezicht meer verborgen monumenten zien, maar deze gaan meer op in het landschap. Dit symboliseert misschien

---

<sup>1</sup> Delaney, F., in Duncan, A. (1993). *The Elements Of Celtic Christianity*. Element books limited, Shaftsbury [etc.]. p. 8

<sup>2</sup> Katholiek Nieuwsblad (2012). *Aantal katholieken in Ierland groeit*. Van <http://www.katholieknieuwsblad.nl/nieuws/item/2818-aantal-katholieken-in-ierland-groeit.html> op 14-05-2014

wel het karakter van de spiritualiteit in Ierland: een groot deel van de bevolking is katholiek, en dat wordt ook duidelijk geuit, maar onder de oppervlakte zit ook nog een diepere, veel oudere spiritualiteit die zijn oorsprong niet in de christelijke religie heeft.

Hoewel de Ierse mythen tegenwoordig misschien niet door iedereen meer geloofd worden en deels in leven worden gehouden om het beeld dat buitenlandse toeristen van Ierland hebben te bevestigen, komen ze wel voort uit een eeuwenoude traditie. Toen het Latijnse christendom in de vijfde eeuw naar Ierland werd gebracht, vormde dit zich naar de Keltische traditie die toen op het eiland bestond, iets waar de christelijke religie bij andere culturen ook goed toe in staat is gebleken.<sup>3</sup> Volgens de schrijfster van het boek *Celtic Christianity and Nature* Mary Low kwam dit niet doordat de net tot het christendom bekeerde Ieren dat zo wilden, maar doordat men niet anders kon. De Ieren konden niet simpelweg uit hun eigen wereldbeeld stappen en het christendom precies zo begrijpen als degenen die het hen brachten vanuit een andere cultuur. De nieuwe religie nam daardoor, zowel door actieve aanpassing als onbewust, een vorm aan die voor de Ieren logisch en zinvol was, en waarin nieuwe ideeën ingekapseld raakten in vertrouwde waarden en geloofssystemen.<sup>4</sup> De kerk op de heuvel van Tara symboliseert dit ook: op de berg staat weliswaar een symbool van de christelijke religie, maar de kerk staat wel op een plek die al veel langer heilig was en daardoor betekenis voor de mensen had. De oude religie werd niet zomaar van de kaart geveegd, maar geïnstrumentaliseerd; gebruikt om de nieuwe religie te vormen en daardoor sterker en geloofwaardiger te maken en dieper te laten wortelen.

De nieuwe interpretatie van het christendom die ontstond uit de samenvloeiing van deze twee religieuze tradities wordt het Keltisch christendom genoemd. Dit Keltisch christendom is tegenwoordig niet meer de dominante vorm van het christendom in Ierland. Het was de religie van Ierland van de 5<sup>e</sup> eeuw tot de synode van Whitby in 664, waarin werd bepaald dat bepaalde kenmerkende gebruiken van het Keltisch christendom niet meer toegestaan waren binnen de Latijns Katholieke Kerk die vanuit Rome werd aangestuurd.<sup>5</sup> Dit betekende echter nog niet het einde van de interesse in het Keltisch christendom; volgens de schrijver van het boek *Celtic Christianity – Making Myths and Chasing Dreams* Ian Bradley zorgde de synode ervoor dat de Ieren en anderen die vanuit het Keltisch christendom

---

<sup>3</sup> Mac Cana, P. (1973) *Celtic Mythology*. Hamlyn, Londen [etc.], p. 131

<sup>4</sup> Low, M. (1996) *Celtic Christianity and Nature – Early Irish and Hebridean Traditions*. Edinburgh University Press, Edinburgh. p. 4

<sup>5</sup> Hill, J. (2008). *De geschiedenis van het christendom*. Kok, Kampen. p. 171-173

hadden geloofd juist het gevoel hadden dat ze hun oorsprong en tradities moesten bevestigen.<sup>6</sup> Er kwamen na de periode waarin het Keltisch christendom officieel de dominante traditie was, nog meerdere golven van interesse in deze interpretatie van het christendom.<sup>7</sup> Bronnen die ons informatie kunnen geven over het Keltisch christendom komen dus ook nog uit de periode na de synode van Whitby.

In deze scriptie staat de godsdienst van de Kelten centraal. De onderzoeksvraag luidt:

Hoe vervloeiden het Latijnse christendom en de Iers-Keltische godsdienst tot het Keltisch christendom en hoe zien we aspecten van de Iers-Keltische godsdienst terug in deze vorm van het christendom?

## 1.2 De bronnen

Schrijven over de Iers-Keltische cultuur en religie kan problematisch zijn, aangezien Ierland tot de komst van het christendom ongeletterd was en er dus geen geschreven bronnen uit deze tijd bewaard zijn gebleven. De Kelten hadden een eeuwenoude mondelinge traditie waarbij dichters en priesters kennis overdroegen via verhalen.<sup>8</sup> Zij hebben in Ierland alleen iets achtergelaten in *Ogam* schrift, inscripties waarbij krassen over de hoeken van stenen werden gezet, maar deze zijn niet bruikbaar als bron omdat *Ogam* niet geschikt of bedoeld was voor het vastleggen van uitgebreide informatie.<sup>9</sup> Voor de bestudering van de Iers-Keltische cultuur en religie alsmede het Keltische christendom zijn er drie belangrijke typen bronnen. Allereerst kunnen archeologische opgravingen ons informatie geven over de Keltische gebruiken in de tijd dat er in Ierland nog niet geschreven werd. Ten tweede zijn er vanaf de tijd dat missionarissen samen met de christelijke religie ook het Latijnse schrift naar Ierland brachten<sup>10</sup>, ook geschreven bronnen beschikbaar. Er werd in de beginperiode vooral geschreven in kloosters. In deze geschriften werd veel uit de oude traditie opgeschreven, waardoor ze een belangrijke bron vormen voor de Iers-Keltische cultuur voor de komst van

---

<sup>6</sup> Bradley, I. (2003). *Celtic Christianity, Making Myths and Chasing Dreams*. Edinburgh University Press, Edinburgh. p. 5

<sup>7</sup> Bradley, passim

<sup>8</sup> Sharkey, J. (1979). *Celtic Mysteries: The Ancient Religion*. Thames and Hudson, London. p. 5

<sup>9</sup> Mac Cana, P. (1995) Mythology and the oral tradition: Ireland. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.] p. 780

<sup>10</sup> Downey, C. (2012) *The Cultural Impact of Christianity on the Celtic World*. Cursus aan de National University of Ireland, Galway, Ierland. Schooljaar 2012-2013.

het christendom. Enige prudentie in het gebruik van het materiaal is echter geboden. Gezien de periode en de plaats waar deze geschriften werden geproduceerd, zijn de beschrijvingen van de Keltische cultuur en religie vaak gekleurd door het christelijke geloof van de schrijvers. Toch zijn het de meest gedetailleerde bronnen over de Iers-Keltische traditie, waardoor ze erg belangrijk zijn.

Naast deze bronnen kunnen ten derde ook bronnen over de Kelten op het continent worden gebruikt om de Ierse Kelten te beschrijven. Het gebruik van deze bronnen is echter complex. De bronnen zijn ontstaan op een andere geografische locatie en komen ook uit een veel vroegere periode omdat de Kelten eerst op het continent woonden en pas daarna naar Ierland vertrokken. Daardoor kunnen de tradities die we hieruit op kunnen maken niet zomaar ook aan de Ierse Kelten worden toegeschreven. Echter, gezien het gebrek aan geschreven bronnen over de Ierse Kelten voor de komst van het christendom, zijn dit wel belangrijke bronnen voor aanwijzingen voor continuïteiten in de traditie. Deze bronnen van het continent bestaan uit religieuze inscripties, beelden van Keltische goden en observaties van klassieke schrijvers.<sup>11</sup> De meeste inscripties en beelden zijn uit de periode dat de Keltische gebieden op het continent al waren bezet door de Romeinen, en het is moeilijk te bepalen hoeveel invloed de Romeinse cultuur op deze inscripties en beelden heeft gehad. Ook de klassieke observaties hebben tekortkomingen. Schrijvers die over de Kelten hebben geschreven zoals Caesar en Strabo verkregen hun informatie vaak uit oudere bronnen en bijna nooit uit eerste hand; vaak had de schrijver de rituelen of gebruiken die hij beschreef zelf niet ervaren of gezien maar nam hij die over van anderen. Daarnaast zagen de Romeinen de Kelten als bedreiging voor hun territorium waardoor ze hen mogelijk als barbaarser afspiegelden dan ze eigenlijk waren. Bovendien was er sprake van de *interpretatio Romana*, Keltische tradities werden beschreven met Romeinse termen binnen het Romeinse wereldbeeld. Dit is bijvoorbeeld te zien in de beschrijving van de Keltische goden, die vaak de namen en eigenschappen van Romeinse goden kregen toegewezen en er dus mee gelijk werden getrokken. Hoewel er zeker overeenkomsten geweest zullen zijn tussen de Romeinse en Keltische godsdienst, is het soms moeilijk te bepalen wat echt overeenkomsten waren en wat slechts Romeinse interpretatie is. Over de waarde van de klassieke bronnen verschillen wetenschappers daarom ook van mening.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Mac Cana (1973), p. 16

<sup>12</sup> Mac Cana (1973), p. 16

In deze scriptie zal ik deze verschillende bronnen gebruiken om de Ierse Kelten te beschrijven, en het is belangrijk om hierbij de achtergrond van deze bronnen in gedachten te houden. De bronnen geven vooral informatie over belangrijke religieuze figuren zoals druïden en koningen en hun bezigheden, daarom valt er over het praktische religieuze leven van de gewone man of vrouw moeilijk iets te zeggen in deze scriptie. Ik hoop echter wel het algemene wereldbeeld van de mensen te kunnen schetsen.

### 1.3 Opbouw

Ten einde een antwoord te vinden op de onderzoeksvraag zal ik mij in hoofdstuk 2 eerst focussen op de vraag hoe de Latijns-christelijke traditie naar Ierland is gebracht. Vervolgens zal ik in hoofdstuk 3 de belangrijke aspecten beschrijven van de Iers-Keltische religie zoals die bestond voor de komst van het christendom, vanaf nu Iers-Keltische religie of godsdienst te noemen. Ten slotte zal ik in hoofdstuk 4 laten zien wat belangrijke continuïteiten uit de oude Keltische godsdienst in het Keltische christendom zijn geweest. Hoofdstuk 5 vormt de conclusie.

Tenslotte zal ik mij in deze scriptie beperken tot Ierland en haar gebruiken en mythen, de andere Keltische gebieden waar ook vormen van het Keltische christendom hebben bestaan, worden in deze scriptie buiten beschouwing laten.

## 2 De weg van het christendom

### 2.1 Wanneer kwam het Latijnse christendom naar Ierland?

De Ierse traditie en cultuur kwam voor het eerst in aanraking met het Latijnse christendom rond de 5<sup>e</sup> eeuw. Het was de tijd dat het West-Romeinse keizerrijk uiteen aan het vallen was door de overname door 'Barbaarse' volkeren. Het eiland Brittannië was onderdeel van dit West-Romeinse Rijk, hoewel in het jaar 407 de Romeinse troepen werden teruggetrokken om 'Barbaren' in Gallië, een Romeinse provincie met ruwweg de omvang van het huidige Frankrijk, te bevechten. Zij keerden nooit meer terug.<sup>13</sup> De Romeinse troepen – en in het bijzonder gepensioneerde soldaten – vormden de eerste nucleus van de Britse christelijke Kerk; de Romeinse bezetting had ook veel politieke, economische en culturele veranderingen teweeggebracht. Toch bleef Brittannië een van de minst geromaniseerde provincies van het Rijk. De Keltische cultuur die er bestond voor de komst van de Romeinen, bleef floreren, onder andere doordat de omgangstaal van het grootste deel van de bevolking Keltisch bleef en ook andere aspecten van de Keltische cultuur en religie bleven bestaan.<sup>14</sup> Het eiland Ierland lag nog verder van het centrum van het Romeinse Rijk dan het eiland Brittannië en was nooit door de Romeinen veroverd. Hoewel er wel wat contact met de Romeinen was, was de Romeinse stedelijke beschaving er nooit gearriveerd en was het leven er nog steeds landelijk.<sup>15</sup> Ook cultureel en religieus gezien was er weinig invloed voordat het christendom naar Ierland werd gebracht in de 5<sup>e</sup> eeuw.

Hoewel Ierland geen onderdeel van het Romeinse Rijk was, kwamen de eerste christelijke invloeden wel vanuit de Romeinen. De eerste missionarissen werden vanuit Gallië naar Ierland gestuurd in de 4<sup>e</sup> of 5<sup>e</sup> eeuw<sup>16</sup>, maar over hun werk is nauwelijks iets bekend. In het jaar 431 besloot de toenmalige paus in Rome een bisschop naar Ierland te sturen, Palladius.<sup>17</sup> Hoewel Palladius zelf in Ierland geen grote directe invloed heeft gehad, heeft hij volgens bisschop en theoloog Richard Hanson indirect wel bijgedragen aan de kerstening van Ierland omdat de Britse Kerk het zenden van een bisschop vanuit Rome

---

<sup>13</sup> Hill, p. 93-96

<sup>14</sup> Haywood, J. (2009). *The Historical Atlas of the Celtic World*. Thames & Hudson Ltd., London. p. 84

<sup>15</sup> Hill, p. 163

<sup>16</sup> Haywood, p. 96

<sup>17</sup> Gougaud, L. (1992). *Christianity in Celtic Lands – A History of the Churches of the Celts, their origin, their development, influence and mutual relations*. Four Courts Press, Dublin. p. 28

interpreteerde als een signaal om te beginnen met de kerstening van hun zusterland Ierland.<sup>18</sup>

Ondertussen waren in Brittannië indringers binnengevallen: Angelen, Saksen en Juten.<sup>19</sup> Zij vestigden zich in het oosten, zuiden en midden van het land, waardoor op deze plaatsen het christendom verdween en traditionele religies weer het religieuze landschap bepaalden. De christelijke Britten trokken zich toen terug naar het westen en noorden van Brittannië, waar de christelijke religie bleef gedijen.<sup>20</sup> Ook Keltische tradities en gebruiken floreerden in deze tijd na de afwerping van de Romeinse bezetting.<sup>21</sup> Vanuit de naar de randen van het Britse eiland verdreven Britse Kerk werd de missionaris Patrick naar zusterland Ierland gestuurd. Hoewel het leven van deze voor Ierland belangrijkste missionaris later sterk geromantiseerd is en er vele verhalen over hem zijn geschreven waarvan de historiciteit twijfelachtig is, zijn er ook twee bronnen die vrijwel zeker door Patrick zelf zijn geschreven. Dit zijn volgens Hanson de belangrijkste bronnen wanneer het leven van Patrick wordt gereconstrueerd: *Belijdenis* en *Brief aan Coroticus*.<sup>22</sup> *Belijdenis* was een spirituele autobiografie die Patrick aan het einde van zijn leven waarschijnlijk schreef<sup>23</sup>, en *Brief aan Coroticus* was zijn boze reactie op de inval van de Britse krijgshoofd Coroticus in Ierland, waarbij vele net door Patrick gedoopte christenen werden vermoord.<sup>24</sup> Deze beide bronnen vormen de basis voor wat er historisch gezien over Patrick en de verspreiding van het christendom in zijn tijd gezegd kan worden.

## 2.2 Patrick

Volgens Hanson zag het leven van Patrick er als volgt uit. Patrick werd geboren aan het einde van de 4<sup>e</sup> eeuw. Hij was de zoon van een Britse deken maar had in zijn jeugd weinig interesse voor de christelijke religie. Op zijn zestiende werd Patrick gevangengenomen door Ierse piraten en slaaf gemaakt in een afgelegen deel van Ierland. Weggehaald uit zijn vertrouwde

---

<sup>18</sup> Hanson, R.P.C. (1989). The Mission of Saint Patrick. In: Mackey, J. P. (ed.) *An Introduction to Celtic Christianity*. T&T Clark, Edinburgh. p. 31

<sup>19</sup> Duncan, p. 37

<sup>20</sup> Hill, p. 164

<sup>21</sup> Hanson, p. 26

<sup>22</sup> Hanson, p. 23

<sup>23</sup> Encyclopedia Britannica, *Saint Patrick*. Van <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/446636/Saint-Patrick> op 02-04-2014

<sup>24</sup> Hanson, p. 27

omgeving richtte hij zich daar op God en werd diep gelovig. Uiteindelijk kon hij ontsnappen en keerde hij terug naar Brittannië. Daar kreeg hij een droom die hem inspireerde om missionaris in Ierland te worden.<sup>25</sup> Hij reisde naar Gallië en andere plekken op het continent om de benodigde religieuze educatie te krijgen.<sup>26</sup> Naar verluidt was het kort na de komst van bisschop Palladius in 431 dat Patrick in Ierland arriveerde. Palladius had niet veel succes en overleed spoedig na zijn aankomst<sup>27</sup>, maar Patrick was – aldus de traditie – succesvoller in het verspreiden van de christelijke religie. Volgens Anthony Duncan, auteur van het boekje *The Elements Of Celtic Christianity*, had Patricks missie groot succes, vooral in het noorden van Ierland.<sup>28</sup> Hoe groot zijn succes precies was, is moeilijk in te schatten, aangezien Patrick na zijn dood pas voor het eerst weer wordt genoemd in het jaar 632, zo'n 175 jaar na zijn vermoedelijk datum van overlijden.<sup>29</sup> Aangezien zijn eigen *Belijdenis* en *Brief aan Coroticus* de enige betrouwbare andere bronnen zijn over zijn verrichtingen, is het moeilijk te zeggen wat zijn concrete invloed is geweest, en wat latere ontwikkelingen zijn geweest. Volgens Hanson kan er echter wel met zekerheid gesteld worden dat hoewel Patrick misschien niet degene was die het christendom in eerste instantie naar Ierland heeft gebracht, hij wel degene was die de religie in Ierland heeft gevestigd.<sup>30</sup> Patrick stierf tussen 450 en 460.<sup>31</sup>

Patrick bracht de christelijke religie naar Ierland vanuit Brittannië, niet vanuit Rome. Hoewel Patrick de paus in Rome als leider zag van de Latijnse Kerk, was die ver weg en was het moeilijk om met hem te communiceren. Zijn belangrijkste autoriteit en oriëntatiepunt was daarom de Britse Kerk, die hij zag als zijn 'eigen' Kerk en waar hij zich verantwoordelijk voor voelde. Het was de Britse Kerk die hem naar Ierland had gezonden en die zijn missie financierde, en het was de weg van deze Kerk die hij volgde.<sup>32</sup> Uit zijn twee werken blijkt dat Patrick geen grondige religieuze educatie had gehad en hij het Latijn niet door en door kende. Er zijn vele interpretaties van het karakter van Patrick, bijvoorbeeld die van theoloog Hanson die zegt dat Patricks geloof onzelfzuchtig, diep en overtuigend was.<sup>33</sup> Ook theoloog Ian Bradley ziet Patrick als iemand met een doel dat vanuit het hart kwam: "Patrick was a

---

<sup>25</sup> Hanson, p. 26-27

<sup>26</sup> Gougaud, p. 35

<sup>27</sup> Gougaud, p. 38

<sup>28</sup> Duncan, p. 66

<sup>29</sup> Hanson, p. 42

<sup>30</sup> Hanson, p. 42

<sup>31</sup> Hanson, p. 28

<sup>32</sup> Hanson, p. 38

<sup>33</sup> Hanson, p. 40



dreamer and a visionary.”<sup>34</sup> Een beeld als dit is ontstaan door de latere mythevorming over Sint Patrick, en het is moeilijk vast te stellen of dit ook echt een onderdeel van Patricks karakter was.

Uit zijn *Belijdenis* blijkt dat een belangrijke reden voor Patrick om missionaris te worden was dat hij geloofde dat hij geroepen was door God. Een andere reden die hij noemt in dit geschrift was dat hij geloofde dat hij in het einde der tijden leefde en dat het zijn taak was om de laatste mensen te bekeren. Het is niet vreemd dat hij dit dacht; de wereld zoals Patrick hem kende, Brittannië binnen het West-Romeinse Rijk, was inderdaad ineen aan het storten. Andere volkeren waren massaal verschillende delen van het Rijk aan het overnemen waardoor er een einde kwam aan het centrale Romeinse bestuur over grote delen van West-Europa. Zelfs Rome, de eeuwige stad, was al verschillende keren ingenomen. Ierland was het laatste stukje van de wereld die Patrick kende dat nog bekeerd moest worden voordat die wereld echt ten einde zou komen.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Bradley, p. x

<sup>35</sup> Hanson, p. 33-34

## 3 Wat trof Patrick in Ierland aan?

### 3.1 De Kelten

In de tijd dat Patrick naar Ierland kwam, woonde er een volk op het eiland dat later de naam *Kelten* heeft gekregen. Er hebben ook andere volkeren in Ierland gewoond die ook hun stempel op de Ierse cultuur hebben achtergelaten, maar hoeveel er uit deze culturen is overgebleven weten we niet. De Kelten waren mensen die wat betreft hun geschiedenis niet per se een gemeenschappelijke identiteit hadden; ze waren vooral verenigd doordat zij dezelfde taal of dichtbij elkaar liggende talen spraken en er overeenkomsten tussen hun culturen bestonden.<sup>36</sup> Pas later in de middeleeuwen zijn geschiedkundigen een gemeenschappelijke identiteit gaan toekennen aan de verschillende Keltische stammen die de Romeinen bedreigden<sup>37</sup>, hoewel ook de Grieken hen al 'Keltoi' noemden.<sup>38</sup> 'De Kelten' is dus een verzamelnaam voor verschillende Keltische stammen waartussen overeenkomsten in taal en cultuur voorkwamen. De Keltische talen zijn een groep binnen de Indo-Europese talen.<sup>39</sup>

Hoewel volgens historicus John Haywood de Keltische talen waarschijnlijk al eeuwen werden gesproken in verschillende delen van Europa, duurde het nog tot de 6<sup>e</sup> eeuw voor Christus tot er een materiële cultuur ontstond die geïdentificeerd kan worden met de Kelten.<sup>40</sup> De oudste overblijfselen komen uit de zogenaamde Hallstatt cultuur, die duurde van 750 BC tot 450 BC en is genoemd naar de plaats in Oostenrijk waar de eerste overblijfselen gevonden zijn.<sup>41</sup> De latere Keltische cultuur op het continent wordt La Tène genoemd, een cultuur die tussen 450 BC en 50 AD bestond en deels een ander gebied besloeg dan de Hallstatt cultuur.<sup>42</sup> De Kelten hebben sindsdien in grote delen van Europa gewoond, zoals het huidige Griekenland, Italië, Spanje, Turkije en Frankrijk<sup>43</sup> totdat zij door de Romeinen steeds verder naar het westen werden verdreven<sup>44</sup> en er uiteindelijk alleen nog op de Britse eilanden een autonoom Keltisch volk leefde. Wanneer de Kelten daar

---

<sup>36</sup> Mac Cana (1973), p. 11

<sup>37</sup> Campbell, K.L. (2014). *Ireland's History: Prehistory to the Present*. Bloomsbury Publishing, London. p. 11

<sup>38</sup> Morton, L. (2013). *Trick or Treat : A History of Halloween*. Reaktion Books, London. p. 12

<sup>39</sup> Haywood, p. 28

<sup>40</sup> Haywood, p. 30

<sup>41</sup> Sharkey, p. 5

<sup>42</sup> Haywood, p. 34

<sup>43</sup> Haywood, p. 37

<sup>44</sup> Snyder, G.F. (2002). *Irish Jesus, Roman Jesus: The Formation of Early Irish Christianity*. p. 5

precies voor het eerst arriveerden is zeer moeilijk te bepalen, al suggereert Campbell in zijn boek *Ireland's History - prehistory to the present* dat het zo'n 2500 jaar geleden gebeurd moet zijn.<sup>45</sup> De cultuur van dit eeuwenoude volk was wat Patrick aantrof toen hij in Ierland arriveerde.

### 3.2 Religie en de druïden

In de vroege middeleeuwen was het eiland Ierland verdeeld over verschillende koninkrijken. Men leefde net als hun voorouders in stammen, *tuatha*.<sup>46</sup> Er was een hiërarchie waarin de koningen bovenaan stonden, maar het overgrote deel van de bevolking was boer, al dan niet met eigen land. Steden waren er niet, men woonde op het platteland. Mac Cana beschrijft klassen van bewaarders van de literatuur en de religie in de Keltische gebieden, die samen de intellectuele klasse van de Kelten vormen. In de Ierse traditie worden zij barden, *filidh* en druïden genoemd.<sup>47</sup> De barden waren vooral bezig met literatuur; gezien het feit dat de Kelten een mondelinge traditie hadden, waren zij vooral zangers en verhalenvertellers. De *filidh*, in de continentaal Keltische traditie *vātis* genoemd, worden vaak gezien als experts in het voorspellen, maar het is niet mogelijk echt verschil te maken tussen hun functies en die van de druïden. De druïden hadden de hoogste status van de drie, en hadden daardoor ook de hoogste status en de meeste invloed in de samenleving. In de literatuur worden ze vaak vergeleken met de Indische brahmanen<sup>48</sup>, en deze overeenkomst zou afkomstig kunnen zijn van een gezamenlijke Indo-Europese voorouder, een priester met grofweg dezelfde functies als de druïden en de brahmanen. De druïden waren de priesters van de Kelten. Volgens John Sharkey, die het boek *Celtic Mysteries* schreef, trad de druïde op als sjamaan. Door in trance te raken kon hij zich naar de *otherworld* bewegen, waar de goden woonden. Hij kon beide werelden vertegenwoordigen in de andere wereld, in de gedaante van een dier.<sup>49</sup> Door middel van identificatie met natuurlijke krachten kon het spirituele worden bereikt.<sup>50</sup> Door zijn/haar connectie met de *otherworld* werden aan de druïde magische krachten

---

<sup>45</sup> Campbell, p. 11

<sup>46</sup> Hill, p. 163

<sup>47</sup> Mac Cana (1973), p. 14-15

<sup>48</sup> Bijvoorbeeld: Mac Cana (1973), p. 16; Ross, A. (1995) Ritual and the druids. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.], p. 431

<sup>49</sup> Sharkey, p. 12

<sup>50</sup> Sharkey, p. 12

toegeschreven zoals het genezen van mensen. De druïde had absolute macht in de samenleving door zijn contact met het goddelijke.

De belangrijkste rituele activiteit van de druïden was het offeren. De functie van het offeren in de Keltische samenleving was het sluiten van een soort contract met de goden. Door te offeren waren de goden verplicht de mens iets terug te geven, bijvoorbeeld bescherming tegen aanvallen van anderen.<sup>51</sup> Via klassieke bronnen kunnen we iets te weten komen over de offers. Er werden voorwerpen geofferd zoals wapens, maar ook dieren en mensen. De Griekse schrijver Strabo beschreef het gebruik van de Kelten om mensen te offeren aan de goden.<sup>52</sup> Ook Caesar sprak over dit ritueel, waarbij hij beschreef dat er in sommige stammen grote figuren van takken werden gemaakt waar mensen inzaten, die vervolgens als groot offer in brand werden gestoken.<sup>53</sup> Keltoloog Anne Ross noemt dat aan drie verschillende Keltische goden van het continent, Teutates, Taranis en Esus, op drie verschillende manieren mensen geofferd moesten worden, namelijk door ze te verdrinken, te verbranden en op te hangen.<sup>54</sup> Ook in Ierland is archeologisch bewijs gevonden voor mensenoffers.<sup>55</sup> Uit archeologische en schriftelijk bewijs uit verschillende delen van de Keltische wereld zoals Schotland en het continent blijkt dat ook dierenoffers gebruikelijk waren. Op de beroemde Gundestrup Cauldron, een ketel met verschillende afbeeldingen die worden geassocieerd met de Kelten, zijn taferelen van het offeren van dieren te zien.<sup>56</sup> Bij een rituele slachting van een stier in Ierland met als doel het kiezen van de juiste koning, waarbij de druïde een belangrijke rol speelde, moest de druïde het vlees eten en het vocht drinken waarin de stier was gekookt, waarna hij een 'spreuk van de waarheid zong' en daarna in een droom de juiste koning zag.<sup>57</sup>

Naast religieuze had de druïde ook politieke en juridische macht, zo mocht hij bijvoorbeeld beslissingen nemen wanneer er onenigheid was in de stam. Ook was hij een geleerde, een leraar en bewaarder van de kennis die mondeling werd doorgegeven.<sup>58</sup> Druïden stonden aan het hoofd van hun eigen systeem van onderwijs<sup>59</sup>, waarbinnen de

---

<sup>51</sup> Ross (1995), p. 441

<sup>52</sup> Chadwick, N. K. (1966) *The Druids*. University of Wales Press, Cardiff. p. 20

<sup>53</sup> Ross, A. (2013) *Druids: Preachers of Immortality*. The history press, New York. p. 53

<sup>54</sup> Ross (2013), p. 51

<sup>55</sup> Ross (1995), p. 439

<sup>56</sup> Ross (1995), p. 439

<sup>57</sup> Ross (1995), p. 439

<sup>58</sup> Ross, (1995), p. 425

<sup>59</sup> Mac Cana (1973), p. 14-15

kennis werd doorgegeven door te zingen voor de leerlingen.<sup>60</sup> Het kostte 20 jaar om de leer van de druïden onder de knie te krijgen.<sup>61</sup>

De druïden kozen gezamenlijk een leider die aan het hoofd van de druïden stond, en zij kwamen op een bepaalde tijd in het jaar samen. In Ierland worden de druïden vaak geassocieerd met Uisneach, een heilige plaats die de 'navel' van Ierland werd genoemd en waar grote bijeenkomsten werden georganiseerd.<sup>62</sup>

Ook voor vrouwelijke druïden, druïdessen, was plaats in de Keltische religie. Klassieke commentatoren schrijven over vrouwelijke voorspellers. Ook in Ierland was er een vrouwelijke klasse met profetische krachten. Dat vrouwen belangrijk waren in de religie kan volgens de auteur van het boek *Religion of the Ancient Celts* John Arnott Macculloch verklaard worden door de hypothese dat veel Keltische goden oorspronkelijk godinnen waren, die werden geëerd door vrouwen. Zij veranderden veelal in goden, die werden gediend door mannen, maar er bleven enkele vrouwelijke cultussen over. Hierdoor bleven ook vrouwen hoge functies binnen de religie behouden. Deze verandering vond plaats toen de Kelten nog op het continent woonden.<sup>63</sup>

De gedetailleerde verslagen over de druïden zijn vooral afkomstig van de klassieke commentatoren. Hoewel dus niet met zekerheid is te zeggen dat de Ierse druïden nog precies dezelfde gebruiken hadden, kunnen we uit latere christelijke geschriften wel opmaken dat de druïden in Ierland nog steeds een zeer hoge status hadden.<sup>64</sup> Over de plaats die druïden nog hadden in christelijke literatuur zal ik hieronder meer zeggen.

### 3.3. Goden, de natuur en het heilige

Er was een aantal goden dat op meerdere plekken binnen de Keltische religie en soms ook in meerdere periodes vereerd werd. De meest prominent aanwezige god was waarschijnlijk Lugh, of Lugus zoals hij op het continent werd genoemd. Hij was de god van het licht, of de god van de zon<sup>65</sup>, maar werd daarnaast ook geassocieerd met de duisternis en de

---

<sup>60</sup> Ross, (1995), p. 431

<sup>61</sup> Haywood, p. 64

<sup>62</sup> Mac Cana (1973), p. 15

<sup>63</sup> Macculloch, J.A. (1911) *Religion of the Ancient Celts*. Constable, London. p. 316-319

<sup>64</sup> Ross (1995), p. 425

<sup>65</sup> Sharkey, p. 9

onderwereld.<sup>66</sup> Er zijn plaatsnamen over heel Europa te vinden die afgeleid zijn van *Lugdunum*, ‘fort toegewijd aan de god Lug’, zoals Leiden of Lyon.<sup>67</sup> In de Ierse traditie vinden we afbeeldingen van Lugh, vaak met zonneattributen.<sup>68</sup> Andere translokale godheden kennen we door de klassieke bronnen van het continent vaak onder de Romeinse namen, terwijl er equivalenten van deze goden in de Iers-christelijke literatuur te vinden zijn, in de literatuur als het volk de *Tuatha Dé Donann*, of in de vorm van christelijke heiligen. Hierover volgt later meer.

Daarnaast waren er lokale goden, vaak gekoppeld aan een bepaalde plek of natuurlijk verschijnsel zoals een bron of bos. De natuur en het landschap waren heel belangrijk voor de Kelten. Volgens archeologe Miranda Green komt dat zoals bij alle pre-industriële agrarische samenlevingen door hun sterke connectie en afhankelijkheid van de natuur.<sup>69</sup> De constante interactie met de natuur uit zich in de Keltische cultuur onder andere in de kunst, waar afbeeldingen van planten en dieren veel vaker voorkomen dan menselijke afbeeldingen. In de Keltische religie was de kracht van de natuur de basis voor alle religieuze gebruiken en overtuigingen. De bovennatuurlijke en onvoorspelbare krachten die de natuur bezit kunnen niet worden genegeerd maar moeten worden gekoesterd en gevlijd om ze de goede richting op te sturen. Belangrijke natuurlijke krachten waren bijvoorbeeld de zon en het water, mysterieuze krachten waarvan werd geloofd dat zij leven konden scheppen, maar ook vernietigen. Afzonderlijke bomen, bossen en rivieren waren heilig.<sup>70</sup> De meeste Keltische goden waren dan ook verbonden aan of werden geïdentificeerd met natuurlijke aspecten of verschijnselen. Het goddelijke zat voor de Kelten overal in de natuur. Green beschrijft de visie van de Kelten op de natuur als volgt: “[...] the essential animism which appears to have underpinned Celtic religion, [is] the belief that every part of the natural world, every feature of the landscape, was numinous, possessed of a spirit.”<sup>71</sup> Er was hierdoor geen strikte scheiding tussen de spirituele, fysieke en fantasiewereld.<sup>72</sup> Alles werd gezien als een eenheid en liep in elkaar over. Mooie natuurlijke plekken werden gezien als ‘*otherworld places*’ of

---

<sup>66</sup> Rolleston, T.W. *Celtic Myths and Legends*. Dover publications, New York. p. 88

<sup>67</sup> Maier, B. (1996). Is Lug to be identified with Mercury (“Bell. Gall.” VI 17,1)? New Suggestions on an Old Problem. *Ériu*, Vol. 47, pp. 127-135. p. 128

<sup>68</sup> Rolleston, p. 88

<sup>69</sup> Green (2002), p. 1

<sup>70</sup> Green (2002), p. 2

<sup>71</sup> Green, M.J. (1995) The gods and the supernatural. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.]. p. 465

<sup>72</sup> Sharkey, p. 10

plaatsen waar de *otherworld* makkelijk te bereiken was. Dit is te zien in plaatsnamen. De *otherworld* was de plaats waar de goden woonden, en zoals archeoloog Wait suggereert mogelijk ook de plaats waar men heen ging na de dood.<sup>73</sup>

Er waren slechts vage grenzen tussen de echte wereld en deze *otherworld*. Het heilige was te vinden op plekken in de natuur, en daarnaast ook in zogenaamde *in-between states*, overgangsfasen tussen twee verschillende toestanden in.<sup>74</sup> Voorbeelden hiervan zijn slaap tussen leven en dood, schemering tussen licht en donker, en dauw, wat geen regenwater en geen zeewater is. Ook het zich verplaatsen tussen verschillende werelden waar de druïde toe in staat is, is hiervan een voorbeeld. Hij doet dit namelijk in een droomtoestand waarbij het heden en verleden, en het fysieke en het spirituele met elkaar vermengen.<sup>75</sup> De grenzen tussen werelden zijn vaag en vaak lopen ze in elkaar over, waarbij de natuur een belangrijke rol speelt.

Dit principe is ook terug te zien in de functie van de sacrale koningen van het middeleeuwse Ierland. Een geschikte koning functioneerde als schakel tussen de spirituele en de fysieke wereld en droeg zo de verantwoordelijkheid voor het welzijn van het land. Tijdens de rituelen rond zijn inauguratie trouwde hij met de moedergodin, de godin van het land en de vruchtbaarheid.<sup>76</sup> Hiermee verbond hij zichzelf onlosmakelijk met de natuur en met het goddelijke, en wordt hij de echtgenoot van de godin en dus van de aarde.<sup>77</sup> Als het slecht ging met het land werd de koning ter dood gebracht, want dan was hij blijkbaar niet de goede koning volgens de goden. De goddelijke en menselijke werelden waren nauw met elkaar vervlochten en de koning was de schakel hiertussen die ze met elkaar in balans hield.<sup>78</sup> Hij was het instrument van de goden. Wanneer hij zijn functie niet goed uitvoerde, kon hij zomaar worden afgedankt.<sup>79</sup> Hoewel het niet uit de bronnen op te maken valt, lijkt het erop dat de koningen een symbolische religieuze functie hadden, terwijl de druïden meer een praktische religieuze functie bekleedden.

---

<sup>73</sup> Wait, G.A. (1995) Burial and the Otherworld. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.] p. 490

<sup>74</sup> Sharkey, p. 11

<sup>75</sup> Sharkey, p. 12

<sup>76</sup> Encyclopediea Britannica, *Celtic Religion: Goddesses and divine consorts*. Van <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/101803/Celtic-religion/65540/Goddesses-and-divine-consorts> op 12-03-2014

<sup>77</sup> Sharkey, p. 8

<sup>78</sup> Newman, C. (2012) *Landscapes of Cult & Kingship: The ancient royal sites of Ireland*. Cursus aan de National University of Ireland, Galway, Ierland. Schooljaar 2012-2013.

<sup>79</sup> Dalton, G.F. (1970) The Ritual Killing of the Irish Kings. *Folklore*, Vol. 81, No. 1 (Spring, 1970), pp. 1-22. p. 3.

Andere belangrijke heilige overgangsfasen waren de Keltische festivals, gevierd elk kwartaal op de overgangen tussen de seizoenen. Deze festivals werden op het continent gevierd door de Kelten, en ook later in Ierland, waar grote bijeenkomsten zoals dit *Óenaigh* werden genoemd. *Samain*, het Keltische Nieuwjaarsfestival, was op de avond voor 1 november. Het was een gevaarlijke avond waarop je op moest passen voor de goden, want die konden zich op deze avond vrij bewegen in de wereld van de mensen en konden kwaad in de zin hebben. In de Ierse mythologie vonden belangrijke gebeurtenissen vaak plaats op deze avond, waarop de mensen- en godenwereld zeer dicht bij elkaar lagen.<sup>80</sup> Tegenwoordig wordt dit festival nog gevierd als Halloween.

*Imbolc*, wat zoiets als 'reiniging' betekent, werd gevierd op 1 februari, in de tijd dat de schapen en andere dieren melk gingen geven. Dit festival werd gevierd ter ere van de Ierse moedergodin Brigid. *Beltain*, waarvan de naam te maken heeft met vuur, is het Keltische festival dat gevierd werd op 1 mei. Het was een onzekere tijd, waarin de jonge gewassen beschermd moesten worden tegen gevaarlijke krachten. Druïden offerden om deze reden jonge dieren en mensen. Mede voor dit doel werd er een magisch vuur aangestoken. *Lughnasa*, gevierd op en rond 1 augustus, was een feest ter ere van de eerste oogst, waarbij feesten, wedstrijden en offers georganiseerd werden ter ere van de god Lugh.<sup>81</sup> Dit is niet vreemd gezien Lughs connectie met de zon, en het geloof van de Kelten dat de zon nieuw leven bracht.

### 3.4 De dood

Dat de Kelten geloofden in een bepaald leven na de dood blijkt onder andere uit archeologische opgravingen van rijk met voorwerpen gevulde graven en de klassieke commentaren van het continent. Welke vorm dit precies had is onhelder, omdat de klassieke commentatoren het er niet helemaal over eens waren. Caesar spreekt van de onsterfelijkheid van de ziel, maar volgens hem verkondigden de druïden dit zodat hun volgelingen niet bang zouden zijn voor de dood en daardoor moediger zouden zijn in oorlogen.<sup>82</sup> Volgens andere klassieke schrijvers verkondigden de druïden dat de ziel zich van

---

<sup>80</sup> Ross (1995), p. 434

<sup>81</sup> Ross (1995), p. 433-434

<sup>82</sup> Mac Cana (1973), p. 123



het ene naar het andere lichaam verplaatste. Dit lijkt op het toen onder de klassieke schrijvers bekende idee van zielsverhuizing, oneindige reïncarnatie van de ziel, van Pythagoras. Dit concept van het verplaatsen van de ziel is in een andere vorm ook te zien in de Ierse literatuur, waar bepaalde mythologische figuren ook metamorfoses ondergaan, waarbij hun ziel zich van het ene naar het andere lichaam verplaatst. Mac Cana merkt hierbij op dat dit in de literatuur alleen voorkwam bij goden of mythologische personages, en niet bij 'gewone' mensen. Legendes als deze zouden ook bij de Kelten van het continent aanwezig kunnen zijn geweest, waarop de klassieke schrijvers dit interpreteerden in het licht van Pythagoras' idee en daardoor dachten dat het voor elk mens geldig was.<sup>83</sup> Of het idee van reïncarnatie op deze manier werd geloofd door de Kelten is dus onduidelijk.

Er zijn ook aanwijzingen dat de Kelten geloofden dat de mens na de dood doorleefde in een andere wereld. Volgens de klassieke schrijver Lucan zijn de Kelten om deze reden niet bang voor de dood, omdat ze het slechts zien als een overgang binnen een lang leven.<sup>84</sup> In de Ierse geschriften wordt veel gesproken over de al eerder genoemde *otherworld*, maar archeoloog Gerald Wait maakt hierbij als opmerking dat het niet helemaal zeker is dat deze plek naast de wereld van de goden, ook de plaats is waar men naartoe gaat na de dood.<sup>85</sup> Toch suggereert hij dat de doden verder zouden leven in deze *otherworld*, waar ze de status van voorouder kregen en op een bepaalde manier verbonden raakten met de goden. De status die men kreeg in de *otherworld* zou afhankelijk zijn van de status die men in de gewone wereld had gehad.<sup>86</sup> Low benoemt dat er slechts een vage scheiding tussen voorouders en goden in primaire religies bestaat, zo ook in de Keltische religie.<sup>87</sup>

Begrafenissen en rituele verbrandingen van doden werden zeer uitbundig gevierd. Wanneer een koning doodging kwam de stam samen voor begrafenispleinen en men herinnerde zich samen de goede daden in het leven van de overledene. Caesar schreef over de Kelten: "their funerals are magnificent and costly, and all that they think dear to them when alive they put into the fire, even animals. And shortly before this generation, the slaves and dependents that they loved were buried along with them in funeral rites."<sup>88</sup> De

---

<sup>83</sup> Mac Cana (1973), p. 123

<sup>84</sup> Mac Cana (1973), p. 123

<sup>85</sup> Wait, p. 490

<sup>86</sup> Wait, p. 509

<sup>87</sup> Low, p. 45

<sup>88</sup> Sharkey, p. 14

Kelten waren niet bang voor de dood, en het karakter van begrafenissen was een uitbundige viering van het leven van de dode.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Sharkey, p. 14

## 4 Continuïteiten van de Keltische religie

De oude traditie van de Kelten leefde voort in het Keltische christendom. Dit is te zien in mythen en verhalen die in de middeleeuwen voor het eerst schriftelijk werden vastgelegd. Kloosters waren de belangrijkste kerkelijke centra in deze tijd, en ook de belangrijkste plekken waar werd geschreven. Oude, mondelinge tradities werden voor het eerst opgeschreven, in christelijke context. Er ontstond een unieke mix van twee verschillende culturen. In dit hoofdstuk zal worden gekeken naar hoe met de belangrijke thema's uit de oude Keltische religie werd omgegaan in het Keltische christendom, en hoe de oude traditie voortleefde in het Keltische christendom.

De aanpassingen van het christelijk geloof aan de oude traditie waren, aldus Mac Cana, zowel bewust als onbewust. Een bewuste aanpassing was bijvoorbeeld hoe Sint Patrick zijn belangrijkste kerkelijke centrum in de 5<sup>e</sup> eeuw stichtte in Ard Macha, vlakbij Emhain Mhacha, een belangrijke plaats in de traditionele religie.<sup>90</sup> Onbewuste aanpassingen waren volgens Mac Cana een natuurlijke reactie van de clerus die zelf was opgegroeid in een samenleving waarin oude tradities belangrijk waren, en die nog steeds leefden in een samenleving die doordrenkt was van deze tradities. Een goede illustratie hiervan zijn de *Vitae*, biografieën die in de middeleeuwen gedurende de ontwikkeling van het christendom over Ierse heiligen geschreven werden, zoals de *Vita Columbae*, de biografie over de heilige Colum Cille, ook wel Columba genoemd. Biografieën als deze beginnen sober maar ontwikkelen zich in magische verhalen, waardoor de grens tussen hagiografie en mythologie vaag wordt.<sup>91</sup> Sommige tradities bleven in hun min of meer oude vorm bestaan, zoals de sacrale koningen. Deze werden nog steeds op de oude plekken geïnaugureerd en behielden hun status in de gemeenschap, maar soms werden ze nu door de clerus tot koning gekroond.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Mac Cana(1973), p. 131

<sup>91</sup> Mac Cana (1973), p. 131

<sup>92</sup> Low, p. 23

## 4.1 Ontmoetingen van de twee tradities

In sommige verhalen uit het Keltische christendom ontmoeten de twee tradities elkaar bijna letterlijk, als bijvoorbeeld een christelijke heilige iemand ontmoet die uit de traditionele religie afkomstig is. Deze verhalen zijn doordrenkt van symbolische taal die ons iets kan vertellen over de oude traditie. Keltoloog John Carey geeft hiervan twee voorbeelden in zijn essay *The Baptism of the Gods*. Het eerste is een verhaal over de belangrijke christelijke heilige uit de 6<sup>e</sup> eeuw Colum Cille die de 'jeugd' ontmoet, een mysterieuze figuur afkomstig van een onbekende plek:

'I come,' said the youth, 'from lands of strange things, from lands of familiar things, so that I may learn from you the spot on which died, and the spot on which were born, knowledge and ignorance.'<sup>93</sup>

De jeugd beschrijft ook hoe het meer waarbij ze het gesprek voeren er vroeger uitzag:

'It was yellow, it was flowery, it was green, it was hilly; it was rich in liquor, and strewn rushes, and silver, and chariots. I have grazed it when I was a stag; I have swum it when I was a salmon, when I was a seal; I have run upon it when I was a wolf; I have gone around it when I was a human. I have landed there under three sails: the yellow sail which bears, the green sail which drowns, the red sail under which flesh was conceived.'<sup>94</sup>

Na deze omschrijvingen spreekt Columba met de jeugd, afgezonderd van zijn volgelingen, totdat hij terugkomt en de jeugd verdwenen is. Als zijn volgelingen hem vragen wat de jeugd hem heeft verteld, zegt hij dat hij hen niets kan vertellen, en dat het beter is voor sterfelijken om het niet te weten.<sup>95</sup>

De jeugd is een bezoeker uit de *otherworld*, de plaats waar de goden in de Keltische traditie wonen.<sup>96</sup> In dit verhaal ontmoeten de christelijke en de pagane traditie elkaar in de vorm van een afgezant van beide culturen. Columba leert van de jeugd over een lang verdwenen koninkrijk op de plaats van het meer waar ze zijn. De jeugd heeft het land en het water gezien in de gedaantes van verschillende dieren.<sup>97</sup> De mogelijkheid om te veranderen van gedaanten kennen we uit de Keltische traditie, waarin de druïden naar andere werelden

---

<sup>93</sup> Geciteerd en vertaald in: Carey, J. (1999-I) *The Baptism of the Gods*. In: *A single ray of the sun – Religious speculation in early Ireland. Three essays*. Celtic Studies Publications, Inc., Andover & Aberystwyth. p. 4

<sup>94</sup> Geciteerd en vertaald in: Carey (1999-I) p. 5

<sup>95</sup> Carey (1999-I), p. 6

<sup>96</sup> Carey (1999-I), p. 6

<sup>97</sup> Carey(1999-I), p. 6-7

konden reizen in dierlijke gedaanten. Ook zien we hier misschien een glimp terug van de Keltische traditie van reïncarnatie die op het continent onder de klassieke schrijvers bekend was. De jeugd zegt ook dat hij heeft gereisd in een schip met drie zeilen, het gele zeil van de geboorte, het groene zeil van de dood en het rode zeil van het bevruchten van een nieuw lichaam. Volgens Carey zou dit symbolische taal zijn, ooit gebruikt door de druiden, wanneer zij spraken over de reizen van de ziel.<sup>98</sup> Dit zou dus mogelijk de zielsverhuizing tijdens reïncarnatie kunnen symboliseren.

In dit verhaal staat Columba, die de christelijke godsdienst symboliseert, open voor de traditionele kennis van de vreemde jeugd en wil hij er graag over leren. Hij wil echter liever niet dat deze kennis te dichtbij zijn volgelingen komt. Ook verdwijnt de jeugd weer zonder een relatie op te bouwen met Columba en zijn de dingen die hij bedoelt verborgen achter symbolische taal.<sup>99</sup> De afgevaardigde van het christendom staat in dit verhaal dus wel open voor de oude traditie, maar wil liever niet dat het teveel invloed krijgt. Volgens Mac Cana was deze terughoudendheid een weerspiegeling van de mening van de schrijver.<sup>100</sup>

Er zijn ook verhalen waarin op een wat meer hartelijke manier wordt omgegaan met de Keltische traditie. In een verhaal over Sint Finnian van Movilla, een tijdgenoot van Columba, ontmoet hij de kluizenaar Tuán. Tuán vertelt Finnian over zijn transformaties in verschillende vormen, zoals een hert, zwijn of zalm. Op een dag was hij als zalm gevangen, klaargemaakt en opgegeten door de vrouw van koning Cairell, waarna hij in haar baarmoeder belandde en opnieuw geboren werd als mensenkind, Tuán. Toen Tuán al oud was kwam Patrick, die hem doopte en vanaf dat moment geloofde hij in de christelijke God.<sup>101</sup>

Een belangrijk verschil tussen dit verhaal en het vorige, is dat deze keer de afgezant van de oude traditie geen bezoeker uit de *otherworld* is, maar iemand die het nieuwe geloof heeft omarmd en zelf een christelijke kluizenaar is geworden.<sup>102</sup> De twee vormen van geloof zijn in dit verhaal veel meer met elkaar verstrengeld dan in het eerste verhaal, waarin de oude en nieuwe traditie nog echt twee verschillende dingen zijn. In het tweede verhaal wordt de christelijke religie meer neergezet als een logische continuïteit, alsof de twee tradities elkaar opvolgen in plaats van tegenspreken. Daarnaast zijn de twee figuren zeer

---

<sup>98</sup> Carey (1999-I), p. 7

<sup>99</sup> Carey (1999-I), p. 7

<sup>100</sup> Mac Cana (1973), p. 136

<sup>101</sup> Carey (1999-I), p. 8-9

<sup>102</sup> Carey (1999-I), p. 10

geïnteresseerd in elkaars cultuur: Finnian wil niet eten in Tuáns huis voordat zijn nieuwsgierigheid naar oude tijden is bevredigd, waarop Tuán zegt: “Do not confine me to that subject, I would rather meditate on what you may have to tell me concerning the word of God.”<sup>103</sup> Carey benoemt twee dingen die hier gebeuren. Ten eerste laat Finnian zien dat het christelijke en het oude geloof niet onverenigbaar zijn met elkaar. Ten tweede laat zijn acceptatie van de oude traditie ook zien dat hij het onder controle van de Kerk plaatst.<sup>104</sup> Hoewel de oude traditie dus geaccepteerd wordt en opgenomen in de nieuwe religie, staan de twee tradities niet aan elkaar gelijk.

Volgens Carey laten deze twee verhalen zien dat er in het nieuwe geloof plaats is voor veel van de oude overtuigingen van de mensen. Dit is volgens hem specifiek voor Ierland; overal in Europa overleefden bepaalde oudere gebruiken, maar in Ierland was de clerus bewust bezig met de oude traditie, zoekend naar manieren om een heterogene cultuur te creëren, die zowel compleet Iers als compleet christelijk was.<sup>105</sup> De twee tradities hebben echter niet dezelfde waarde.

## 4.2 De goden

In veel middeleeuwse Ierse literatuur komen bepaalde onsterfelijke wezens voor met bovennatuurlijke krachten. Carey omschrijft hen als volgt:

Usually thought of as dwelling beneath the earth or under water, they are portrayed as the guardians of territories and the ancestors of royal lineages, controlling the weather and the crops, presiding over the practice of the arts and the frenzy of battle. In other words, they appear as gods; and in fact they are sometimes called ‘gods’ outright or, somewhat more circumspectly, the *Tuatha Dé* ‘Tribes of the Gods’, or *Tuatha Dé Donann* ‘Tribes of the Goddess Donann’.<sup>106</sup>

De *Tuatha Dé* worden genoemd in de *Leabhar Gabhála Éireann*, het ‘boek van de veroveringen van Ierland’, het centrale document van Ierlands *pseudohistorie* dat zijn uiteindelijke vorm in de twaalfde eeuw kreeg. In dit document wordt een geschiedenis van Ierlands natuur en cultuur beschreven waarin zowel de christelijke als de traditionele religie

---

<sup>103</sup> Carey (1999-I), p. 10

<sup>104</sup> Carey (1999-I), p. 10

<sup>105</sup> Carey (1999-I), p. 11

<sup>106</sup> Carey (1999-I), p. 13

een plaats hebben.<sup>107</sup> Volgens de *Leabhar Gábhala* waren de *Tuatha Dé* een van de volkeren die Ierland hebben bewoond. Toen de *Gaels* als laatste volk Ierland veroverden van de *Tuatha Dé*, werd er besloten dat de *Tuatha Dé* de onderste helft van Ierland kregen, dat wil zeggen, het deel onder de grond, terwijl de *Gaels* boven de grond gingen wonen. De leiders van de *Tuatha Dé* kregen een *sídh*, een heuvel of andere plek boven de grond in Ierland. Deze heuvels hebben nog steeds betekenis, tegenwoordig staan ze bekend als feeënheuvels.<sup>108</sup> Er bestaan nog steeds mythes over de feeën en de plaatsen waar zij zouden leven, en dit kan worden gezien als de hedendaagse incarnatie van de Keltische goden.<sup>109</sup>

Het goddelijke volk van de *Tuatha Dé* zijn een continuïteit van de Keltische goden in de nieuwe traditie, maar het is niet mogelijk om een directe link te leggen met de goden die we kennen van de Kelten van het continent.<sup>110</sup> Er zit veel tijd en afstand tussen beide tradities, waardoor er ook sprake geweest zal zijn van andere invloeden. Toch kunnen we ook overeenkomsten ontdekken. De Keltische god Lugh of Lugus heeft veel overeenkomsten, met iemand van de *Tuatha Dé* die alle vaardigheden bezit, Lug.<sup>111</sup> Een ander voorbeeld is Brighid, een drieledige godin van de *Tuatha Dé* van poëzie, voorspelling en vruchtbaarheid.<sup>112</sup> Deze godin wordt soms geassocieerd met de godin Minerva van het continent, die door Caesar werd beschreven als beschermvrouw van de kunsten en ambachten.<sup>113</sup> In de christelijke traditie krijgt zij ook nog een andere vorm, namelijk als de heilige Sint Brighid. Volgens Mac Cana is het duidelijk dat deze naamgenoot van de Keltische godin zich haar rol heeft toegeëigend. Het *Vita* van deze heilige laat zien dat zij een sterke connectie had met de veehouderij en de opbrengst van de aarde. Daarnaast is haar feestdag op dezelfde dag als die van de godin Brighid, *Imbolc*, namelijk 1 februari. Ook bevat het verhaal over de geboorte van de heilige elementen die beter bij de pagane godin passen dan bij de heilige. Zo werd zij geboren bij zonsopkomst, niet in een huis maar ook niet erbuiten.<sup>114</sup> Dit kan gezien worden als een voor de Kelten heilige *in-between state*, de overgangsfase tussen twee toestanden in. Op grond van deze overeenkomsten stelt Mac

---

<sup>107</sup> Carey, J. (2009) *Lebor Gabála Éirenn: Textual History and Pseudohistory*. The Irish Texts Society, London. p. IX

<sup>108</sup> Mac Cana (1973), p. 65

<sup>109</sup> Carey (1999-I), p. 23

<sup>110</sup> Green (1995), p. 481

<sup>111</sup> Carey (1999-I), p. 13

<sup>112</sup> Green(1995), p. 481

<sup>113</sup> Mac Cana (1973), p. 34

<sup>114</sup> Mac Cana (1973), p. 34

Cana dat er geen duidelijk onderscheid is tussen de godin en de heilige. Dit wordt ondersteund door het feit dat ze in een groot deel van het Keltische gebied wordt vereerd, terwijl ze weinig reisde in haar leven. Haar wijdverspreide cultus, bijvoorbeeld te zien aan de naam van de rivier de Brighid in Ierland, volgt waarschijnlijk die van haar pagane voorganger.<sup>115</sup> De godin Brighid is in de nieuwe traditie ook een christelijke heilige geworden, maar heeft daarbij haar oude karakter niet verloren. Andere goden in de vorm van de *Tuatha Dé* zijn minder makkelijk te koppelen aan een specifieke Keltische god, maar zijn wel te herkennen als bovennatuurlijke wezens door hun krachten.

Uiteraard konden de *Tuatha Dé* in de christelijke context niet als goden worden omschreven. Volgens Carey werden er verschillende manieren gebruikt om hun niet-goddelijkheid te laten zien. Een van die manieren is *euhemerisme*, het rationeel verklaren van de mythologie<sup>116</sup> door te beweren dat de goden gewoon mensen waren die lang geleden leefden en na hun dood aanbeden werden voor de goede daden die zij in hun leven hadden gedaan.<sup>117</sup> Hun status werd hierdoor verlaagd naar dat van een gewoon mens.<sup>118</sup> Een illustratie hiervan is hoe de *Tuatha Dé* worden beschreven in de *Leabhar Gabhála*, namelijk als magiërs die uit vreemde landen komen en kracht uit kunnen oefenen op de zon, maar die nadrukkelijk ook sterfelijk worden genoemd en niet afkomstig uit de *otherworld*, gezien dit in tegenspraak is met de leer van Christus.<sup>119</sup>

Een andere manier is *demonisatie*, waarbij hun status als bovennatuurlijk wezen behouden blijft, maar ze beschreven worden in negatieve termen. Zo worden de *Tuatha Dé* in het eerder genoemde verhaal over Tuán omschreven als: “the Tribe of Gods and Un-Gods – whose origin the men of learning do not know; but they think it likely that they belonged to the exiles who came from heaven”.<sup>120</sup> Er wordt op deze manier wel een plaats in de geschiedenis gegeven aan de goden, maar er wordt gesuggereerd dat het een soort gevallen engelen zijn.<sup>121</sup>

---

<sup>115</sup> Mac Cana (1973), p. 35

<sup>116</sup> Van Dale woordenboek online, via <http://surfdiensten2.vandale.nl/zoeken/zoeken.do>

<sup>117</sup> Carey (1999-I), p. 14

<sup>118</sup> Low, p. 26

<sup>119</sup> Carey (1999-I), p. 16-18

<sup>120</sup> Carey (1999-I), p. 20

<sup>121</sup> Carey (1999-I), p. 20



*Euhemerisme* en *demonisatie* vonden volgens Carey pas opvallend laat en weinig plaats in Ierland. In de zogenaamde Golden Age van Ierse vroomheid en geleerdheid, vanaf de komst van Patrick tot de veroveringen door de Vikingen aan het einde van de 8<sup>e</sup> eeuw, waren er andere manieren om de goden een plek te geven in de christelijke traditie.<sup>122</sup> Een verhaal over Sint Brendan illustreert een van deze manieren. Brendan komt met zijn monniken terecht op een eiland dat bewoond wordt door mooie witte vogels, waarvan een hem met menselijke stem vertelt:

We belong to the mighty downfall of the ancient Enemy, but did not sin by joining in their company. But when we were created, our own ruin was occasioned by his fall, together with his followers. But our God is just and true. Through his great judgment he has sent us to this place. We do not suffer punishments. Here we can behold the presence of God, save that he has banished us from the company of those who remained faithful. We wander through the various regions of the air and firmament and earth, like other emissary spirits. But on holy days, and Sundays, we assume bodies such as you see now, and linger here, and praise our creator.<sup>123</sup>

Carey noemt deze vogels ‘half-gevallen engelen’, verbannen uit de hemel omdat zij niet voor de Heer kozen, maar verder levend op aarde aangezien zij niet schuldig waren aan echte opstandigheid. Zij kunnen worden geïdentificeerd met de *Tuatha Dé*. Deze leer van de half-gevallen engelen geeft de mogelijkheid hen als bovennatuurlijke wezens te zien die niet slecht zijn.<sup>124</sup> Deze uitleg van het bestaan van bovennatuurlijke niet-christelijke wezens laat volgens Carey het verlangen van de Ieren zien “to find not just any niche, but an exalted one, for the deities of their forefathers”<sup>125</sup>, waarvoor ze zelfs de grenzen van de christelijke leer oprekten.

Carey beschrijft nog een manier waarop het bestaan van de goddelijke figuren in de Ierse mythologie uitgelegd wordt. In een van de *Druimm Snechtai* teksten, de oudste verzameling Ierse teksten die bekend is maar die we alleen kennen uit latere bronnen gezien het origineel niet bewaard is gebleven, vraagt de dichter Amairgen de beschermgodin Banba naar haar volk:

---

<sup>122</sup> Carey (1999-I), p. 20-21

<sup>123</sup> Geciteerd en vertaald in: Carey (1999-I), p. 23

<sup>124</sup> Carey (1999-I), p. 23-25

<sup>125</sup> Carey (1999-I), p. 26

'I am descended from Adam,' said she. 'To which lineage of Noah's sons do you belong?' said he. 'I am older than Noah,' said she. 'I was on the peak of a mountain in the Flood.'<sup>126</sup>

Dit onsterfelijke volk is niet gevallen, maar stamt wel af van Adam en past daarmee in de christelijke leer. Zij zijn nakomelingen van de eerste perfecte mens zoals God hem heeft gemaakt, ontsnapt aan de zondeval en alle consequenties die daarop volgden.<sup>127</sup> Doordat zij niet hebben gezondigd zijn ze anders en machtiger dan sterfelijke mensen, maar is hun bestaan toch niet in strijd met de monotheïstische christelijke leer. Het is een puur en onsterfelijk volk, dat noch in tegenspraak is met de christelijke traditie, noch haar oeroude betekenis en kracht verliest.

Hieruit blijkt dat er verschillende manieren waren om de oude goden te behandelen. In het begin werd er meer betekenis toegewezen aan dit volk, zoals in de *Druimm Snechtai* teksten, terwijl later vooral bewijzen voor hun bestaan in de teksten werden gegeven, en niet voor hun goddelijke status, bijvoorbeeld door *euhemerisme*. Toch is het opvallend dat christelijke schrijvers altijd zochten naar manieren om hen te integreren, ze kozen er niet voor om hen simpelweg weg te laten uit de teksten. Er werd bewust gezocht naar een manier om dit deel van de oude traditie een plek te geven in de nieuwe traditie.

### 4.3 De *otherworld*

Ook de *otherworld*, de Keltische plek waar de goden wonen, heeft een plaats in het Keltische christendom. In een andere tekst van de *Druimm Snechtai* wordt onderscheid gemaakt tussen de 'ever-living living ones', de onsterfelijken of de *Tuatha Dé*, en de 'impermanent dead', de sterfelijke mensen. Carey legt uit dat door sterfelijken tijd, en daarmee ontwikkeling en groei, als leven wordt gezien, onveranderlijkheid komt pas na de dood. Voor de goden ligt het echte leven achter de veranderingen, alles wat komt en gaat bestaat niet, onveranderlijkheid is juist leven. Als sterfelijken zijn we op weg naar het einde en zijn we eigenlijk al dood omdat we niet zien dat alleen het oneindige leven heeft.<sup>128</sup> De christelijke heilige Columbanus was gefascineerd door het contrast tussen tijd en oneindigheid, voor

---

<sup>126</sup> Geciteerd en vertaald in: Carey (1999-I), p. 31

<sup>127</sup> Carey (1999-I), p. 31-32

<sup>128</sup> Carey (1999-I), p. 33

hem was leven als een schaduwachtige droom, waarin je nooit stilstaat maar altijd verandert. Voor de sterfelijken op aarde blijft het oneindige verborgen, omdat tijd wordt gezien als leven. Dit lijkt op het beeld van de *Otherworld* in de Ierse traditie; deze is alomtegenwoordig maar onzichtbaar voor de gewone mens. De 'ever-living living ones' zijn altijd in ons midden, maar ongemerkt: de reis naar het land van de onsterfelijken is door de ziel, niet door de ruimte.<sup>129</sup> Dit is bijvoorbeeld te zien in de uitspraak van Midir, een onsterfelijke vrouw:

We see everyone on every side,  
and no one sees us;  
it is in the darkness of Adam's sin  
which prevents our being counted.<sup>130</sup>

De zonde die de sterfelijken dragen voorkomt dat zij toegang kunnen krijgen tot de *otherworld*, waar de onsterfelijken wonen. Hoewel deze *otherworld* en diens bewoners onzichtbaar zijn, zijn ze wel overal aanwezig, zoals in de Keltische traditie de *otherworld* ook op veel plekken op aarde aanwezig, maar niet zichtbaar was. Tijd en oneindigheid bestaan samen, maar worden alleen gescheiden door de zonde van Adam. Die zorgt voor onze perceptie van tijd.<sup>131</sup>

De Keltische *otherworld* en de reis er naartoe was voor de Ierse christelijke schrijvers een bron voor vele wonderlijke verhalen. Ze waren gefascineerd door het steeds veranderende beeld van de *otherworld*, de overvloed aan kleuren, de contrasterende opvattingen over tijd en ruimte en het gevoel van magie.<sup>132</sup> Deze aspecten zijn ook te zien in de Keltische kunst; Françoise Henry vergelijkt in haar studie de ideeën over de reis naar de *otherworld* met de symbolische versieringen in de voorchristelijke Keltische kunst. In beide ziet zij een afkeer tegen realisme en onbuigzaamheid, en in de versierde boeken van het evangelie ziet ze de artistieke afspiegeling van de veelvormige *otherworld*.<sup>133</sup>

Een belangrijke reden dat de *otherworld* populair was onder Ierse kloosterschrijvers en dichters was dat zij parallellen vonden in de christelijke traditie. Volgens Carey is de

---

<sup>129</sup> Carey (1999-I), p.34-35

<sup>130</sup> Geciteerd en vertaald in: Carey (1999-I), p. 35

<sup>131</sup> Carey (1999-I), p. 36

<sup>132</sup> Mac Cana (1973), p. 131

<sup>133</sup> Françoise Henry, in Mac Cana (1973), p. 132

*otherworld* een Ierse versie van het Hof van Eden.<sup>134</sup> Ook wordt er een gelijkens gevonden met het christelijke Beloofde Land. In de vroegste *Voyage Tales*, verhalen die gaan over de reis naar de *otherworld*, is er een impliciete vergelijking van de twee, en in latere verhalen verandert de reis letterlijk in een christelijke peregrinatie naar God. Het hoogtepunt hiervan is volgens Mac Cana het negende-eeuwse *Navigatio Brendani*, 'Reis van Sin Brandan'.<sup>135</sup> Mac Cana is sceptisch over deze manier van het samenbrengen van de twee tradities. Het spirituele doel van de schrijvers was het religieuze systeem dat de mythologie betekenis gaf te vernietigen, en dit werpt een schaduw op de integriteit van de tekst.<sup>136</sup> Wilden de schrijvers de twee tradities wel in elkaar laten overvloeien vanuit hun geloof in beide systemen, of wilden ze het nieuwe systeem alleen geloofwaardiger maken door een analogie met een vertrouwd element toe te voegen?

#### 4.4 De natuur

An extraordinary beauty it is for Bran  
In his coracle across the clear sea:  
but to me in my chariot from a distance  
It is a flowery plain on which he rides about

(..)

Sea-horses glisten in summer  
As far as glances of Bran's eye traverse:  
Blossoms pour forth a stream of honey  
In the land of Manannán son of Ler.

The sparkle of the expanses that you go over,  
The brightness of the sea, on which you row about,  
Yellow and blue-grey-green are spread out,  
It is earth that is great

Speckled salmon leap from the womb  
Of the shining sea, on which you look;  
They are calves, beautifully colored lambs  
At peace without strife..

---

<sup>134</sup> Carey (1999-I), p. 31

<sup>135</sup> Mac Cana (1973), p. 132

<sup>136</sup> Mac Cana (1973), p. 132

(..)

Along the top of a wood has floated  
Your coracle across ridges,  
There is a beautiful wood with fruit  
Under the prow of your little boat.

A wood with blossom and fruit,  
On which is the vine's true fragrance,  
A wood without decay, without defect,  
On which are leaves of golden hue

We are from the beginning of creation  
Without age, without decay of earth-freshness.  
We do not expect weakness from decline.  
The sin has not come to us.<sup>137</sup>

Dit zijn delen van een gedicht dat onderdeel is van een verhaal in *Druimm Snechtai* uit ongeveer de 8<sup>e</sup> eeuw, en horen bij een genre dat gaat over reizen naar verre, mysterieuze eilanden. Professor Alfred Siewers beschrijft in zijn boek *Strange Beauty: Ecocritical Approaches to Early Medieval Landscape* de relatie tussen het Ierse landschap en de verhalen over de *otherworld*, en wat deze relatie zegt over de perceptie van de middeleeuwse Ieren van de natuur. In dit verhaal gaat de Ierse leider Bran samen met zijn mannen in een zeilboot op zoek naar een afgelegen *otherworldly* eiland, waarna ze er tijdens hun avonturen niet alleen achter komen dat de zee zelf al *otherworld* is, maar ook hun eigen land onderdeel is van deze mysterieuze wereld. In dit gedicht spreekt de zeegod Manannán tegen Bran over de zee, die een parallelle realiteit of spirituele dimensie lijkt te bevatten. Een plaats met rivieren van honing, gekleurde dieren en prachtige bomen die onder Brans bootje groeien, alsof er geen water maar slechts lucht tussen zit. De bewoners voelen geen tijd en hebben geen erfzonde.<sup>138</sup>

Dit beeld van de *otherworld* als mooie perfecte wereld met haar bewoners die vrij zijn van erfzonde, hebben we al eerder gezien. Wat aan dit verhaal ook opvallend is, is de nabijheid van de *otherworld* bij de echte wereld. Het eiland waar Bran in eerste instantie naar op zoek was, is misschien ver weg, maar wel bereikbaar via de zee, die ook aan Brans

---

<sup>137</sup> Geciteerd en vertaald in: Siewers, A.K. (2009) *Strange Beauty: Ecocritical Approaches to Early Medieval Landscape*. Palgrave MacMillan, New York. p. 2-3

<sup>138</sup> Siewers, p. 3

land grenst. De *otherworld* is daarom dichtbij de wereld die we kennen en zelfs in kaart te brengen.<sup>139</sup> Het Keltische concept van vage en makkelijk overschrijdbare grenzen tussen de verschillende werelden komt hier terug. In andere vroeg-Ierse verhalen wordt verteld hoe een overstroming een koninkrijk overspoelde, wat onder water bleef bestaan. De wereld onder water wordt door Siewers omschreven als “A Paradise lost in historic time but regained in a timeless mythic space.”<sup>140</sup> Ook hierin zien we de *otherworldly* perceptie van tijd terug, namelijk dat er geen tijd is en alles oneindig is. Eeuwen zijn voorbijgegaan sinds Bran de zee opging, maar zelf denkt hij dat er slechts een korte tijd is voorbijgegaan.<sup>141</sup>

In de Ierse mythologie is het onmogelijk om te spreken over de natuur zonder hierbij de *otherworld* te betrekken. Deze twee staan zo dichtbij elkaar dat ze in elkaar overlopen en soms hetzelfde zijn. Keltoloog Marie Sjoestedt beschrijft het fenomeen als volgt:

We are accustomed to distinguish the supernatural from the natural. The Celts knew nothing of this, if we are entitled to judge their attitude from Irish tradition. Here there is continuity, in space and time, between what we call our world and the other world – or worlds. Some peoples, such as the Romans, think of their myths historically; the Irish think of their history mythologically and so, too, of their geography.<sup>142</sup>

De nabijheid van de natuur en de *otherworld* zien we ook in hoe er omgegaan wordt met natuurlijke elementen. Mary Low schreef haar boek *Celtic Christianity and Nature: Early Irish and Hebridean Traditions* over de rol van de natuur in het Keltische christendom. Zij laat hierin zien dat de liefde voor de natuur niet alleen iets uit de traditionele religie was; ook in de christelijke traditie waren veel natuurlijke elementen belangrijk, en deze hebben gezorgd voor een aansluiting bij de traditionele godsdienst.<sup>143</sup> Ook Carey suggereert dat de interesse in de natuur een overeenkomst is waar de twee tradities elkaar vinden, gezien de houding van de christenen tegenover de ‘heidense’ Ieren: “The pagan Irish, we are to understand, were not devilridden or deluded, ‘for they were faithful to the truth of nature’.”<sup>144</sup> Ook voor Patrick was de natuur belangrijk; uit zijn *Belijdenis* blijkt dat de natuur zijn belangrijkste plaats van aanbidding was. Volgens Low was dit geen techniek om makkelijk zieltjes te kunnen winnen, maar deed hij dit omdat hij God zelf het sterkst ervoer op de bergen en in

---

<sup>139</sup> Siewers, p. 4

<sup>140</sup> Siewers, p. 4

<sup>141</sup> Siewers, p. 4

<sup>142</sup> Geciteerd in Siewers, p. 5.

<sup>143</sup> Low, *passim*

<sup>144</sup> Carey (1999-I) p. 38

de bossen en de velden.<sup>145</sup> In de latere verhalen over Patrick is zijn spiritualiteit die gestoeld was op de natuur verder uitgebreid.

De vlaktes, heuvels, rivieren en andere onderdelen van het Ierse landschap bleven ook in de christelijke tijd herinneringen en mythen over goden en godinnen bevatten. De verhalen erover speelden zich af in het verleden, maar bleven actueel door de festivals, pelgrimages, gebruiken en verhalen die nog steeds bestonden. Ik zal een aantal voorbeelden uit het boek van Low geven die een continuïteit laten zien uit de oude Keltische traditie.

#### 4.4.1 Het land

Plaatsnamen in Ierland worden vaak verklaard door mythes en verhalen die geschreven zijn in de christelijke tijd, *Dindsenchas* genoemd. In deze verhalen wordt het ontstaan van plaatsnamen beschreven en worden deze gekoppeld aan personen die met de plaats worden geassocieerd of gebeurtenissen die op deze plek zouden hebben plaatsgevonden. Soms gaan deze verhalen over vrouwen die een bepaalde relatie lijken te hebben met het land. Een voorbeeld hiervan is de plaats Armagh, de bisschopszetel van Patrick en zijn opvolgers en tegenwoordig nog steeds een van de belangrijkste kerkelijke centra van Ierland. De verhalen over deze plaats gaan over een groep vrouwen, allemaal genaamd Macha. Zij hadden bepaalde goddelijke eigenschappen, zo wint Macha bijvoorbeeld rennend een paardenrace terwijl ze hoogzwanger is van een tweeling. Haar *Óenach* was op de datum van *Lughnasa*, het Keltische oogstfeest begin augustus. Associaties met Macha die naar voren komen in de verhalen zijn het land, de landbouw, geboorte, seksualiteit en koningschap. Volgens Low wijst dit alles erop dat er een godin genaamd Macha is geweest die in voorchristelijke tijden, werd aanbeden in het gebied rond Emain Macha. Haar functie was lastig te benoemen, gezien haar vele associaties, maar had te maken met het land, vruchtbaarheid en oorlog.<sup>146</sup> Zij was daarom hoogstwaarschijnlijk een godin van het land, een vrouw uit de *otherworld* in de voorchristelijke tijd. De clerus heeft een kerkelijk centrum neergezet op de plek die in de pagane religie al betekenis had. Een traditionele heilige plaats werd omgevormd naar een christelijke heilige plaats, terwijl de verhalen over de godin bleven bestaan, hoewel zij niet meer als godin werd neergezet.

---

<sup>145</sup> Low, p. 41

<sup>146</sup> Low, p. 26-29

Een ander belangrijk vrouwfiguur is de krijgskoningin Medb van Cruachu. Hoewel zij in de literatuur als sterfelijke vrouw met vele echtgenoten en minnaars wordt neergezet, realiseerde Tomás Ó Máille zich voor het eerst dat zij waarschijnlijk een godin is, wiens minnaars strijden voor het koningschap en wiens echtgenoten verschillende generaties van koningen zijn.<sup>147</sup> De plaats Cruachu was belangrijk in de voorchristelijke Ierse godsdienst, bijvoorbeeld als inauguratieplaats voor de sacrale koningen. Medb was daarom mogelijk een godin van het land, waarmee de koning trouwde tijdens zijn inauguratie om een goede relatie met de *otherworld* te onderhouden. Deze goddelijkheid is in de verhalen niet meer zichtbaar, waarschijnlijk is *euhemerisme* gebruikt om haar goddelijkheid weg te nemen. Low merkt echter op dat Cruachu geen christelijke betekenis heeft gekregen toen Ierland christelijk werd, waarschijnlijk omdat de associaties tussen deze plek en de pagane religie te sterk waren.<sup>148</sup> Het lukte de clerus dus niet altijd om een heilige plek om te zetten in een christelijke heilige plek.

Er was waarschijnlijk een cultus van godinnen van het land aanwezig in voorchristelijk Ierland, waarbij verschillende godinnen verbonden waren aan bepaalde plaatsen. Zij waren verbonden aan de vruchtbaarheid van het gebied. Verhalen over deze godinnen bleven bestaan, hoewel zij niet meer als goddelijk werden neergezet. De plaatsen waaraan zij verbonden waren, werden soms echter omgezet in christelijke heilige plaatsen, waardoor hun betekenis behouden bleef. Ook geeft Low aan dat de festivals die voor deze godinnen gehouden werden, bleven bestaan als vruchtbaarheidsfestivals, hoewel deze overgingen in christelijke festivals ter ere van heiligen.<sup>149</sup>

#### 4.4.2 Bergen en heuvels

Elke laatste zondag van juli is er een pelgrimstocht naar de top van Croagh Patrick, Ierlands bekendste heilige berg. Onderweg worden er rituelen uitgevoerd bij drie monumenten; ter ere van Patrick, een van zijn discipelen en Maria. Op de top staat een kerk. Tijdens de pelgrimstocht wordt Patricks klim naar de top van de berg herdacht, waarbij hij veertig dagen en veertig nachten vastte, wat hij deed in navolging van Mozes, Elia en Jezus.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Low, p. 33

<sup>148</sup> Low, p. 33-34

<sup>149</sup> Low, p. 32

<sup>150</sup> Low, p. 48



Pelgrimstochten naar bergen zijn onderdeel van een oeroude en nog steeds bestaande traditie, die ook in christelijke en voorchristelijke tradities al gebruikelijk was. Al in vroeg-Ierse literatuur zijn er vele verhalen over figuren uit de *otherworld* op bergen of heuvels.<sup>151</sup> Zowel in Ierse als in Bijbelse traditie werden bergen gezien als plaatsen waar God of de *otherworld* heel dichtbij was, en waar een ontmoeting bewust opgezocht kon worden.<sup>152</sup> Ook in het Keltisch christendom kwam dit naar voren.

In de Keltische traditie waren er bepaalde tijden in het jaar dat de feeënheuvels of *sídh*, de plaatsen waar de *otherworld* het dichtst bij de echte wereld ligt, open waren, zodat de bewoners te zien waren. Het feest van Samhain was een van deze momenten. Low suggereert dat verhalen over dit gebruik zijn gebaseerd op een traditie van pelgrimstochten tijdens Samhain naar gedenkplaatsen op heuvels, aangezien de goden worden benaderd.<sup>153</sup> Er bestaat ook een traditie die heuvels en bergen associeert met vrouwen uit de *otherworld*. In beide tradities bestonden er dus associaties tussen de heuvels en bergen en het spirituele, de *otherworld* of God, wat voor een aansluiting tussen de tradities zorgt.

#### 4.4.3 Water

In veel primaire religies is water een belangrijk element. Ook in de Bijbel is water belangrijk, bijvoorbeeld bij de doop. In de Iers-Keltische religie werd veel aandacht geschonken aan rivieren en bronnen, vaak waren ze verbonden aan goden of mensen uit de *otherworld*. In Tírechans *Vita* over Patrick wordt bijvoorbeeld omschreven dat Patrick naar de bron Slán in Findmag ging omdat hij had gehoord dat de druïden die eerden en hem “koning van de wateren” noemden. Ze zouden hem geschenken aanbieden alsof het een god was. Low beschrijft de fout die de schrijver hier maakte: de geschenken werden aangeboden aan de god van de bron, niet aan de bron zelf. Volgens H.W. Turner was er bijna geen onderscheid tussen de twee, de god *was* de bron.<sup>154</sup> Er was een sterke identificatie tussen het natuurlijke element en de goddelijke kracht.

Rond de 7<sup>e</sup> eeuw werden er soms traditionele plaatsen van verering zoals heilige bronnen door clerus vernietigd. Volgens Valerie Flint werd deze houding, de ‘heroic

---

<sup>151</sup> Low, p. 39-41

<sup>152</sup> Low, p. 47

<sup>153</sup> Low, p. 44

<sup>154</sup> Low, p. 61

approach', echter aangepast, omdat de vernietiging ervan de kracht die er vanuit ging juist bevestigde, doordat er veel moeite gedaan werd om de kracht te overwinnen. Daarna werden de heilige plaatsen daarom vaker omgevormd naar christelijke heilige plaatsen. Voorbeelden hiervan zijn de door Patrick gezegende Struell bronnen, waarvan de pelgrimstocht niet op Patricks feestdag wordt gehouden maar op de dag van Lughnasad, en Sint Brighids bron in Cliffony, waarvan de feestdag op Imbolc valt.<sup>155</sup>

Ook rivieren hebben in de Keltische traditie een betekenis. Zo was de rivier de Boyne verbonden aan de godin Boand. In de christelijke traditie worden er nieuwe betekenissen aan deze rivier gegeven. De schrijver van de eerste *Dindshenchas* van de Boyne vergelijkt en identificeert haar met de heilige wateren uit de Bijbel. Low merkt hierbij op dat de auteur de heiligheid van de rivier opnieuw bevestigt door er een nieuwe mythe voor te bedenken: "By linking the Boyne with the rivers of Eden, the poet re-asserts the holiness of the river and christianises it, making it a contemporary means of grace rather than an embarrassing survival from the past."<sup>156</sup>

De sterke band tussen de natuur en het spirituele die in de Keltische traditie bestond werd in de christelijke tijd gebruikt om de nieuwe religie meer betekenis te geven.

## 4.5 De druiden

In het *Vita* van de Ierse heilige Mochuda, geschreven in de late 6<sup>e</sup> eeuw, staat een passage waarin hij een druïde ontmoet:

On a certain day in early springtime there came to tempt him a Druid (*draoi*), who said to him 'In the name of your God cause this apple-tree branch to produce foliage.' Mochuda knew that it was in contempt of the divine power the druid proposed this, and the branch put forth leaves on the instant. The Druid demanded 'In the name of your God put blossom on it.' Mochuda made the sign of the Cross over the branch and it blossomed presently. The Druid persisted 'What profits blossom without fruit?' For the third time Mochuda blessed the branch, and the fruit, fully ripe, fell to the earth. The druid picked an Apple off the ground and, examining it, he understood it was quite sour, whereupon he objected. 'Such miracles as these are worthless, since the fruit is left uneatable.' Mochuda blessed the apples, and they became as sweet as honey. And in punishment for his opposition the Druid was deprived of his eyesight for a year. He went away, and at the end of the year he came back to

---

<sup>155</sup> Low, p. 57-67

<sup>156</sup> Low, p. 72

Mochuda and did penance, whereupon he received his sight back again, and he returned home rejoicing.<sup>157</sup>

In deze passage is er een confrontatie tussen de oude en de nieuwe religie, waarbij de kracht van de druïde en de christelijke heilige aan elkaar gemeten wordt. De druïde vraagt de heilige vol zelfvertrouwen om appels, die magische kracht bezitten in zijn traditie.<sup>158</sup> Hij wint het echter niet, wat de superioriteit van de christelijke religie over de oude traditie laat zien. Hoewel de druïde macht heeft en magie kan bedrijven, is de heilige machtiger.

Wat deze passage en andere soortgelijke passages uit de middeleeuwen ook laten zien, is dat er in de tijd van schrijven nog steeds druïden actief waren in Ierland, ongeveer anderhalve eeuw na Patricks missies naar Ierland. Het was niet nodig geweest de superioriteit van de nieuwe godsdienst met een dergelijk verhaal aan te tonen wanneer de oude traditie niet meer zou hebben bestaan en geen serieus alternatief meer zou zijn voor het christendom. In een bepaalde vorm bestonden de druïden nog, maar hun traditie werd vastgelegd op een manier die de christelijke superioriteit over deze machtige figuren benadrukte. Ook middeleeuwse wetboeken bewijzen tot de 8<sup>e</sup> eeuw het voortleven van de druïdische traditie.<sup>159</sup> Hoewel druïden hierin worden beperkt in hun daden hebben ze nog wel voldoende invloed om tot de klasse van *Doernemedes*, bevoorrechte mensen, te behoren. De druïden bleven magie bedrijven, waardoor ze een bedreiging bleven voor de clerus.<sup>160</sup> Er was dus respect voor de druïden doordat zij magische krachten hadden, maar hierdoor waren zij ook een bedreiging voor de Kerk en wilde men de druïden zo veel mogelijk beperken.

Volgens Mac Cana waren druïden de grootste vijand van de Kerk.<sup>161</sup> Waar dit volgens hem ook uit blijkt, is het feit dat er delen lijken te missen in de Ierse mythologie. In de Ierse mythologie ontbreekt een samenhangend systeem zoals dat in andere Indo-Europese mythologieën voorkomt, en daarnaast is er opvallend weinig informatie over onderwerpen zoals kosmogonie en eschatologie. Volgens Mac Cana is het niet waarschijnlijk dat deze elementen nooit onderdeel hebben uitgemaakt van Ierse mythologie, gezien er wel aanwijzingen bestaan dat deze onderwerpen belangrijk waren, zoals de cultus van de heilige

---

<sup>157</sup> Geciteerd en vertaald in: Ross (1995), p. 423

<sup>158</sup> Ross (1995), p. 424

<sup>159</sup> Ross (1995), p. 424

<sup>160</sup> Ross (1995), p. 426

<sup>161</sup> Mac Cana (1973), p. 134

bomen die voort lijken te komen uit het motief van de kosmische bomen dat in andere religies ook voorkomt, die lijkt te wijzen op het bestaan van een kosmogonie. Ook zijn er overblijfselen van en verwijzingen naar een grote hoeveelheid rituelen die bestaan heeft, maar die in de geschreven bronnen slechts terloops wordt genoemd. Het is volgens Mac Cana waarschijnlijk dat deze onderdelen bewust zijn weggelaten toen de mythes werden vastgelegd door christelijke monniken, gezien ze allemaal binnen de kennis van de druïden zouden vallen.<sup>162</sup> De leer van de druïden kon moeilijk verenigd worden met de christelijke leer, waardoor de clerus probeerde dit zoveel mogelijk uit de teksten weg te laten. Naast dat er werd geprobeerd om de druïden hun macht af te nemen, werd ook hun leer zoveel mogelijk weggelaten uit de literatuur. De druïden en hun leer zijn daarmee een belangrijke discontinuïteit van de traditionele religie in het Keltisch christendom, de clerus deed er alles aan om de macht en betekenis van de druïden weg te nemen.

De druïden die nog bestonden in de tijd dat de eerste Ierse wetboeken werden geproduceerd in de 7<sup>e</sup> en 8<sup>e</sup> eeuw, verloren een deel van hun macht, waardoor ze meer gezien werden als magische dokters of tovenaars dan als religieuze autoriteit.<sup>163</sup> Er kwamen ook figuren die een deel van de taken en vaardigheden van de druïden overnamen, maar die beter bij de christelijke religie pasten. Bepaalde wonderen en vaardigheden van de druïden werden in christelijke literatuur toegekend aan christelijke heiligen. Sommige heiligen waren bijvoorbeeld in staat om hun gedaante te veranderen in dat van een dier, een eigenschap die de druïden ook bezaten en waar bovendien ook figuren uit de *otherworld* toe in staat waren. Ook de magische krachten om over sommige natuurlijke fenomenen te beschikken werden overgenomen door hun christelijke opvolgers.<sup>164</sup>

Daarnaast werd de plaats in de samenleving en de krachten van de druïden ook ten dele overgenomen door de *filidh*, de voorspellers die in de Keltische traditie al een belangrijke plaats hadden. Deze macht werd gedeeld met de *brehons*, een andere voorchristelijke geleerde klasse die afstamde van de druïden. In deze twee geleerde klassen moet een deel van de oude druïdische kennis bewaard zijn gebleven.<sup>165</sup> Weer later namen de ijzersmeden zijn functies ten dele over, zij konden genezen, bezweren en hadden macht

---

<sup>162</sup> Mac Cana (1973), p. 132-134

<sup>163</sup> Ross (1995), p. 425

<sup>164</sup> Ross (1995), p. 423

<sup>165</sup> Ross (1995), p. 424

over het magische metaal ijzer. Via deze weg zijn gebeden voor bescherming en spreuken nog tot in het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw bewaard gebleven in Schots Gaelic, welke cultuur en taal dichtbij de Ierse ligt.<sup>166</sup> Hoewel het niet uit de bronnen op te maken valt, lijkt het erop dat de christelijke heiligen vooral de functie van de druïde als religieuze autoriteit overnamen, degene die contact heeft met God. De *filidh* en de *brehons* zouden dan meer de niet-religieuze kennis over hebben genomen zoals astrologie en geneeskunde, en daarnaast waren zij tovenaars met enige magische kracht.

#### 4.6 Mensenoffers

Het offeren van mensen aan de goden was al voor de komst van de missionarissen praktisch afgeschaft in Ierland.<sup>167</sup> Een bepaalde vorm van mensenoffers bleef echter nog een tijd bestaan, namelijk de rituele moord op de sacrale koningen. Zoals eerder genoemd waren deze koningen de schakel tussen de menselijke en goddelijke wereld, en wanneer zij hun taak niet goed uitvoerden waardoor het niet goed ging met het land, werden zij ritueel vermoord. De schrijver van het artikel *The Ritual Killing of the Irish Kings* G.F. Dalton beschrijft dat verschillende middeleeuwse bronnen er op wijzen dat ook na de komst van het christendom tot ongeveer de 7<sup>e</sup> eeuw sacrale koningen nog ritueel werden vermoord, zoals rond het jaar 463 met koning Laeghaire gebeurde. Muircertach mac Erca was de eerste koning die de christelijke religie aannam, maar ook hij werd waarschijnlijk ritueel vermoord.<sup>168</sup> Blijkbaar was het voor Muircertach mogelijk sacrale koning te zijn en tegelijkertijd de christelijke religie aan te hangen. De christelijke clerus keurde dit pagane ritueel, dat volgens Dalton vaak plaatsvond op festivals zoals Samhain, echter af<sup>169</sup> en het kreeg dan ook geen christelijke vorm, en uiteindelijk werd het hele systeem van sacrale koningen door hen afgeschaft.<sup>170</sup> De pagane sacrale koningen en de rituele moord bleven nog een tijd voortbestaan in de christelijke tijd, maar bleken onverenigbaar met de christelijke religie.

---

<sup>166</sup> Ross (1995), p. 424-425

<sup>167</sup> Dalton, G.F. (1974) *The Tradition of Blood Sacrifice to the Goddess Éire. Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 63, No. 252 (Winter, 1974), pp. 343-354. p. 345

<sup>168</sup> Dalton (1970), p. 10-15

<sup>169</sup> Dalton (1970), p. 16

<sup>170</sup> Dalton (1970), p. 4

In middeleeuwse literatuur komen ook mensenoffers met het doel om een gunst van de goden te vragen voor. Religiewetenschapper Jacqueline Borsje onderzocht dit in haar artikel *Human Sacrifice in Medieval Irish Literature*. Een belangrijk voorbeeld van dit soort mensenoffers komt uit de *Dindshenchas* van de plaatsnaam Mag Slécht, uit de eerste helft van de twaalfde eeuw, waarin verslag wordt gedaan van een gebeurtenis in de 5<sup>e</sup> eeuw. In dit verhaal wordt driekwart van de Ierse bevolking geofferd voor een afgodsbeeld van de pagane god Erin, in ruil voor melk en graan, op de avond van Samhain. St Patrick maakte een eind aan dit ritueel.<sup>171</sup> Borsje suggereert dat deze beschrijving van een ritueel offer een christelijke reconstructie van de voorchristelijke tijd is, waarbij de Bijbel als inspiratiebron voor pagane rituelen werd gebruikt. Verschillende aspecten van het verhaal hebben namelijk parallellen in de Bijbel, zoals dat de kinderen van Israël worden geofferd aan beelden van de goden van Kanaän in psalm 105.36-39. Daarnaast zijn er ook aanwijzingen dat er inspiratie is gehaald uit de klassieke bronnen over de continentale Kelten, waarin ook mensenoffers werden beschreven. Borsje suggereert dat de mensenoffers pas later in dit verhaal zijn gekomen; het is dus geen continuïteit uit de traditionele religie maar een nieuwe interpretatie ervan. In andere verhalen worden mensenoffers meestal toegeschreven aan een ander 'heidens' volk dan de Ieren, waarbij bijvoorbeeld de moord op een zo'n volk gezien wordt als een goddelijke straf.<sup>172</sup>

De meeste verhalen over mensenoffers door de voorchristelijke Ieren kwamen pas later in de middeleeuwen, wat volgens Borsje opvallend is gezien het feit dat de clerus deze verhalen goed had kunnen gebruiken als negatieve propaganda voor de 'heidense' religie, vooral toen het christendom net gevestigd was. De verklaring die Borsje hiervoor geeft is dat de Ieren door de schrijvers van de Ierse literatuur in de vroege middeleeuwen soms werden geïdentificeerd met de Israëlieten. De Ieren waren net zoals zij een uitverkoren volk, dat al goddelijke openbaringen over het christendom had gekregen voordat Patrick naar Ierland kwam. De Ieren werden dus als minder 'heidens' gezien dan sommige andere volken. Daarom werd er volgens Borsje in deze tijd nog niet zoveel verwezen naar Keltische goden en de offers die daar bij hoorden.<sup>173</sup> Later, vanaf de 10<sup>e</sup> eeuw, kwam er een nieuwe fase in de reconstructie van de voorchristelijke tijd, waarin steeds meer details werden ingevuld

---

<sup>171</sup> Borsje, H.J. (2007) Human Sacrifice in medieval Irish literature. In: Bremmer, J.N. (ed.) *The Strange World of Human Sacrifice*. Peeters, Leuven, pp. 31-54. p. 33-35

<sup>172</sup> Borsje, p. 41-42

<sup>173</sup> Borsje, p. 53

met behulp van de Bijbel. Hoe later in de tijd, hoe meer gedetailleerd de informatie over de voorchristelijke mensenoffers wordt. Dit zegt echter meer over de christelijke interpretatie dan over de feiten van dit ritueel.<sup>174</sup>

Hoewel mensenoffers waarschijnlijk nog wel een tijd voorkwamen in de vorm van rituele offers van de sacrale koningen, was dit geen traditie die werd geaccepteerd door de clerus. Ook komen mensenoffers nog voor in de literatuur, maar dit wijst meer op een christelijke interpretatie van de Keltische religie dan op een voortzetting van dit gebruik.

---

<sup>174</sup> Borsje, p. 53-54

## 5 Conclusie

In het Keltische christendom werd op verschillende manieren omgegaan met de tradities van het oude Keltische geloof. Soms werden in de narratieve traditie fictieve ontmoetingen gecreëerd die tot doel hadden de continuïteit tussen de twee tradities te onderstrepen. Christelijke figuren ontmoeten figuren uit de traditionele religie en laten daarmee de band zien die er bestond, of die geschapen werd, tussen de twee tradities. In sommige van deze verhalen kregen Keltische goden opnieuw een plek, zij het een andere plek dan die zij daarvoor hadden bekleed. De verbeeldingskracht van de Keltische *otherworld* bleef bestaan, en werd gecontinueerd zowel in geschreven verhalen als in mythes over plaatsen in de natuur. Ook de druïden speelden nog steeds een rol in de verhalen, hoewel veel verhalen gaan over confrontaties tussen druïden en christelijke figuren. In deze polemisch getinte teksten kwamen de druïden vaak niet op een positieve manier ter sprake; doel was vooral om de superioriteit van de christelijke traditie te onderstrepen. Mensenoffers kwamen nauwelijks meer voor in de christelijke tijd, hoewel het ritueel offeren van de koningen nog voorkwam, werd dit niet goedgekeurd door de clerus.

Sommige elementen uit de Keltische traditie sloten erg goed aan bij het christendom. Zo was de respectvolle houding naar de natuur ook in het christendom aanwezig. In beide tradities bestond er een band tussen de natuur en het spirituele. Met relatief weinig aanpassingen kon een aantal voor de Kelten belangrijke elementen daarom betekenisvol blijven in het Keltische christendom. Hierbij valt bijvoorbeeld te denken aan de manier waarop bronnen, die in de traditionele religie als sacrale plekken golden, werden gekoppeld aan christelijke heiligen. Daardoor kregen ze ook in de nieuwe religieuze traditie een prominente plek. Een zelfde soort herwaardering vond plaats rond andere sacrale plaatsen, zoals bergen en beken. Ook Armagh was een plaats die betekenis bleef houden doordat er een kerkelijk centrum werd gebouwd, en de oude verhalen erover bleven bestaan, hoewel Macha geen godin meer was. Een andere manier om met de oude tradities om te gaan, was het gebruiken van een christelijk parallel. Zo werd de rivier Boyne gekoppeld aan Bijbelse rivieren en werd de Keltische *otherworld* het christelijke beloofde land of het hof van Eden. Voor weer andere onderdelen van de traditie moest meer moeite worden gedaan om ze in de christelijke traditie te laten passen. Er werden verschillende manieren bedacht om het bestaan van de



*Tuatha Dé* in de christelijke traditie te laten passen. Eén van deze manieren was het kerstenen van een pagane god tot een christelijke heilige, zoals bij Brigid gebeurde. Soms verloren de oude goden echter ook hun status en werden ze gewone, sterfelijke mensen in de verhalen. Als laatste waren er ook elementen die heel moeilijk te verenigen waren met de christelijke leer, zoals de druïden. Hun macht werd zoveel mogelijk ingeperkt, zoals in de verhalen is te zien, maar de traditie bleef nog wel een tijd behouden. Ook mensenoffers waren onverenigbaar met de christelijke religie en werden daarom geen onderdeel van het Keltisch christendom. Later kwam er echter wel weer interesse in dit ritueel, maar de verhalen die toen zijn ontstaan zijn meer gebaseerd op christelijke bronnen over dit pagane ritueel dan op feiten over mensenoffers bij de Keltische Ieren, waardoor dit niet als continuïteit kan worden gezien.

Zo bleef de oude traditie niet alleen in bepaalde vorm bestaan in het Keltisch christendom, er ontstonden ook nieuwe elementen. Soms is moeilijk te zeggen welke onderdelen van het Keltisch christendom continuïteiten uit de oude traditie zijn en welke nieuw zijn ontstaan. De perceptie van tijd in de *otherworld* bijvoorbeeld, deze komt in verschillende verhalen naar voren, maar ik heb geen bewijs gevonden dat dit idee in de oude traditie al zo bestond.

Elementen die op een bepaalde manier te verenigen waren mochten blijven bestaan, in hun nieuwe, christelijke vorm. De clerus zorgden er hiermee voor dat het nieuwe geloof betekenis kreeg voor de Ieren, op deze manier kon het in hun wereldbeeld passen. Over veel ideeën is de clerus daarom tolerant. Er wordt bewust gezocht naar aansluitingen, en er worden bewust aanpassingen gedaan. Toch wordt ook uit de verhalen duidelijk dat de clerus misschien wel wat respect hadden voor de Keltische traditie, maar dat een belangrijk doel van het gebruiken van de oude traditie toch is om de nieuwe traditie makkelijk op de mensen over te kunnen brengen. Het christendom staat boven de oude traditie. Elementen die echt onverenigbaar waren, werden niet getolereerd.

Aanpassingen en vervangingen zorgden samen voor een nieuwe rijke traditie, die zowel christelijke en Keltische elementen bevatte als nieuwe elementen voortbracht. Op verschillende manieren werd er een samenhangend geheel van gevormd. Dit zorgde in Ierland voor een nieuwe traditie waartegen verzet kwam vanuit Rome. De synode van Whitby maakte een eind aan een deel van de specifieke elementen van het Keltisch

christendom, en mede hierdoor is de religie langzaam vervaagd en is Ierland nu overwegend 'gewoon' Rooms-Katholiek. Toch zijn er bepaalde elementen die nog steeds zichtbaar zijn, zo wordt Croagh Patrick nog elk jaar beklommen ter nagedachtenis van Sint Patrick, hangen sommige bomen nog vol met boodschappen aan de feeën, en vind je op sommige plaatsen nog heilige bronnen die gekoppeld zijn aan Keltische heiligen.

## 6 Bibliografie

Borsje, H.J. (2007) Human Sacrifice in medieval Irish literature. In: Bremmer, J.N. (ed.) *The Strange World of Human Sacrifice*. Peeters, Leuven, pp. 31-54.

Bradley, I. (2003). *Celtic Christianity, Making Myths and Chasing Dreams*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Campbell, K.L. (2014). *Ireland's History: Prehistory to the Present*. Bloomsbury Publishing, London.

Carey, J. (1999-I) The Baptism of the Gods. In: *A single ray of the sun – Religious speculation in early Ireland. Three essays*. Celtic Studies Publications, Inc, Andover & Aberystwyth.

Carey (1999-II) The Ecology of Miracles. In: *A single ray of the sun – Religious speculation in early Ireland. Three essays*. Celtic Studies Publications, Inc, Andover & Aberystwyth.

Carey, J. (2009) *Lebor Gabála Éirenn: Textual History and Pseudohistory*. The Irish Texts Society, London.

Chadwick, N. K. (1966) *The Druids*. University of Wales Press, Cardiff.

Dalton, G.F. (1970) The Ritual Killing of the Irish Kings. *Folklore*, Vol. 81, No. 1 (Spring, 1970), pp. 1-22

Dalton, G.F. (1974) The Tradition of Blood Sacrifice to the Goddess Éire. *Studies: An Irish Quarterly Review*. Vol. 63, No. 252 (Winter, 1974), pp. 343-354.

Delaney, F., in Duncan, A. (1993). *The Elements Of Celtic Christianity*. Element books limited, Shaftsbury [etc.].

Downey, C. (2012) *The Cultural Impact of Christianity on the Celtic World*. Cursus aan de National University of Ireland, Galway, Ierland. Schooljaar 2012-2013.

Encyclopedia Britannica, *Celtic Religion: Goddesses and divine consorts*. Via <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/101803/Celtic-religion/65540/Goddesses-and-divine-consorts> op 12-03-2014

Encyclopedia Britannica, *Saint Patrick*. Via <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/446636/Saint-Patrick> op 02-04-2014

Gougaud, L. (1992). *Christianity in Celtic Lands – A History of the Churches of the Celts, their origin, their development, influence and mutual relations*. Four Courts Press, Dublin.

Green, M.J. (1995) The gods and the supernatural. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.].

Green, M. (2002). *Animals in Celtic Life and Myth*. Routledge, London New York. p. xvii-xviii.

Hanson, R.P.C. (1989). The Mission of Saint Patrick. In: Mackey, James P. (ed.) *An Introduction to Celtic Christianity*. (1989) T&T Clark Edinburgh.

Haywood, J. (2009). *The Historical Atlas of the Celtic World*. Thames & Hudson Ltd. London.

Hill, J. (2008). *De geschiedenis van het christendom*. Kok, Kampen.

Katholiek Nieuwsblad (2012). Van <http://www.katholieknieuwsblad.nl/nieuws/item/2818-aantal-katholieken-in-ierland-groeit.html> op 14-05-2014

Low, M. (1996) *Celtic Christianity and Nature – Early Irish and Hebridean Traditions*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Mac Cana, P. (1973) *Celtic Mythology*. Hamlyn, Londen [etc.].

Mac Cana, P. (1995) Mythology and the oral tradition: Ireland. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.]

Macculloch, J.A. (1911) *Religion of the Ancient Celts*. Constable, London.

Maier, B. (1996). Is Lug to be identified with Mercury ("Bell. Gall." VI 17,1)? New Suggestions on an Old Problem. *Ériu*, Vol. 47, pp. 127-135.

Morton, L. (2013). *Trick or Treat : A History of Halloween*. Reaktion Books, London.

Newman, C. (2012) *Landscapes of Cult & Kingship: The ancient royal sites of Ireland*. Cursus aan de National University of Ireland, Galway, Ierland. Schooljaar 2012-2013.

Ross, A. (1995) Ritual and the druids. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.].

Ross, A. (2013) *Druids: Preachers of Immortality*. The history press, New York.

Rolleston, T.W. *Celtic Myths and Legends*. Dover publications, New York.

Sharkey, J. (1979). *Celtic Mysteries: The Ancient Religion*. Thames and Hudson, London.

Siewers, A.K. (2009) *Strange Beauty: Ecocritical Approaches to Early Medieval Landscape*. Palgrave MacMillan, New York.

Snyder, G.F. (2002). *Irish Jesus, Roman Jesus: The Formation of Early Irish Christianity*.

Van Dale woordenboek online. Via <http://surfdiensten2.vandale.nl/zoeken/zoeken.do>

Wait, G.A. (1995) Burial and the Otherworld. In: Green, M.J. (ed.) *The Celtic World*. Routledge, Londen [etc.].