

# Adomnán's wereldbeeld

*Een reconstructie aan de hand van Adomnán's De Locis Sanctis en Vita Columbae*

Auteur: C.J.J. Brouns  
Datum: 20-06-2007  
Studentno.: 0000094  
Begeleider: Dr. Rob Meens  
Opleiding: Geschiedenis  
Universiteit: Utrecht

Front and back cover image: Addy Corstiaensen

## **Inhoudsopgave**

<b>Foreword</b>	<b>3</b>
<b>Inleiding</b>	<b>4</b>
<b>Hoofdstuk 1: Egypte en Ierland</b>	
Egypte	7
Van Egypte naar Ierland	12
St. Patrick	16
Ontvangst van het Christendom in Ierland	21
<b>Hoofdstuk 2: St. Columba en zijn opvolgers</b>	
St. Columba	30
St. Columba's opvolgers tot aan Adomnán	38
<b>Hoofdstuk 3: St. Adomnán en zijn wereldbeeld</b>	
St. Adomnán, <i>De Locis Sanctis</i> en <i>Vita Columbae</i>	43
'Mental maps' en andere geografische ordeningsprincipes	50
Wonderbaarlijke rondheid	59
De ultieme grens	64
<b>Conclusie</b>	<b>73</b>
<b>Literatuurlijst</b>	<b>84</b>

## **Foreword**

In no particular order I would like to express thanks to those who have helped and supported me in writing this thesis. To dr. Jacqueline Borsje of the University of Amsterdam, for helping me in the first stages of my research and helping me organise my stay at the University of Wales, Lampeter. To Dr. Jonathan Wooding of the University of Wales, Lampeter for his support and guidance, also for taking me on numerous field-trips during my stay at the University of Wales, Lampeter, most notably for giving me the opportunity to visit Caldey Island and take part in the research seminar there. To dr. Thomas O'Loughlin of the University of Wales, Lampeter, who has been an inspiration and who is a remarkable story-teller. To dr. Rob Meens of the University of Utrecht, for his numerous corrections, sage advice and occasional rebukes. Without his help this thesis would probably have stranded in its preliminary stages. Finally to all my friends and family who have supported me these past two years, who have never stopped asking how I was getting on and who kept a lively interest in my work. Despite all these people helping me on numerous occasions is the text of this thesis entirely my own, as are any errors therein.

Christian Brouns, Utrecht 2007

## **Inleiding**

De monastieke beweging was een van de meest bepalende krachten in de middeleeuwse samenleving. Deze ascetische beweging ontstond in de verlaten streken van Egypte en Syrië. Met name de Egyptische variant van de monastieke beweging heeft invloed gehad op het monastieke ideaal dat ontstond in het West-Romeinse Rijk en de manier waarop dit ideaal weerklank vond voorbij haar westerse grenzen. Vanuit Egypte is het monastieke gedachtegoed via Gallië en Spanje uiteindelijk terecht gekomen in Ierland en het noorden van Engeland.

Nadat het Christendom waarschijnlijk in de vierde of vijfde haar intrede had gedaan in Ierland heeft het zich ontwikkeld van een minderheidsreligie in een grote bepalende factor in het Ierse openbare leven van de zevende eeuw. In een paar eeuwen tijd had het Christendom in Ierland vaste voet aan de grond gekregen. Het was voornamelijk een Christendom dat zich kenmerkte door een grote belangstelling voor de monastieke ascese en dat zich centreerde rond kloosters. Veel van dergelijke kloosters hadden seculiere banden met hun directe omgeving en met machtige heersers die hen bescherming boden in ruil voor hun gebeden en goddelijke bijstand ten tijde van oorlogen en ziektes.

De nieuwe groep christelijke intellectuelen combineerden de Latijnse schriftcultuur, monastieke idealen en de eigen Ierse orale traditie tot een geheel eigen wereldbeeld. Een wereldbeeld waarbij er een groot belang gehecht werd aan de monastieke ascese en het afzonderen van de wereld in verlaten streken en eilanden voor de kust. Dit laatste werd zelfs gezien als een van de meest lovenswaardige activiteiten voor kloosterlingen, het martelaarschap waardig. Een van de meest vooraanstaande intellectuelen uit die tijd is Adomnán; een kloosterling uit de gemeenschap van St. Columba. Adomnán was echter niet slechts een kloosterling van St. Columba, maar ook een lid van hetzelfde heersersgeslacht als St. Columba; de noordelijke Uí Néill. Uiteindelijk volgde Adomnán, St. Columba op als abt over het klooster Iona voor de westkust van Schotland. Effectief verkreeg hij hiermee de zeggenschap over een heel netwerk van kloosters die samen de gemeenschap van St. Columba vormden. De positie van abt van Iona was echter meer dan een spirituele aangelegenheid. Naast de zorg voor

de gemeenschap zelf, ging de functie gepaard met een groot aantal seculiere taken. Naast deze seculiere taken hadden kloosters echter voornamelijk een religieuze taak. Een religieuze taak die nauw samenhang met het idee van de wereld zoals de monniken dat kenden.

Wat was dat idee van de wereld? Waarom waren de Ierse monniken zo naarstig op zoek naar afzondering van de wereld in verlaten streken aan de de grenzen van de bewoonbare wereld? Wat zegt dit over de taak die deze monniken zichzelf gesteld zagen? Wat zegt dit alles ten slotte over de monastieke beweging in Ierland en het noorden van Groot-Brittannië in de zevende eeuw en hun relatie tot de rest van de christelijke oecumene?

Het is welhaast een onmogelijke opgave om het wereldbeeld te achterhalen op eenieder gegeven moment en plaats. Ieder individu heeft een eigen idee van de wereld om zich heen en deze wereldbeelden zijn continu aan verandering onderhevig. Het is echter alleen via de wereldbeelden van invloedrijke individuen mogelijk om een algemener beeld te achterhalen van een wereldbeeld van een grotere groep. In dit geval van Ierse monniken in de zevende eeuw. Voor de reconstructie van dit wereldbeeld is het noodzakelijk om *case-studies* te verrichten naar het wereldbeeld van invloedrijke individuen uit de tijd en plaats waar we het wereldbeeld van trachten te achterhalen. Voor vroeg-middeleeuws Ierland is Adomnán een geschikte kandidaat. Niet alleen was Adomnán invloedrijk als abt van Iona en als familie-lid van de in Ierland erg machtige noordelijke Uí Néills, ook was hij de schrijver van twee invloedrijke werken die tot in onze tijd zijn overgeleverd; de *Vita Columbae* over het leven van de stichter van de orde waartoe Adomnán behoorde en *De Locis Sanctis* dat handelt over de heilige plaatsen en zowel een geografisch als theologisch beeld schets van Adomnán's kijk op de wereld.

Deze scriptie zal een poging zijn om een wereldbeeld en een doel voor het monastieke bestaan in zevende eeuw Ierland te achterhalen naar aanleiding van de geschriften van één persoon. Daartoe dient men rekening te houden met de geschiedenis van de monastieke beweging zelf en haar ontstaan in Egypte en Syrië. Vervolgens dient men ook te weten hoe het Christendom zich heeft weten te ontwikkelen in Ierland en hoe dit heeft doorgewerkt in de specifieke monastieke gemeenschap waarvan dit individu,

Adomnán, deel uitmaakte. Tenslotte kan men gaan kijken naar de persoon *an sich* en de werken die hij geschreven heeft.

Mijn hoop is dat door middel van deze *case-study* een duidelijker beeld ontstaat van het gangbare wereldbeeld van Ierse christenen in de vroege-middeleeuwen. Ook hoop ik aan het einde van deze scriptie iets te kunnen zeggen over de ideeën die zij hadden over hun doel en hun plaats in deze wereld en in God's schepping. De keuze om me te concentreren op één persoon en op twee werken van deze persoon kent het risico om te specifiek op die ene persoon gericht te zijn en wellicht daarmee slechts het wereldbeeld weer te geven van Adomnán zonder dat het echt meer zegt over het vroeg-middeleeuwse Ierse Christendom als geheel. Toch hoop ik met deze scriptie bij te kunnen dragen aan de discussie over hoe de wereld er voor de Ierse christenen in de vroeg-middeleeuwen uitzag. Een groter geheel kan niet gebouwd worden zonder kennis van de individuele onderdelen. Met het schrijven van dit werk doe ik een poging om één van deze individuele onderdelen zodanig uit te lichten dat dit onderdeel bruikbaar is voor de bouw van het grotere geheel; kennis van het gangbare wereldbeeld in de vroeg-middeleeuwen en een beter begrip van het Ierse wereldbeeld in het bijzonder.

## **Hoofdstuk 1: Egypte en Ierland**

### **Egypte**

Een van de eerste grote impulsen van een monastiek ideaal binnen het christendom ontstond in de derde eeuw na Christus in de woestijn van Egypte. Vanuit Judea duurde het niet lang voordat het christelijke gedachtegoed Egypte bereikte. Waarschijnlijk komt dit door de aanwezigheid van een grote joodse gemeenschap in Alexandrië die de van oorsprong joodse cultus gedeeltelijk overnam. Hoe het christendom zich vervolgens verder langs de Nijl verspreidde is onduidelijk.<sup>1</sup> De eerste eeuwen van het Christendom kenmerkte zich door afwisselend oogluikende toestemming en vervolgingen van het Christendom. Het *Edict van Tolerantie* dat keizer Constantijn in 313 uitvaardigde betekende eindelijk kalmer vaarwater en een mate van acceptatie voor de christenen.<sup>2</sup> Het Christendom werd een officieel erkende religie binnen het Romeinse Rijk.<sup>3</sup> Christenen in de vierde eeuw kwamen gewoonlijk bij elkaar in huiskapellen, maar na Constantijns *Edict van Tolerantie* werden er officiële en ornamentale kerkgebouwen neergezet. Dit gebeurde onder andere onder patronage van Keizer Constantijn zelf.<sup>4</sup> In Egypte werd er vanuit Alexandrië een begin gemaakt met het organiseren van de kerk in diocesen. Deze diocesen vielen onder de autoriteit van de patriarch van Alexandrië.<sup>5</sup> Naarmate het Christendom meer en meer een normale aangelegenheid werd, ontstond er echter ook behoefte om op een diepere manier uitdrukking te geven aan de christelijke overtuiging. De wens het fysieke af te wijzen om zo het geestelijke en het geloof in Christus intenser te beleven kwam bekend te staan onder de naam *ascese*.<sup>6</sup> Beoefenaars van deze *ascese* noemt men heremieten. Iedere heremiet leefde afzonderlijk of met slechts een of meerdere leerlingen in armoede en liefst enigszins afzijdig van de rest van

---

<sup>1</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs; 332 BC – AD 642* (Londen 1996) 191

<sup>2</sup> Al in 311 was er een tolerantie edict uitgevaardigd door Keizer Galerius, maar het edict van Keizer Constantijn en zijn mede-keizer Licinius wordt gezien als het keerpunt voor christenen.

<sup>3</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 192

<sup>4</sup> Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E.*, Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs ed. (New York en Oxford 2004) 4

<sup>5</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 194

<sup>6</sup> Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E.* 5

de wereld.<sup>7</sup> Deze asceten werden vaak gezien als heiligen vanwege hun enorme overtuiging, zelf-opoffering en discipline. Het voorbeeld van deze asceten werd de basis voor een morele code voor alle christenen.<sup>8</sup>

Naast Egypte waren er andere centra van vroeg ascetisch Christendom. Zo beschrijft de *Historia Monachorum in Aegypto* de reis van zeven Palestijnse monniken van de Olijfberg naar Egypte in 394-395. Ook de *Lausaische Geschiedenis* van Palladius, de latere bisschop van Helenopolis in Bythinië duidt op nauwe banden tussen de kloostergemeenschappen in Palestina en Egypte in de begindagen van de monastieke beweging. Daarnaast zijn er de geschriften van Johannes Cassianus, een monnik uit Bethleem, die eerst enige tijd in Egypte doorbracht alvorens zich te vestigen in Gallië. Zijn geschriften zullen we later ook nog tegenkomen in verband met de verspreiding van de monastieke beweging naar West-Europa en Ierland. In het werk van John Moschus getiteld *Pratum Spirituale* worden diens reizen beschreven in Palestina en naar Egypte, de Sinaï, Antiochië, Cyprus en Rome.<sup>9</sup>

In Syrië was er sprake van een autochtoon monastiek Christendom. Deze monastieke vorm van het Christendom ontstond min of meer tegelijkertijd met de monastieke beweging in Egypte. Dit Syrische monastieke Christendom had echter voornamelijk invloed op het Oost-Romeinse Rijk.<sup>10</sup> Alhoewel de diverse ascetisch christelijke stromingen onafhankelijk van elkaar ontstaan zijn, hebben ze elkaar in een later stadium over en weer beïnvloed. De monastieke stroming die uiteindelijk Ierland bereikte werd echter voornamelijk beïnvloed door de geschriften over en de ideeën van de Egyptische woestijn-asceten en hun volgelingen. Vandaar dat we ons nu ook richten op de monastieke beweging zoals die ontstond in de woestijn van Egypte en haar relatie tot Ierland.

Een van de eerste en meeste bekende vroegchristelijk asceten was St. Antonius. Tijdens zijn leven trok St. Antonius zich terug in de woestijn aan de rand van de toenmalige bekende wereld en leefde in afzondering. Deze beslissing van St. Antonius om in die afgelegen streken de strijd aan te gaan met demonen door middel van zijn

---

<sup>7</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 194

<sup>8</sup> Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E* 5

<sup>9</sup> John Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ; the monasteries of Palestine, 314-361* (Oxford 1994) 24

<sup>10</sup> Arthur Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient, a contribution to the history of culture in the Near East* (Leuven 1958) iv



ascetische levensstijl maakte hem tot een model voor hen die het monastieke ideaal nastreefden.<sup>11</sup> De hang naar monastieke simpliciteit en anti-intellectualisme die naar voren komt in het *Leven van St. Antonius* en in *Uitspraken van de Woestijnvaders* doen niet helemaal recht aan het achterliggende filosofische raamwerk. De ziel zat geketend in het lichaam en slechts door het lichaam en de geest een zware discipline op te leggen kon de ziel zich vrijmaken van zonde.<sup>12</sup> St. Antonius werd in zijn streven naar discipline en zuiverheid van ziel echter geplaagd door bezoekers die om advies kwamen vragen en wilden leren van de heilige. Dit noodzaakte hem om zich nog verder in de woestijn terug trekken zodat hij zijn leven in afzondering kon blijven volhouden.<sup>13</sup> Net als voorheen kwamen andere asceten hem achterna en al snel vormde zich een grote groep individuele cellen rondom zijn eigen cel. In iedere cel leefde een asceet in de relatieve afzondering van de rest van de wereld. Er was echter geen enkele sprake van een gemeenschappelijke gelofte, geloofsbelijdenis of gemeenschappelijke erediensten. Toch zag elk van de aanwezige asceten St. Antonius als zijn geestelijk vader en leraar in de ascese.<sup>14</sup> De asceten rondom St. Antonius bouwden hun eigen cellen, maar voegden daar later een gemeenschappelijke kerk aan toe en in sommige gevallen zelfs muren en torens.<sup>15</sup> Het gevolg van de komst van deze volgelingen was echter dat St. Antonius nog dieper de woestijn in trok om zo zijn ideaal van afzondering na te kunnen streven. Wel bezocht hij zo nu en dan de gemeenschappen die rondom hem waren ontstaan.<sup>16</sup> St. Antonius stierf in 356 en daarbij liet hij meerdere gemeenschappen van individuele asceten achter die leefden naar zijn voorbeeld.<sup>17</sup> Vanuit Egypte verspreidde de roem van St. Antonius zich over het Romeinse Rijk. Dit gebeurde met name dankzij de werken van Athanasius van Alexandrië die een levensbeschrijving schreef van de heilige Antonius.<sup>18</sup>

Ondertussen ontstond er een meer gematigdere vorm van de monastieke leefwijze. In Boven-Egypte leefden ascetische christenen in een gemeenschap bij elkaar

---

<sup>11</sup> D.J. Chitty, *The desert a city* (Londen en Worcester 1966) 3

<sup>12</sup> Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E* 308

<sup>13</sup> N. Devilliers, 'Antonius de Grote vader van alle monniken'; *Monastieke cahiers 18* (Bonheiden 1981) 20

<sup>14</sup> D.J. Chitty, *The desert a city* 5

<sup>15</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 194

<sup>16</sup> D.J. Chitty, *The desert a city* 6

<sup>17</sup> N. Devilliers, 'Antonius de grote vader van alle monniken' 20

<sup>18</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom; triumph and diversity A.D. 200-1000*, (2<sup>e</sup> ed.; Oxford 2003) 82-83

onder leiding van een spirituele voorganger. De gemeenschap van de voormalige soldaat Pachomius bestond uit christenen die zich wilden afzonderen van de wereld. Een volledig afgezonderd bestaan zoals dat van de volgelingen van St. Antonius was voor hen echter te zwaar. Pachomius organiseerde in reactie op de wensen van deze christenen de eerste echte christelijke monastieke gemeenschappen. Daarin werd de christelijk ascetische overtuiging beleden samen met anderen.<sup>19</sup> Zijn gemeenschappen waren vanaf het begin gepland als een complex van gebouwen, ommuurd en afgezonderd van wereldlijke invloeden.<sup>20</sup> St. Pachomius was een religieus leider door middel van zijn voorbeeld voor zijn gemeenschap. Hij zorgde voor alle leden van zijn gemeenschap zodat zij vrij van zorgen waren en zich volledig konden richten op het leven voor God.<sup>21</sup> Een van de grootste voordelen van deze gemeenschappen van gezamenlijke christelijke ascese was de mogelijkheid voor de broeders om elkaar te ondersteunen.<sup>22</sup>

Pachomius werd geconfronteerd met een groot aantal experimenten in de christelijke ascetische beleving. Veel asceten leefden immers naar hun eigen regels naar voorbeeld van een of meerdere leermeesters. Stabiliteit door de groeiende eenheid van het Romeinse Keizerrijk, de kracht van de kerk als instituut, de veranderingen in de plattelands economie en de relatief zelfstandige status van de dorpen in Boven-Egypte zorgden voor een vrij goede grondslag voor de Pachomiaanse kloosters in met name Boven-Egypte.<sup>23</sup> De kloosters waren in wezen gesloten gemeenschappen die zich ver van de hoofdstad Alexandrië bevonden. Wel kenden ze een nauwe band met hun directe omgeving. Daarom had deze directe omgeving een grote invloed op de kloosters en andersom. Kloosters werden regelmatig bezocht en sommigen waren waarschijnlijk ook open voor de erediensten van gewone christenen uit de omgeving.<sup>24</sup> Nieuwsgierigen werden gastvrij, maar met enige voorzichtigheid ontvangen. Bezoekers vormden altijd een risico doordat zij de monniken in nauw contact brachten met de buitenwereld

---

<sup>19</sup> D.J. Chitty, *The desert a city* 11

<sup>20</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 194

<sup>21</sup> D.J. Chitty, *The desert a city* 21

<sup>22</sup> M. Dunn, *The emergence of monasticism; from the desert fathers to the early Middle Ages* (Oxford 2000) 27

<sup>23</sup> Philip Rousseau, *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian* (Oxford 1978) 36

<sup>24</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 196

waaraan ze juist probeerden te ontsnappen.<sup>25</sup> Daarnaast vormden de Pachomiaanse kloosters een centrum voor handel. Producten van de handenarbeid van de monniken werden verhandeld om zo dingen aan te kunnen aanschaffen die ze niet zelf konden produceren. Rieten manden waren het voornaamste handelsgoed. Daarnaast verrichtten de monniken landarbeid in loondienst. Contact met de buitenwereld was echter geen vrijwillige bezigheid voor de monniken, maar een noodzakelijk kwaad. De omgang met de wereld gaf vaak aanleiding tot spanningen binnen de gemeenschap.<sup>26</sup>

Uit het *Leven van St. Pachomius* blijkt dat Pachomius zelf optrad als een directe leermeester voor zijn volgelingen. Zijn manier van leven werd omgezet in een leer die de basis werd van de levenswijze voor alle leden van de Pachomiaanse gemeenschap. Dit heeft veel weg van de manier waarop individuele asceten hun leermeesters navolgden. In het geval van St. Pachomius ging het echter niet om een of enkele leerlingen, maar om een hele gemeenschap van christenen.<sup>27</sup> Broederschap was het sleutelwoord binnen deze Pachomiaanse gemeenschappen. Leiderschap was in eerste instantie gebaseerd op dienstbaarheid aan de broeders en aan God naar voorbeeld van St. Pachomius.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Philip Rousseau, *Pachomius; the making of a community in fourth-century Egypt* (Berkeley 1985) 149-150

<sup>26</sup> Philip Rousseau, *Pachomius* 155-156

<sup>27</sup> Ibidem 105-107

<sup>28</sup> Ibidem 117-118

## Van Egypte naar Ierland

Het is niet geheel duidelijk hoe de Christelijke monastieke leefwijze zich heeft verspreid. Ook de manier waarop het Christendom werd binnengehaald en het zich wist in te bedden in de plaatselijke culturen laat nog veel aan het inlevingsvermogen van de onderzoeker over. Wat we wel zeker weten is dat er over de Middellandse Zee via onder andere Egypte en Spanje, contacten over en weer mogelijk waren van Byzantium tot Ierland. Er was sprake van onderlinge handel en wellicht ook van een uitwisseling van ideeën en geschriften zoals het eerder genoemde *Leven van St. Antonius*. Het gaat echter te ver om te zeggen dat we op grond van de archeologische aanwijzingen voor een korte periode van handel over de westelijke vaarroutes mogen aannemen dat er ook een uitwisseling plaats vond van literaire cultuur.<sup>29</sup>

In de zevende eeuw kunnen we pas zeker zijn van een vrij stabiel contact tussen Visigothisch Spanje en Ierland. Dit weten we dankzij onderzoek naar het verspreidingsgebied van de geschriften van Isidorus van Sevilla.<sup>30</sup> Tot aan de zevende eeuw lijkt het erop alsof de verspreiding van teksten naar Ierland toe voornamelijk plaats vond via Spanje, Aquitanië, Gallië en Brittannië. Via deze gebieden vonden wellicht geschriften over de woestijnvaders en hun ideeën hun weg naar Ierland.<sup>31</sup> Daarnaast leverden Gallië en Brittannië ook hun eigen bedrage aan het corpus van teksten over de monastieke beweging, zoals het *Leven van Martinus van Tours*: St. Maarten. St. Maarten was beïnvloed door de ideeën van de woestijnvaders. Zo droegen hij en zijn volgelingen geen kleding van schapenwol, maar van kamelenhaar geïmporteerd uit Egypte en ging St. Maarten op het Gallische platteland de strijd aan met demonen als exorcist en vernietiger van lokale tempels.<sup>32</sup> Naast geschriften was er ook sprake van het overkomen naar Ierland van priesters uit Gallië. De missie van Palladius van Auxerre in 430 is de bekendste, al is zijn missie overschaduwd geraakt door de missie van St. Patrick.<sup>33</sup> Het

---

<sup>29</sup> Jonathan M. Wooding, *Communication and commerce along the western searoutes AD 400-800* (Oxford 1996) 54; Anthea Harris, *Byzantium, Britain and the west, the archeology of cultural identity AD 400-650* (Stroud 2003) 224 Daarin suggereert Harris het bestaan van een 'Commonwealth' in de Late Oudheid.

<sup>30</sup> J.N. Hillgarth, 'Ireland and Spain in the seventh century' in: *Peritia 3* (Toronto 1984) 1-16

<sup>31</sup> Nora K. Chadwick, *The age of the saints in the early Celtic church* (Londen 1961) 56

<sup>32</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 83

<sup>33</sup> R. Fletcher, *The conversion of Europe; from paganism to Christianity 371-1386 AD* (Londen 1997) 81-82

traditionele beeld waarin Palladius in Ierland geen voet aan de grond krijgt werd geschapen door Muirchú in zijn *Leven van St. Patrick*.<sup>34</sup> Palladius werd door Paus Celestinus naar Ierland gezonden om daar de Ieren die in Christus geloven van een bisschop te voorzien. Deze Ieren hadden zelf aangegeven daar behoefte aan te hebben.<sup>35</sup> Wie deze christenen precies waren is onduidelijk. Het zou kunnen dat het vrije bekeerde Ieren geweest zijn, maar ook dat het Britse kolonisten in Ierland waren of Britse krijgsgevangenen en slaven onder Ierse meesters. We weten wel zeker dat er wijd verbreid en in sommige gevallen ook vijandig contact was tussen onder andere Wales en Ierland. De aanwezigheid van gedenktekens in de vorm van stenen met inscripties in het Ogam schrift en met Ierse namen in Wales laten zien dat er sprake was van een Ierse invloed in Wales. Daarnaast zijn er aanwijzingen te vinden in plaatsnamen in Wales die wijzen op Ierse beïnvloeding. Ook zijn er legenden die een mogelijke kern van waarheid bevatten over een stam genaamd de Déisi die zich vanuit Ierland in Wales vestigden. Beïnvloeding is zelden eenzijdig. Het is mogelijk dat er elementen van de Romano-Britse cultuur in Ierland terecht kwamen. Eén voorbeeld hiervan is de taal. Er bevinden zich een aantal latijnse leenwoorden in het Oud-Iers. Eén ander voorbeeld van Romano-Britse beïnvloeding van Ierland vond plaats op religieus vlak.<sup>36</sup> Tenslotte en zeker niet de minst belangrijke aanwijzing voor contact tussen Brittannië en Ierland zijn de geschriften van St. Patrick. St. Patrick beschrijft hoe hij als kind door Ieren uit Brittannië geroofd werd en als slaaf diende onder een Ierse meester.<sup>37</sup> Dit contact tussen de voormalige Romeinse en door het Christendom beïnvloede provincie Brittannië en Ierland heeft zeer zeker invloed gehad op de komst van het Christendom naar Ierland. Waarschijnlijk is het via Brittannië dat de Ieren voor het eerst met het Christendom in aanraking kwamen.<sup>38</sup>

Palladius was een lid van de oude Gallo-Romaanse aristocratie uit de regio rond Auxerre, hoog opgeleid en zeer wel in staat om zelfs missies naar Rome te leiden.<sup>39</sup> Er is

---

<sup>34</sup> T. O'Loughlin, *Discovering St. Patrick*, (New York 2005) 39; Muirchú's bron is een kroniek van Prosper van Aquitanië, de reden voor het afschilderen van Palladius' missie naar Ierland als een mislukking is om te verdoezelen dat Palladius de eerste bisschop was in de lijn van apostolische successie. Deze rol had Muirchú voor zijn 'held' St. Patrick gereserveerd.

<sup>35</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland 400-1200* (Londen en New York 1995) 20-21

<sup>36</sup> R. Fletcher, *The conversion of Europe* 80

<sup>37</sup> 'The 'Confessio' of St. Patrick', T. O'Loughlin ed. in: *Discovering Saint Patrick* (New York 2005) 142-143

<sup>38</sup> R. Fletcher, *The conversion of Europe* 80-81

<sup>39</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland* 21

geen enkele gegronde reden om aan te nemen dat Palladius gefaald zou hebben op zijn missie in Ierland.<sup>40</sup> Hij mag dan wel geen aanleiding gegeven hebben tot spectaculaire bekeringsverhalen, zoals St. Patrick, toch lijkt hij redelijk succesvol geweest te zijn in het opzetten van een bisdom in een voorheen grotendeels onchristelijk gebied. Er zijn hier echter maar een paar aanwijzingen voor. De directe aanwezigheid van St. Palladius kan slechts worden vermoed, niet worden bewezen. Zo bevindt zich tussen werken uit de zevende eeuw voor de berekening van de Paasdatum een werk dat de methode aangeeft die men in Milaan gebruikte. Deze verschilt van de methode die men in Brittannië in de vijfde eeuw kende. De aanwezigheid van dit Milanese werk kan betekenen dat dit werk door Palladius werd meegebracht naar Ierland. Ó Cróinin suggereert dat dit fragment genoeg is om te vermoeden dat via Palladius de kerkelijke doctrines zoals die gangbaar waren in het noorden van Italië en wellicht ook Auxerre in Ierland terecht kwamen.<sup>41</sup> We hebben helaas slechts zijdelingse bewijzen voor de langdurige aanwezigheid van Palladius in Ierland. Iets definitiefs kunnen we niet zeggen over de werkzaamheden die Palladius in Ierland verrichtte, noch over de tijd die hij in Ierland doorbracht of over het succes van de werkzaamheden die hij verrichtte.<sup>42</sup> Als Palladius inderdaad enigszins succesvol geweest is, dan bracht hij Ierland door middel van zijn werkzaamheden binnen in de christelijke oecumene: de officiële christelijke bewoonde wereld. Geen enkel geschrift of liturgisch voorwerp dat men zou verwachten in de bagage van een bisschop is bewaard gebleven, afgezien van het eerder genoemde fragment voor de berekening van de datum voor Pasen.<sup>43</sup> Wel is het zeer waarschijnlijk dat via de banden tussen Gallië en Ierland andere christelijke geschriften hun weg vonden naar Ierland. Het is mogelijk dat op deze manier kopieën van de manuscripten van St. Hiëronymus en kopieën van Johannes Cassianus's *Conferenties*, *Het Leven van Martinus van Tours* van Sulpicius Severus en het *Leven van St. Antonius* van Athanasius van Alexandrië uiteindelijk in Ierland terecht kwamen.<sup>44</sup> Ondanks dat deze werken een grote relevantie hebben voor de

---

<sup>40</sup> Er is een langdurig debat gaande over de manier waarop Ierland het Christendom aanvaardde. Daarbij wordt veel aandacht besteed aan de rol van St. Patrick in dit proces van bekering. Voor meer informatie over St. Patrick en zijn nalatenschap; T. O'Loughlin, *Discovering Saint Patrick*

<sup>41</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland* 22-23

<sup>42</sup> T. O'Loughlin, *Discovering Saint Patrick* 40-41

<sup>43</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland* 22-23

<sup>44</sup> Gerard MacGinty, 'The influence of the desert fathers on early Irish monasticism', *Monastic Studies* 14 (1983) 87

monastieke beweging, is er geen bewijs te vinden voor de aanwezigheid van deze boeken in de bibliotheek van Iona in de zevende eeuw; op dat moment een van de centra van de Ierse monastieke beweging. Na zorgvuldig onderzoek aan de hand van Adomnán's *De Locis Sanctis* (*Over de Heilige Plaatsen*) blijkt geen van eerder genoemde werken te identificeren als een mogelijke bron voor dit werk.<sup>45</sup> Nu kan dat betekenen dat de geschriften in Iona inderdaad niet waren, of dat ze er wel waren, maar voor het schrijven van een werk over de heilige plaatsen niet relevant geacht werden. Dit laatste is echter onwaarschijnlijk. De geschriften die wel op Iona aanwezig waren, zijn zeer waarschijnlijk in Ierland terecht gekomen via Gallië. De missie van bisschop Palladius kan hebben bijgedragen aan de verspreiding van deze geschriften. Helaas blijft bisschop Palladius een nogal ongrijpbare persoonlijkheid. De mate van invloed die hij uitoefende valt nauwelijks te achterhalen. Dit komt voornamelijk doordat hij overschaduwd werd door de 'apostel van Ierland': St. Patrick.

---

<sup>45</sup> T. O'Loughlin, 'The library of Iona in the late seventh century: The evidence from Adomnán's *De Locis Sanctis*', *Ériu* 45 (1994) 52

## St. Patrick

Het is lastig om een juiste inschatting te maken van de bijdrage die St. Patrick heeft geleverd bij de bekering van Ierland en de wijze waarop het Christendom zich daar ontwikkelde. Veel informatie over St. Patrick is afkomstig uit de zevende eeuw, twee eeuwen nadat St. Patrick zelf actief was. Deze informatie komt voor een groot deel uit *het Leven van St. Patrick* van Muirchú, het *Liber Anguli*<sup>46</sup> en de bisschoppen collectie van Tiréchan.<sup>47</sup> Vreemd genoeg wordt er tussen de vijfde en de zevende eeuw bijna geen melding gemaakt van St. Patrick. Wel zijn er uit de vijfde eeuw werken overgebleven die door St. Patrick zelf geschreven zijn: St. Patrick's *Confessio* en de *Brief aan de soldaten van Coroticus*. Samen met wat Prosper van Aquitanië, Paus Leo de Grote en archeologische vondsten ons kunnen vertellen, lijkt dit een redelijk betrouwbaar beeld te geven van St. Patrick de missionaris, los van de cultus die rondom hem is ontstaan in de zevende eeuw en later.<sup>48</sup> Toch valt het belang de cultus rondom St. Patrick zeker niet uit te vlakken. De cultus is wellicht van bijna even groot belang geweest voor de beleving van het Christendom in de zevende eeuw als de fysieke aanwezigheid van St. Patrick twee eeuwen eerder.

De invloed van St. Patrick op het Ierse Christendom is op twee manieren merkbaar. Aan de ene kant is er de invloed die St. Patrick in eigen persoon uitoefende in de vijfde eeuw met zijn werkzaamheden en zijn eigen geschriften; de *Confessio* en de *Brief aan de soldaten van Coroticus*. Daarnaast had de cultus rondom St. Patrick zoals die ontstond in de zevende eeuw een grote invloed voornamelijk door de connectie van St. Patrick met Armagh. De geschriften die aan hem gewijd werden door Muirchú en Tiréchan speelden een grote rol in de verspreiding van de cultus rondom St. Patrick.

In de tijd dat St. Patrick werkzaam was in Ierland vormden de christenen een minderheid. De meeste edelen bewaarden een gepaste afstand tot deze nieuwe religie. In de zevende eeuw lijkt de situatie aanmerkelijk veranderd te zijn. Er werd getracht het Christendom volledig te integreren in de Ierse samenleving. De kerk vormde daarbij een

---

<sup>46</sup> De afwijkende spelling is om aan te geven dat de 'g' in dit geval niet klinkt als een 'zje' maar als een Ierse 'gwe'-klank.

<sup>47</sup> T. O'Loughlin, *Discovering Saint Patrick* 3

<sup>48</sup> *Ibidem* 5



belangrijk instituut van kennis en leek verassend genoeg geen diocesane, maar een kloosterstructuur aangenomen te hebben. Niet alleen werd er kennis afkomstig van het christelijke Europese vasteland verzameld, maar ook de eigen Ierse orale cultuur werd in de kloosters vergaard en opgeschreven. Zowel wetteksten als verhalen uit de Ierse mythologie werden op deze wijze verzameld en bewaard, vaak geschreven in de volkstaal met Latijnse lettertekens. De combinatie van zowel geestelijke als wereldlijke teksten maakten een opleiding in de Ierse kloosters aantrekkelijk voor wereldlijke heersers. Vooraanstaande edelen werden opgeleid in de Ierse kloosters en maakten daar ook kennis met de geschriften en verhalen rondom St. Patrick en St. Patrick's eigen geschriften.<sup>49</sup>

Wat we weten van St. Patrick als een historisch figuur is voornamelijk afkomstig uit zijn eigen geschriften: *Confessio* en zijn *Brief aan de soldaten van Coroticus*. Het belang van de overlevering van deze twee documenten valt lastig te overschatten. Het zijn unieke bronnen voor de studie van de geschiedenis van Ierland. Alleen deze teksten maken St. Patrick al tot een van de belangrijkste historische figuren van zijn tijd voor de moderne onderzoeker. Naast deze teksten is er bitter weinig concrete informatie overgeleverd uit de begintijd van het Christendom in Ierland.<sup>50</sup>

De *Confessio* lijkt geschreven te zijn als een verdediging van Patrick's missie in Ierland, wat er op wijst dat er vraagtekens gezet werden bij de validiteit van Patrick's missie door zijn collega's in Brittannië. De *Confessio* kan echter ook gezien worden als een dankbetuiging van St. Patrick aan God die hem de kracht gegeven heeft door hem te werken. Een eerbetoon dat aangeeft dat de schrijver al zijn verrichtingen aan God te danken heeft, aan Hem toebehoort en in al zijn werken de wil van God heeft geprobeerd te doen.<sup>51</sup> In zijn *Confessio* schrijft St. Patrick dat zijn familie beschikte over een landgoed nabij Bannavem Taburniae en dat zijn vader een decurion was. Verder schrijft hij dat hij geboren werd als een vrij burger. Hij zag zichzelf dientengevolge als een Britse vrije burger van het Romeinse Rijk die meer gemeen had met andere Romeinen op het continent dan met de barbaren in Brittannië en Ierland. Waar het landgoed van St.

---

<sup>49</sup> Doris Edel, *The Celtic west and Europe; studies in Celtic literature and the early Irish church* (Bodmin 2001) 113-114

<sup>50</sup> D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland* 23

<sup>51</sup> T. O'Loughlin, *Saint Patrick; the man and his works* (Londen 1999) 49

Patrick's ouders tegenwoordig gevonden kan worden is onbekend. We kunnen wel nog achterhalen dat St. Patrick's familie uit de middenklasse van de samenleving afkomstig was, dat ze al drie generaties Christen waren en dat ze een hechte onderlinge band hadden. Met een dergelijke familie achtergrond is het niet verwonderlijk dat St. Patrick beschikte over de nodige vaardigheid in het Latijn lezen, schrijven en spreken. Hoogstwaarschijnlijk sprak hij daarnaast ook Brits en beschikte hij over een gedegen kennis van het Christendom en christelijke geschriften.<sup>52</sup>

Ruwweg van zijn zestiende tot zijn tweeëntwintigste bracht St. Patrick door als een slaaf in Ierland na te zijn geroofd bij zijn familie door Ierse slavenhalers. Zijn ontsnapping werd door St. Patrick zelf omschreven als een wonder en de reis naar huis zoals hij die omschrijft vertoont overeenkomsten met de uittocht uit Egypte van de Israëlieten. Zowel de Israëlieten als St. Patrick ontsnappen over of door water, vervolgens brachten beiden geruime tijd door in de wildernis op God vertrouwend voor voedsel en tenslotte bereikten beiden hun thuis nadat hun geloof zwaar op de proef gesteld was.<sup>53</sup>

Waar St. Patrick vervolgens wordt opgeleid tot bisschop is niet bekend. Waarschijnlijk is dit in de buurt van het landgoed van zijn familie, maar ook Gallië wordt als een optie genoemd.<sup>54</sup> De roeping van St. Patrick om als bisschop in Ierland te gaan werken is een van de meest dramatische scènes in de *Confessio*. Er staat niet in de *Confessio* dat St. Patrick naar Ierland wordt geroepen om het gehele eiland te bekeren, zoals Muirchú later zou schrijven in zijn *Leven van St. Patrick*. St. Patrick wordt geroepen naar een groep Ieren die nog niet in Christus geloven. Deze groep bevindt zich verder weg dan enig predikant ooit gegaan is, zodat de blijde boodschap eindelijk het hele eiland bereiken zal. In plaats van te suggereren dat St. Patrick de eerste bisschop in Ierland was en heel het eiland bekeerde, leidt dit eerder tot de conclusie dat St. Patrick een van de laatste bisschoppen was die werd uitgezonden naar een heidense uithoek. Als doel had hij om ook deze heidenen tot het Christendom te bekeren zodat eindelijk heel Ierland Christelijk zou zijn en alle Ieren voorbereid waren op de eindtijd.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> T. O'Loughlin, *Discovering Saint Patrick* 47-51

<sup>53</sup> Ibidem 54-57

<sup>54</sup> Ibidem 58

<sup>55</sup> Ibidem 58-59

St. Patricks andere overgebleven geschrift, de *Brief aan de soldaten van Coroticus* lijkt veel meer een uiting te zijn van de taken en de verantwoordelijkheid die St. Patrick op zich nam als bisschop. In de *Brief* pleit St Patrick voor de Ieren die in Christus geloven en die het slachtoffer zijn geworden van de legerleider Coroticus en zijn soldaten. Hij instrueert de soldaten en ieder ander die de brief zal lezen of horen lezen in een stukje christelijke moraliteit. De soldaten van Coroticus hebben de christelijke moraal geschonden. Alle christenen zouden voor elkaar moeten zijn als broeders, waarbij de een de ander niet tot slaaf mag maken. Deze *Brief* is niet zozeer een directe boodschap aan de soldaten van Coroticus, maar eerder een les aan alle christenen in christelijke ethiek.<sup>56</sup>

Als St. Patrick rond 493 komt te overlijden is de bekering van Ierland nog verre van voltooid.<sup>57</sup> Volgens Peter Brown was het blijvende karakter van het werk dat St. Patrick verzet heeft te danken aan steeds snellere uitwisseling van ideeën rondom de kusten van de Ierse zee. Dit had tot gevolg dat er christelijke gemeenschappen ontstonden langs de oostkust van Ierland in de late vijfde eeuw en vroege zesde eeuw. De werkzaamheden van St. Patrick en de eerste verhalen die over hem de ronde deden, handelden voor het merendeel over de problemen waarmee een kleine christelijke gemeenschap in Ierland te maken had. In Ierland was het Christendom in die tijd nog steeds een minderheidsreligie. Christenen werden wel getolereerd, maar vormden zeker geen gezaghebbende meerderheid.<sup>58</sup> Dit kan iets van de kracht verklaren waardoor deze verhalen bewaard bleven tot ze in de zevende eeuw werden opgeschreven in Armagh.

Zoals gezegd was de positie van de christenen in Ierland in de zevende eeuw aanmerkelijk anders dan die van hun voorgangers in de vijfde eeuw. Het Christendom had zich stevig in de Ierse samenleving weten in te bedden. De monastieke organisatievorm van kloosters en dochterkloosters werd echter steeds prominenter aanwezig ten opzichte van de diocesane organisatie in diocesen. Een aantal belangrijke kloosters in Ierland claimden autoriteit en leiderschap over kleinere monastieke gemeenschappen en kerken. Een van deze grotere kloosters was Armagh dat zijn claim baseerde op zijn banden met St. Patrick. St. Patrick werd gezien als de stichter-bisschop

---

<sup>56</sup> T. O'Loughlin, *Saint Patrick* 91-91

<sup>57</sup> Voor andere mogelijke data van overlijden, waaronder 432 en 'ergens in de vierde eeuw'; T. O'Loughlin, *Discovering St. Patrick* 44-47

<sup>58</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 132-133

van Armagh en Armagh zou het centrum zijn geweest van St. Patrick's missie in Ierland. Kerken en kloosters die banden hadden met St. Patrick of zijn missie vielen vanuit Armagh's oogpunt daardoor automatisch binnen de invloedssfeer van Armagh.<sup>59</sup> Armagh diende echter wel zijn claim naar autoriteit hard te maken door middel van geschriften over St. Patrick. Normaal gesproken werd het graf van een heilige tot middelpunt van diens cultus. St Patrick is echter niet in Armagh begraven, maar in Downpatrick.<sup>60</sup> Dit noodzaakte Armagh meer dan andere cultische centra om haar claim te rechtvaardigen.

Door middel van de werken die aan St. Patrick werden gewijd en de naam die Armagh daarmee maakte als centrum van St. Patrick's missie in Ierland, wist Armagh uit te groeien tot het centrum van de Patrick-cultus ten kostte van Downpatrick. De band tussen St. Patrick en Armagh, de macht van God die via zijn apostel St. Patrick werkzaam was en de daaruit voortvloeiende autoriteit die Armagh kon laten gelden over kerken in heel Ierland stond in de werken over St. Patrick uit Armagh centraal.<sup>61</sup> Samen met andere teksten die de autoriteit van Armagh bevestigen zijn deze werken bijeen gevoegd en staan tegenwoordig bekend als het *Boek van Armagh*. De toenemende autoriteit van Armagh in de zevende eeuw die samenging met de productie van dergelijke werken heeft een groot effect gehad op de verering van St. Patrick en de ontwikkeling van het Ierse Christendom.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland* 155

<sup>60</sup> T. O'Loughlin, *Discovering St. Patrick* 228; Dún Lethglaisse is hedendaags Downpatrick

<sup>61</sup> D. Ó Cróinin, *Early Medieval Ireland* 155

<sup>62</sup> T. O'Loughlin, *Discovering St. Patrick* 112-114

## Ontvangst van het Christendom in Ierland

Het grootste verschil tussen het Christendom op het Europese vasteland en het Ierse Christendom is de sterk monastieke inslag van de Ierse kerkstructuur. Een mogelijke verklaring zou zijn dat er al heel vroeg na de komst van het Christendom al sprake was van een ascetische traditie in Ierland. Een van de oudste werken die ons zijn overgeleverd uit de zesde eeuw is het *boeteboek van Finnian*.<sup>63</sup> Dit sluit aan op de gedachte dat er sprake was van een vroege ontwikkeling van een ascetische traditie in Ierland. In het *boeteboek van Finnian* worden zulke strikte regels opgelegd aan leken en geestelijken dat als men van plan was deze te handhaven, een gemeenschappelijk leven onder een monastieke regel welhaast noodzakelijk was. Dit zou vervolgens een goede voedingsbodem gevormd hebben voor het ontstaan van een specifiek monastiek Christendom in Ierland.<sup>64</sup> Volgens McGinty is er tevens sprake van een pre-christelijke ascetische traditie in Ierland. Daar haakte het Christendom en met name de monastieke ascetische idealen van de woestijnvaders op in. De geschriften die met Palladius van Auxerre vanuit Gallië in Ierland terecht kwamen zorgden ervoor dat pre-christelijke asceten overgingen op een christelijk ascetische levensstijl in tegenspraak met hun eerdere geloofsovertuiging, maar wel in samenspraak met hun eerdere leefwijze.<sup>65</sup> Alhoewel deze theorie iets van de snelheid zou verklaren waarmee het monastieke Christendom zich over Ierland verspreidde, beantwoordt ze niet de vraag waarom deze pre-christelijke asceten zich bekeerden tot het Christendom.

Een andere visie op de snelle verbreiding van het monastieke Christendom in Ierland gaat uit van de vroege bekering van de aristocratische families in Ierland. Deze families zouden het voorbeeld gevolgd hebben van aristocratische Christenen in Brittannië waarmee de contacten toenamen. Daarnaast probeerden deze aristocratische Ierse families het hoofd te bieden aan een potentiële crisis in de Ierse samenleving. Zodra de Romeinse overheersing en bescherming van Brittannië was beëindigd veranderden de voorheen vriendschappelijke handelscontacten al snel in het veroveren van Brits

---

<sup>63</sup> Toegewezen aan Finnian van Clonard (†549) of aan Finnian van Moville (†579). Waarschijnlijk in Ierland ontstaan. Daar heeft het in ieder geval een erg grote invloed gehad; Rob Meens, *Het tripartite boeteboek; overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften* (Hilversum 1994) 26

<sup>64</sup> Kathleen Hughes, *The church in early irish society* (Londen 1966) 74

<sup>65</sup> Gerard MacGinty, 'The influence of the desert fathers' 88-89

grondgebied door de Ieren en het halen van slaven uit de voormalige Romeinse provincie. Dit resulteerde in een grote toestroom van Britse slaven waarvan een groot deel Christen was. Om nu te voorkomen dat deze christenen er met de hulp van hun clerus toe zouden overgaan een revolutie te beginnen, besloten de Ierse aristocraten zelf ook tot het Christendom over te gaan. Op deze manier konden ze zich nog bekeren op hun eigen voorwaarden en niet op die van rebellerende slaven mogelijk geleid door charismatische “onruststokers” zoals St. Patrick. Het is goed mogelijk dat de aristocratie door middel van hun slaven een redelijk begrip wist te krijgen van het christelijke geloof. In ieder geval zal de relatie tussen meester en slaaf één van de manieren geweest zijn waardoor het Christendom in Ierland bekend werd. Dit zal de aristocratische families op z'n minst nieuwsgierig gemaakt hebben naar deze nieuwe religie en wellicht ook wel ontvankelijk voor haar voordelen. De Ierse aristocraten wisten hiermee een einde te maken aan een dreigende slavenopstand, kregen toegang tot het intellectuele erfgoed van het Romeinse rijk door middel van het Christendom en konden op hun eigen voorwaarden deelnemen aan de culturele ontwikkelingen in Brittannië en zelfs het vasteland van Europa.<sup>66</sup>

Een deel van de oplossing voor het raadsel waarom de Ieren zo snel overgingen tot een monastieke vorm van het Christendom wordt ook gezocht in de boeken die de Ieren lazen.<sup>67</sup> Deze boeken en geschriften zouden voor het merendeel gaan over de monastieke beweging zoals die ontstaan is in de woestijnen van Egypte en Syrië. Een heldhaftige Egyptisch monastieke traditie werd in Ierland geïntroduceerd en door de Ieren geïnterpreteerd en omgezet in hun eigen monastiek christelijke traditie.<sup>68</sup> Hierbij werd veel aandacht geschonken aan de al eerder genoemde geschriften van St. Hiëronymus, Johannes Cassianus` *Conferenties*, Sulpicius Severus` *Leven van Martin van Tours* en Athanasius` *Leven van St. Antonius*.<sup>69</sup> De aanname dat voornamelijk monastieke werken Ierland bereikten zou een verklaring kunnen zijn voor de overheersende monastieke smaak van het Christendom in Ierland. In hoeverre deze aanname terecht is, valt echter bijna niet te achterhalen aangezien we bitter weinig weten over het ontstaan van het Ierse Christendom. Aannemelijk is dat *ook* monastieke

---

<sup>66</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 325-326

<sup>67</sup> Nora K. Chadwick; *The age of the saints* 22

<sup>68</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 240-241

<sup>69</sup> Gerard MacGinty, 'the Influence of the Desert Fathers' 87

geschriften in Ierland terecht kwamen. Deze geschriften uit de periferie van de toenmalig bekende bewoonbare wereld toonden een overeenkomst aan tussen de situatie in Ierland en de woestijn van Egypte. Vanuit Romeins perspectief lag Ierland ver van het symbolische centrum van de bewoonde wereld. Verder naar het westen en noorden waren er enkel nog wat kleine eilandjes in de oceaan waar permanente bewoning onmogelijk was. In de Syrische en Egyptische woestijn voelde men ook de verlatenheid van de grenzen van de bewoonbare wereld. Daar was ook slechts zo nu en dan nog een bewoonbare oase te vinden. Op deze bewoonbare “eilandjes” na was er verder enkel leegte. De leegte van de woestijn zou best eens parallellen hebben kunnen oproepen met de leegte van de oceaan. Als er inderdaad ook geschriften over de woestijnvaders Ierland bereikten, zou dat voor de Ieren wel eens een bekend beeld hebben kunnen oproepen. Wellicht dat dit een bepaalde fascinatie teweeg bracht bij de Ieren met Egypte, het Oosten van het Middellandse Zee gebied en belangrijker nog; met het begrip van *desertum* als een verlatenheid of een woestijn. De Ierse christenen probeerden immers, door het opzoeken van de grenzen van de oecumene en het terugtrekken in een woestijn van de oceaan, om de harde levenswijze en de christelijke ijver van de Egyptische woestijnvaders te evenaren.<sup>70</sup> Een uitgebreidere beschrijving van dit gedachtegoed volgt in hoofdstuk drie.

De uitgesproken monastieke smaak van het Ierse Christendom kan verder wellicht verklaard worden door de afwezigheid van de kerkelijke structuur van diocesen. Dit komt voort uit een afwezigheid van een wereldlijke provinciale structuur waar de kerk in de voormalige Romeinse provincies wel gebruik van heeft kunnen maken. Er wordt wel gedacht dat men in het begin van het Ierse Christendom poogde een diocesane structuur op te zetten, maar dat deze faalde en vervangen werd door een monastieke structuur. Voor zover het een bewuste keuze was en geen gevolg van een natuurlijke ongeorganiseerde groei ontstond er in Ierland echter een structuur die zich voornamelijk centreerde rondom de onterritoriale kloosterfamilia's.<sup>71</sup> Deze organisatorische structuur van het Christendom in Ierland vertoont overeenkomsten met die van Boven-Egypte waar de Pachomiaanse kloosters een centrale rol speelden. Het voordeel dat de

---

<sup>70</sup> Peter Brown, *The Rise of Western Christendom* 240-241

<sup>71</sup> Richard Sharpe, 'Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland', *Peritia* 3 (1984) 239-241

Pachomiaanse kloosters hadden was dat ze tegelijkertijd dienst konden doen als centra van handel, pastorale zorg en later ook van onderwijs en cultuur in een gebied dat nooit echt enige verstedelijking gekend had.<sup>72</sup> Men zou kunnen zeggen dat de Ierse kloosters zich in een vergelijkbare positie bevonden.

Het oudste bewijsmateriaal voor de organisatorische structuur van het Ierse Christendom komt uit de zesde of zevende eeuw.<sup>73</sup> Hoe die structuur tot stand kwam is echter nog steeds een kwestie van hevige controverse.<sup>74</sup> Het lijkt er op dat de Ierse monniken zich in eenzelfde positie gesteld zagen als Pachomius. Kende men Pachomius in Ierland dan had dit een directe imitatie kunnen zijn. Waarschijnlijker is echter dat het hier gaat om een soortgelijke ontwikkeling onder soortgelijke omstandigheden. De Ierse monniken zagen zichzelf soms verplicht de taken van abt en bisschop met elkaar te verenigen.<sup>75</sup> Dit kon zijn omdat er geen bisschop aanwezig was. Waarschijnlijker is het dat de bisschop onderdeel uitmaakte van de kloostergemeenschap. In zo'n geval overlaptten met name de juridische functies van de bisschop en de abt elkaar. De Ierse monniken probeerden niet actief een bisschoppelijke kerkstructuur tegen te werken. Het overnemen van met name de juridische bisschoppelijke taken door de abt was in eerste instantie bedoeld als een manier om een tekort op te vangen en de omringende gemeenschap van christenen zo goed mogelijk te dienen; niet om de bisschop buiten spel te zetten. De abt nam vrij veel functies waar die bij voorkeur door een bisschop vervuld werden. Tegelijkertijd besteedde de abt een deel van de wereldlijke taken van zowel abt als bisschop uit aan een (leken) beheerder; de zogenaamde *coarb*.<sup>76</sup> Toch blijft de bisschop een belangrijke rol spelen in de pastorale zorg van de Ierse christenen. Bisschoppen blijven aanwezig en invloedrijk in Ierland. De traditionele vormen van pastorale zorg werden bij voorkeur uitgevoerd door een bisschop die onderdeel uit kon maken van een kloostergemeenschap, maar naast de abt opereerde en niet onder een abt.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 194-196

<sup>73</sup> R. Sharpe, 'Some problems' 230 beweert Sharpe dat bewijzen waar echt op vertrouwd kan worden afkomstig zijn uit de zevende eeuw. Uit de zesde eeuw is o.a. het boeteboek van Finnian overgeleverd, waar het een en ander aangaande de kerkelijke structuur in Ierland uit kan worden opgemaakt.

<sup>74</sup> D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland* 27

<sup>75</sup> Philip Rousseau, *Pachomius* 160

<sup>76</sup> Richard Sharpe, 'Some Problems' 264

<sup>77</sup> M. Dunn, *The emergence of monasticism* 147



Het probleem van de vroegste organisatie van het Ierse Christendom blijft ingewikkeld. De verschillen binnen het vroeg-middeleeuwse Christendom zijn niet het resultaat van een bewuste keuze. Afwijkingen van het Ierse vroege Christendom van andere vormen van het vroege Christendom kwamen alleen voor als er serieuze gronden waren om te twijfelen aan de meningen van anderen aangaande de christelijke liturgie. In zo'n geval werd er eerst een discussie aangegaan en gezanten naar de bisschop van Rome gestuurd om de juistheid van bepaalde stellingen te achterhalen. In sommige gevallen gaf ook dit geen uitsluitsel. De autoriteit die in zo'n verschil van mening aan verscheidene teksten gehecht werd en het bekende corpus aan teksten verschilde per regio. De interpretatie van, en het belang dat gehecht werd aan, verschillende teksten leidden op hun beurt tot regionale verschillen in de liturgie.<sup>78</sup> Het verschil van mening rondom de correcte datum voor het paasfeest is een goed voorbeeld van een dergelijk meningsverschil binnen het Christendom.<sup>79</sup> Door Peter Brown worden variaties op het Christendom als gevolg van regionale verschillen, verschillen in bronnenmateriaal en de interpretatie van dit materiaal ook wel aangeduid met de term *Micro-Christendoms*. Een dergelijk Micro-Christendom probeert zo goed mogelijk een Universele Kerk te volgen, maar door geografische verschillen, inefficiënte informatieverspreiding, onvolledige informatie en culturele verschillen ontstaan er kleine deviaties per regio. Iedere regio ontwikkelde op die manier haar eigen versie van het 'Ware' Christendom. Waar twee of meer versies van dit 'Ware' Christendom elkaar regionaal overlaptten of met elkaar in contact kwamen, ontstonden er controverses. De kwestie rond de correcte datum voor het paasfeest is hier een goed voorbeeld van. In die kwestie kwamen met name het Micro-Christendom van het Noorden van Ierland in conflict met dat van Zuid-Engeland.<sup>80</sup>

Welke werken er nu exact aanwezig waren in Ierland die het Ierse beeld van het 'Ware' Christendom vormden is lastig te achterhalen. Het achterhalen van specifieke bibliotheken van voor de negende eeuw is een langdurige en lastige taak. Tot die tijd werden er immers niet of nauwelijks catalogi aangelegd van de aanwezige werken in een bibliotheek.<sup>81</sup> Zoals we eerder zagen is voor Iona omstreeks de zevende eeuw gelukkig al

---

<sup>78</sup> T. O'Loughlin, *Journeys on the edges; the Celtic tradition* (Londen 2000) 15-16

<sup>79</sup> D. Ó Cróinin, *Early medieval Ireland* 201

<sup>80</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 358-364

<sup>81</sup> T. O'Loughlin, 'The library of Iona' 33

een poging gedaan om te achterhalen welke werken er aanwezig waren.<sup>82</sup> Aan de hand van Adomnán's *De Locis Sanctis* blijkt dat er in de bibliotheek van Iona niet direct aanwijzingen te vinden zijn voor een overzicht aan geschriften over de woestijnvaders.<sup>83</sup> Dit kan liggen aan het specifieke thema van *De Locis Sanctis*. Ook is het heel goed mogelijk dat de reconstructie van de inhoud van de bibliotheek van Iona nog verre van compleet is. Verder onderzoek zou veel aan het licht kunnen brengen aangaande de achterliggende bronnen voor het schrijven van zowel *De Locis Sanctis* als het *Leven van St Columba*. Beide werken zijn immers van dezelfde auteur en vlak na elkaar geschreven. Daarnaast zou een dergelijk onderzoek ons meer kunnen vertellen over de bronnen waarop het Ierse Christendom gebaseerd is.

Hoe en waarom juist de werken van de woestijnvaders geassocieerd werden met Ierland heeft in het verleden al aanleiding gegeven tot soms verre gaande speculaties. Zo werd er zelfs de theorie geopperd dat er wel eens Egyptische missionarissen in Ierland geweest waren.<sup>84</sup> Dit moest de overeenkomsten tussen de Coptische en de Ierse varianten van het Christendom verklaren. Deze overeenkomsten werden soms breed uitgemeten met het oog op het aantonen van de unieke eigenschappen van het Ierse Christendom en haar onafhankelijkheid van Rome. Deze wens om een uniek, onafhankelijk en puurder Christendom te vinden in Ierland was echter het gevolg van een twintigste eeuwse discussie tussen de aanhangers van een 'keltisch' Christendom en een 'rooms' Christendom. Deze tweestrijd was bij lange na geen correcte afspiegeling van de stand van zaken in de vroege-middeleeuwen. Het draagt dientengevolge nauwelijks bij aan de oplossing van het vraagstuk waarom de Ierse christenen zich verbonden zouden zien met de Egyptische monastieke traditie. Wel inspireerde deze discussie verder onderzoek naar het 'keltische' Christendom en zijn oorsprong al is het vaak met een dubbele (politieke) agenda.

Een bijkomend probleem bij de ontvangst van het Christendom in Ierland was dat deze nieuwe religie gepaard ging met een nieuwe taal en ook nog eens met een geheel eigen schriftcultuur. Om de binnenkomende christelijke geschriften te lezen en te

---

<sup>82</sup> T. O'Loughlin, 'The library of Iona' 33-52

<sup>83</sup> Ibidem 52

<sup>84</sup> Robert K. Ritner, Jr.; 'Egyptians in Ireland; A Question of Coptic Peregrinations', *Rice University studies* 62.2 (1976) 65-87

gebruiken in de liturgie was het noodzakelijk dat men de taal van de kerk leerde. Het Latijn werd zodoende een communicatiemiddel tussen Ierland en de rest van de wereld. Onderling bleef Iers de meest gebruikte taal en het duurde niet lang voordat er ook in het Iers geschreven werd.<sup>85</sup>

Rondom de Ierse zee werden er diverse talen gesproken. De meest belangrijke hiervan waren Oud-Iers en Brits (de voorloper van het huidige Welsh). Voor beide taalgroepen was Latijn een vreemde taal, maar vanwege de grotere mogelijkheden tot communicatie binnen de kerk en met anders-taligen, was het gemakkelijker om in het Latijn te communiceren dan om iedere andere taal apart te leren. Het was zeer goed mogelijk dat Ieren de Britse taal machtig waren en andersom. Het voordeel echter van het gebruik van een meer internationale *lingua franca* was de mogelijkheid om deel te nemen aan de discussies die de hele kerk aangingen, ongeacht iemands moedertaal. De idee van Peter Brown dat alleen via het moeizaam leren van een derde taal Britten en Ieren in staat waren met elkaar te communiceren is niet geheel houdbaar.<sup>86</sup> Zelfs voor het verschijnen van het Latijn waren er immers al contacten over de Ierse zee tussen Brittannië en Ierland. Zonder ook maar een rudimentair begrip van elkaars taal zouden deze contacten onmogelijk zijn geweest. Een gemeenschappelijke *lingua franca* zorgde wel voor een beter contact over de Ierse zee, niet alleen tussen Brittannië en Ierland maar ook tussen Ierland en het vasteland van Europa. Dit zorgde voor een instroom van geschriften en ideeën, waar de Ieren ook hun eigen ideeën en kennis van de wereld aan toevoegden.<sup>87</sup> Het aantal teksten dat van buiten Ierland kwam, was waarschijnlijk vrij beperkt. Uit deze teksten creëerden de Ierse christenen een geheel eigen schrijfstijl, schriftcultuur en dientengevolge ook een geheel eigen Micro-Christendom.<sup>88</sup>

Om het specifieke Ierse Micro-Christendom te begrijpen is het noodzakelijk om eerst meer te weten over de monastieke beweging en met name over haar

---

<sup>85</sup> Michael Richter, *Ireland and her neighbours in the seventh century* (Dublin 1999) 14

<sup>86</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 239

<sup>87</sup> Bijvoorbeeld: Dicuil, *Liber de Mensura Orbis*, J.J. Thierney ed. (Dublin 1967)

<sup>88</sup> Onder andere Peter Brown ziet overeenkomsten tussen de Ierse schrijfstijl en het Latijn zoals dat door de Gallische monniken in de vijfde eeuw geschreven werd. Hen lijkt de Ierse stijl ver af te staan van het zelfbewuste versimpelde Latijn zoals dat op het continent gesproken werd. David Howlett beweert daarentegen dat de Ieren gebruik maakten van de zogenaamde *Biblical Style*. Dit is een stijl die uit gaat van een grote kennis van de bijbel en daar continu naar terug verwijst in ingewikkelde patronen en schrijfschema; Peter Brown, *The rise of western Christendom* 240-241; David Howlett, *The Celtic latin tradition of biblical style* (Dublin 1995) 65-66

ontstaansgeschiedenis in Egypte. In de woestijn van Egypte werden de eerste aanzetten gegeven voor een christelijke monastieke beweging. Woestijnvaders als St. Antonius leggen de basis voor een christelijke ascese die de grondslag vormde voor de hele monastieke beweging. Niet voor iedereen was een ascetisch regime als dat van de volgelingen van St. Antonius weggelegd. De meer gematigde vorm die onderwezen werd door St. Pachomius won voornamelijk in Boven-Egypte aan invloed. St. Pachomius organiseerde de eerste christelijke gemeenschappen waar de nadruk lag op het gezamenlijk houden van erediensten, maaltijden en steun in het streven naar een ideale christelijke leefstijl. Ondanks hun pogingen tot afzondering bleven deze kloostergemeenschappen echter een nauwe band houden met hun omgeving. Er ontstond een problematische wisselwerking tussen kloosters en de wereld om hen heen die nooit echt tot een oplossing zou worden gebracht. Vanuit Egypte verspreidde de ideeën van St. Antonius, St. Pachomius en andere woestijnasceten zich over de Romeinse Provinciën. Samen met deze ideeën vonden ook manuscripten die populair waren binnen de monastieke beweging hun weg naar Gallië, Brittannië, Aquitanië en Spanje. Door het contact tussen Ierland en deze voormalige provinciën van het Romeinse Rijk ontstond er ook in Ierland een gemeenschap van christenen. Deze gemeenschap was groot genoeg om een verzoek tot een bisschop gehoor te laten vinden in Rome. Palladius werd vanuit Auxerre in Gallië naar Ierland gezonden. Over zijn missie en invloed is helaas weinig bekend. Aannemelijk is wel dat hij diverse geschriften uit Gallië meebracht die op deze manier hun weg vonden naar Ierland en het Ierse Christendom beïnvloed hebben. Palladius zijn missie werd echter al snel overvleugeld door St. Patrick. Het is St. Patrick die in Ierland gezien wordt als de 'apostel' die het Christendom naar Ierland bracht. Helaas weten we weinig over St. Patrick, maar wat we weten, komt voor een groot deel uit zijn eigen geschriften. Dit maakt hem tot een uniek persoon in de vroegste dagen van het Ierse Christendom. Vanaf het moment dat we iets met zekerheid over de organisatie van het Ierse Christendom kunnen zeggen, lijkt dit Christendom zich te kenmerken door een sterke monastieke en ascetische inslag. De mogelijke oorzaken hiervoor zijn divers en geen enkele kan met genoeg zekerheid als de hoofdoorzaak aangewezen worden. Waarschijnlijk is het dat door een combinatie van specifiek bronnenmateriaal en de afwezigheid van een Romeinse provinciale structuur er weinig grondslag was voor een

diocesane structuur zoals op het vasteland. Daardoor had de monastieke structuur zoals die ook ontstaan was in Boven-Egypte onder St. Pachomius een grotere kans om zich te ontwikkelen en wist deze uiteindelijk zich in Ierland sterker te profileren ten opzichte van de diocesane structuur dan elders. Verder lijkt het erop alsof de Ierse christenen zich ook op andere gebieden in eenzelfde positie geplaatst zagen als de woestijn-asceten uit Egypte. Ook voor de Ieren leek het alsof ze zich aan de grenzen van de bewoonde wereld bevonden met voor zich enkel nog woestijn. Het terugtrekken in een dergelijke woestijn werd in Ierland gezien als een daad van zelfopoffering die het martelaarschap waardig was. Een van de asceten die een gemeenschap van kloosterlingen en uiteindelijk een heel netwerk van kloosters wist op te bouwen vanuit een woestijn was St. Columba.

## **Hoofdstuk 2: St. Columba en zijn opvolgers**

### **St. Columba**

Een van de meest bekende en invloedrijke kloosterlingen uit vroegmiddeleeuwse Ierland is St. Columba. Hij is de stichter van een keten van kloosters waar het eiland Iona voor de westkust van Schotland het middelpunt van vormde. Daarnaast was St. Columba ook lid van het heersersgeslacht van de noordelijke Uí Néill in noordwest Ierland. In het zuiden werd het gebied van dit heersersgeslacht begrensd door het territorium van hun verwanten van de zuidelijke Uí Néill, in het oosten door de geslachten van de Ulaid en de Airgialla en aan beide andere zijden door de Atlantische Oceaan. De Uí Néill zijn de afstammelingen van de Cenél Conaill; de verwanten van Conall Gulban de zoon van *Niall of the Nine Hostages*. St. Columba is een van de afstammelingen van deze voormalige *high king*, ofwel koning over de koningen van Ierland.<sup>89</sup> St. Columba's moeder behoorde waarschijnlijk tot een andere vooraanstaande familie in dezelfde regio als waar de noordelijke Uí Néills heersten.<sup>90</sup> Haar familie werd echter door de opmars van de Uí Néills in macht voorbij gestreefd.<sup>91</sup>

De Uí Néills maakten hun opgang voornamelijk in de vijfde en zesde eeuw. Het lijkt erop dat in die tijd de eerdere lossere stamverbanden vervangen werden door relatief kleine dynastieke en politieke eenheden. Heersers traceerden hun afstamming naar een historische voorganger. Afstamming werd een bepalende factor voor heerschappij. Deze nieuwe heerschappijen waren over het algemeen meer expansionistisch en territoriaal ingesteld dan de eerdere relatief onterritoriale stamverbanden.<sup>92</sup>

Over de eerste jaren van het leven van St. Columba is weinig bekend. Waarschijnlijk werd hij geboren in 521. De Annalen van Ulster geven 523 voor het jaar

---

<sup>89</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 327

<sup>90</sup> *Adomnán's life of Columba*, A.O. Anderson en M. Ogilvie Anderson ed. en vert. (Oxford 1991) xxix

<sup>91</sup> *Adomnán of Iona, Life of St. Columba*, Richard Sharpe ed. en vert. (London 1995) 9; Richard Sharpe verwijst in een voetnoot naar haar als de dochter van Dimma of Oengus Mac Noe, de zoon van Fechin, van een bloedlijn die bekend staat als Cland Ailello. Het Middel Ierse homilie op St. Columba geeft de voorkeur aan de naam Dimma voor haar vader. MS Rawl. B. 502 fol. 128b1-8 Anderson zegt over Ethne dat ze behoorde tot de Corbraige van Fanad (het Fannat schiereiland in het noorden van County Donegal); een van de vroegere bevolkingsgroepen die overheerst werden door de Uí Néill; *Adomnán's life of Columba*, xviii

<sup>92</sup> D. Ó Cróinín, *Early medieval Ireland* 42

van zijn geboorte.<sup>93</sup> De kans is groot dat St. Columba onder de naam *Crimthann* (vos) geboren werd.<sup>94</sup> Adomnán koos er voor om de nadruk te leggen op de tijdloosheid van St. Columba's heiligheid en stelde dat St. Columba werd geboren als kind van christelijke ouders. Het waarheidsgehalte van deze stelling is bijna onmogelijk te achterhalen. Het is wel vrij zeker dat aan het einde van St. Columba's leven zijn Uí Néill familieleden voor een groot deel het Christendom hadden aanvaard en overgenomen.<sup>95</sup> Na zijn vertrek uit Ierland bleef St. Columba een goede verstandhouding houden met zijn familie in Ierland. Daarnaast kwamen veel van St. Columba's opvolgers als abt van Iona uit zijn eigen familie.<sup>96</sup> Dit maakt aannemelijk dat de Uí Néill's al christenen waren of werden ten tijde van St. Columba's leven.

Tot zijn 41<sup>e</sup> levensjaar bleef St. Columba in Ierland, waarbij hij een groot deel van zijn tijd doorbracht bij diverse leermeesters in de christelijke ascese. Eerst werd hij als pleegkind ondergebracht bij een priester genaamd Cruithnechán. Vervolgens kwam St. Columba in de leer bij Gemmán in Leinster waar zich wellicht de beste christelijke scholen in Ierland bevonden.<sup>97</sup> Vervolgens kwam hij als diaken terecht bij een bisschop die in de verschillende bronnen Findbarr, Vinniavus of Finnio genoemd wordt; afhankelijk van de taal waarin zijn naam geschreven werd.<sup>98</sup>

Voordat St. Columba Ierland verliet, stond hij al bekend als kerkelijk leider.<sup>99</sup> Uitgaande van de stichtingsdatum in de Annalen van Ulster is het mogelijk dat onder andere het klooster in Derry gesticht is door St. Columba voordat hij Ierland verliet en zich op Iona vestigde.<sup>100</sup> Wat St. Columba precies gedaan heeft in de eerste 40 jaar van

---

<sup>93</sup> *The annals of Ulster (to AD 1131); text and translation*, Seán Mac Airt en Gearóid Mac Niocaill ed. (Dublin 1983) nr. 523

<sup>94</sup> *Adomnán's life of Columba* xxix

<sup>95</sup> *Adomnán of Iona, Life of St. Columba* 10

<sup>96</sup> *Ibidem* 39

<sup>97</sup> *Ibidem* 11; vooral in Adomnán's tijd, de zevende eeuw, kende de Leinster regio een bloeiperiode; Alfred P. Smyth, *Celtic Leinster, towards an historical geography of early Irish civilization A.D. 500-1600* (1982) 94-95

<sup>98</sup> *Adomnán's life of Columba* xxix; Het kan zijn dat er verwezen wordt naar drie verschillende heiligen, maar Adomnán's gebruik van de drie vormen door elkaar en de context waarin ze gebruikt worden, suggereert dat alledrie de namen naar dezelfde persoon verwijzen. Zie ook Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 10 en P. Ó Riain, 'St. Finnbar; a study in a cult', *Journal of the Cork historical and archaeological society*, 82 (Cork 1977) 63-82

<sup>99</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry; the history and hagiography of the monastic familia of Columba* (Oxford 1988) 31

<sup>100</sup> *Adomnán's life of Columba* xxx

zijn leven wordt echter niet duidelijk uit de ons beschikbare bronnen.<sup>101</sup> In de Annalen van Ulster wordt verwezen naar St. Columba. Hij zou in 553 verantwoordelijk geweest zijn voor het in een heiligdom plaatsen van de relieken van St. Patrick. Daarbij ontving hij het Evangelie uit de handen van een engel.<sup>102</sup>

St. Columba's vertrek naar Iona op 41-jarige leeftijd hield waarschijnlijk verband met de uitermate bloedige veldslag van Cúl Drebene in 561. Een alliantie van Noord-Ierse heersers van onder andere de noordelijke Uí Néills overwon de toenmalige *high king* van Tara en diens zuidelijke Uí Néill familie.<sup>103</sup> St. Columba zou zijn eigen familie, de noordelijke Uí Néills met gebeden gesteund hebben.<sup>104</sup> De Annalen van Ulster beweren zelfs dat de noordelijke Uí Néills enkel hadden kunnen winnen dankzij de gebeden van St. Columba.<sup>105</sup> Ze geven echter verder geen aanleiding om de gebeurtenissen rond de slag van Cúl Drebene en St. Columba's vertrek uit Ierland met elkaar in verband te brengen. De Annalen van Tigernach geven een uitgebreider verslag van de gebeurtenissen. Deze annalen stammen echter pas uit de 10<sup>e</sup> eeuw. Ook in deze annalen speelt St. Columba een cruciale rol in de overwinning van de noordelijke Uí Néills op hun zuidelijke verwanten.<sup>106</sup> Daarentegen maken de Annalen van Inisfallen geen melding van St. Columba's inmenging in de veldslag.<sup>107</sup>

In de 11<sup>e</sup> eeuw is het verband tussen de slag van Cúl Drebene en St. Columba's vertrek verworden tot een welhaast vanzelfsprekende aanname. De excommunicatie van St. Columba tijdens de synode van Teltown twee jaar later zou een direct gevolg zijn geweest van St. Columba's aandeel in de slag van Cúl Drebene. De synode van Teltown vond immers plaats op het grondgebied van de verslagen zuidelijke Uí Néills en werd voorgezeten door de voormalige *high king* van Tara. Deze zou de aanwezige clerici er van hebben weten te overtuigen om St. Columba te excommuniceren.<sup>108</sup> Het is mogelijk dat de verslagen koning van Tara hier via zijn kerkelijke connecties wraak nam op St.

---

<sup>101</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 12

<sup>102</sup> *The Annals of Ulster (to AD 1131)* nr.553.3

<sup>103</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 27

<sup>104</sup> *Ibidem* 27

<sup>105</sup> 'Per orationes Coluim Cille uicerunt'; *The annals of Ulster (to AD 1131)* nr. 561.1

<sup>106</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 13

<sup>107</sup> *The annals of Inisfallen*, Seán Mac Airt ed. (Dublin 1951) 561

<sup>108</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 13



Columba en tevens via St. Columba op diens noordelijke Uí Néill familie.<sup>109</sup> Wat er echter precies gebeurd is tijdens de synode van Teltown is wederom onduidelijk. Chronologisch gezien bevindt de synode van Teltown zich tussen de slag van Cúl Drebene en het vertrek uit Ierland van St. Columba in. Het enige waar echter sprake van is, is een excommunicatie van St. Columba. De reden voor deze excommunicatie zou zijn vanwege “trivialiteiten” die het gevolg blijken te zijn van juridisch falen.<sup>110</sup> Al is dit de mening van St. Columba's hagiograaf, familielid en latere opvolger als abt van Iona, Adomnán. Een verband tussen de slag van Cúl Drebene en de synode van Teltown is hiermee niet onomstotelijk bewezen. Daarnaast is ook niet duidelijk of de excommunicatie van St. Columba ten tijde van de synode van Teltown de directe aanleiding is geweest voor diens vertrek uit Ierland.<sup>111</sup> De gebeurtenissen rond de slag van Cúl Drebene en Teltown kunnen St. Columba's beslissing om Ierland te verlaten wel beïnvloed hebben.

Werd St. Columba niet verbannen tijdens de synode van Teltown dan nam hij vlak na deze synode zelfstandig het bestaan van een banneling op zich. In Ierland had het leven van een banneling voor Christus; een *peregrinus pro Christo* een grote religieuze betekenis. Verbanning was de ergste straf die er bestond in de toenmalige Ierse wetgeving. Het vrijwillig ondergaan van deze straf uit religieuze overwegingen stond in de christelijke context gelijk met het martelaarschap. De zelfstandige verbanning over zee stond daarbij nog in hoger aanzien dan de zelfstandige verbanning naar een ander koninkrijk binnen Ierland.<sup>112</sup> Het kan zijn dat St. Columba's vertrek een vrijwillige boetedoening was voor de slag van Cúl Drebene.<sup>113</sup> Het lofdicht geschreven naar aanleiding van het overlijden van St. Columba; de *Amra Choluim Chille* spreekt van St. Columba's weigering nog langer deel te nemen aan de politieke strijd en oorlogen van zijn Uí Néill familieleden.<sup>114</sup> Dit kan betekenen dat St. Columba's vertrek zowel een keuze was voor een strikter religieus bestaan als ook een bewuste keuze tot het nemen van afstand van zijn familie en de politiek van de noordelijke Uí Néills.

---

<sup>109</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 27

<sup>110</sup> *Adomnán's life of Columba* 184

<sup>111</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 13

<sup>112</sup> T.M. Charles-Edwards, 'The social background to Irish *peregrinatio*', *Celtica* 11 (1967) 50-51

<sup>113</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 27

<sup>114</sup> *Ibidem* 28; de oudste versie die bewaard is gebleven stamt uit de 11e eeuw. Het is waarschijnlijk dat het origineel gecomponeerd werd rond 600, vrij kort na het overlijden van St. Columba.

In praktijk bleef St. Columba nauw betrokken bij de politiek van zijn Uí Néill familie en het noorden van Ierland. Vanaf Iona had St. Columba een goede basis voor het aanknopen en onderhouden van contacten in het nabij gelegen Schotland en Northumbrië.<sup>115</sup> Zijn familierelaties maakten het hem aan de ene kant moeilijker om zich afzijdig te houden van het wereldlijke bestaan en het monastieke ideaal van afzondering na te streven, maar maakten het aan de andere kant wel mogelijk dat St. Columba zich op Iona vestigen kon. De contacten waar hij door middel van zijn familie gebruik van kon maken, waren een essentieel onderdeel van St. Columba`s mogelijkheden een netwerk op te bouwen en te onderhouden.

Het eiland Iona waarop St. Columba zich als abt en leider van zijn gemeenschap vestigde lag in het gebied van de Dál Riata. Zij waren Ierse kolonisten in het westen van Schotland. De contacten die de Uí Néill`s hadden met de Dál Riata maakten het mogelijk voor St. Columba om uit te wijken naar een overzees gebied waar Uí Néill`s niet slecht ontvangen werden. Bovendien was het een van de overzeese gebieden waar men Iers sprak en bood de ligging van Iona goede mogelijkheden tot het onderhouden van contact met Ierland.<sup>116</sup> Verder waren de Dál Riata hoogstwaarschijnlijk christenen. De keuze om Ierland te verruilen voor het gebied van de Dál Riata is dus zeker geen toeval geweest.<sup>117</sup>

St. Columba`s aanwezigheid in het gebied van de Dál Riata en zijn politieke optreden zorgden ervoor dat er een betere band ontstond tussen zijn Uí Néill familieleden en de Dál Riata.<sup>118</sup> Verder lijkt St. Columba vriendschappelijke contacten onderhouden te hebben met de toenmalige heerser van Dumbarton, Rhydderch ap Tudwal; de koning van Strathclyde en met de koning van de Picten Bridei over onder andere de veiligheid van rondreizende monniken. Ondertussen onderhield St. Columba ook contacten met kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders uit de regio. Regelmatig ontving hij gasten vanuit Ierland op Iona en ging hij zelf op bezoek bij zijn collega`s in Ierland en Brittannië.<sup>119</sup> St. Columba`s koninklijke afkomst en de seculiere contacten die hij onderhield, wierpen zijn

---

<sup>115</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 328

<sup>116</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 29

<sup>117</sup> *Adomnán`s life of Columba* xxxi

<sup>118</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 29

<sup>119</sup> *Ibidem* 30

vruchten af aan beide kanten van de Ierse zee. Ze zorgden ervoor dat Iona naast een plaats van afzondering, ook het centrum van een monastiek netwerk werd.<sup>120</sup>

Het netwerk van kloosters en contacten waarvan Iona het centrum vormde strekte zich uit van Noord-Ierland tot Schotland en Northumbrië.<sup>121</sup> Vanuit Iona had St. Columba de uiteindelijke zeggenschap over alle kloosters in zijn eigen netwerk aan beide zijden van de Ierse zee.<sup>122</sup> Om zijn autoriteit over deze kloosters te laten gelden, maakte St. Columba gebruik van zijn uitgebreide Uí Néill familie. Veel van de kloosters in het zich uitbreidende netwerk hadden een abt die familie was van de heilige zelf. Na St. Columba's overlijden was het vanuit een hoge positie in een van de zusterkloosters van Iona gemakkelijk om in aanmerking te komen voor de positie van abt van Iona. Daarmee viel de nieuwe abt van Iona tevens de positie van hoofd van heel St. Columba's monastieke netwerk ten deel. St. Columba's neef en opvolger Baíthéne bijvoorbeeld, was voor zijn benoeming tot abt van Iona, abt van het Columbaanse klooster in Tiree. St. Columba's oom Ernán was hoofd van het klooster op Hinba. In Ierland gebeurde hetzelfde. Laisrén, achterneef en een van de vroegste companen van St. Columba op Iona, wordt later in de *Vita Columbae* beschreven als abt van het klooster Durrow.<sup>123</sup> Op deze manier kon het ambt van abt van Iona en leider van de gehele gemeenschap van kloosters binnen een selecte groep gehouden worden. Dit 'dynastieke' monastieke systeem had veel weg van het systeem dat de seculiere Uí Néill heersers gebruikten in de door hen bestuurde gebieden.<sup>124</sup> Het voordeel van een dergelijke manier van 'erfopvolging' was dat er weinig twijfel was over de opvolging binnen de Columbaanse kloosters. Verder bleven op deze manier de kloosters die deel uitmaakten van St. Columba's netwerk altijd nauw verbonden met de noordelijke Uí Néills. Beiden werkten op zowel wereldlijk als religieus vlak nauw samen.<sup>125</sup> Zo zagen we hiervoor dat de contacten tussen de noordelijke Uí Néills en de Dál Riata St. Columba's vestiging op Iona mogelijk maakten, maar dat St. Columba tevens een soort ambassadeursfunctie vervulde in het onderhouden en verbeteren van de contacten tussen de Dál Riata en de

---

<sup>120</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 29-30

<sup>121</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 328

<sup>122</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 33

<sup>123</sup> Ibidem 33

<sup>124</sup> Peter Brown, *The rise of western Christendom* 328

<sup>125</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 35

noordelijke Uí Néills.<sup>126</sup> Tegelijkertijd bleef St. Columba op religieus vlak ook actief in Ierland. De *Vita Columbae* spreekt op meerdere plaatsen over bezoeken van St. Columba aan kloosters in Ierland en met name in het gebied van de Uí Néills. Ook is er op meerdere plaatsen in de *Vita Columbae* sprake van directe inmenging van St. Columba in Uí Néill gebied.<sup>127</sup> In enkele gevallen bemoeide St. Columba zich ook met politieke aangelegenheden. Met name waar het de toekomst van koningen in Uí Néill gebied betrof.<sup>128</sup>

Aan het einde van St. Columba's leven was hij de leider van een netwerk van kloosters dat zich uitstrekte van Ierland tot en met het huidige Schotland en had St. Columba goede contacten aan weerszijden van de Ierse zee met zowel de *high kings* van Tara als met de heersers van Northumbrië. Welke kloosters er al in de tijd van St. Columba gesticht zijn en hoe groot het verspreidingsgebied van zijn gemeenschap was ten tijde van St. Columba's overlijden is moeilijk te achterhalen. Veel van de informatie die we kunnen achterhalen is afkomstig van veel later geschreven *Vitae* van de oorspronkelijke stichters en patroonheiligen van monastieke gemeenschappen<sup>129</sup>

Er is enige onduidelijkheid over St. Columba's jaar van overlijden. Waarschijnlijk overleed hij ergens rond 597.<sup>130</sup> Zijn sterfdag is wel bekend aangezien zijn naamdag gevierd wordt op 9 juni.<sup>131</sup> Bij St. Columba's overlijden was men bang dat het eiland de vele bezoekers tijdens St. Columba's begrafenis niet aan zou kunnen. Deze angst was echter ongegrond, want miraculeus slecht weer zorgde ervoor dat St. Columba slechts bij aanwezigheid van zijn eigen monniken ter aarde besteld werd.<sup>132</sup> Na zijn dood leefde de cultus rondom St. Columba voort. Er deden zich in zijn naam nog meerdere wonderen voor. Zo zijn er momenten dat het aanroepen van de heilige storm en hoge golven op zee bedwong en tijdens een droogte zorgde St. Columba postuum voor regenwolken die een zegen waren voor velen. Tevens zorgde de zegen van St. Columba ervoor dat Iona gevrijwaard blijft van het gif van slangen; eenzelfde wonder had St. Patrick voor Ierland

---

<sup>126</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 22-23

<sup>127</sup> *Adomnán's life of Columba*, 164, 162, 146, 118, 102, 100, 98, 96, 90, 88, 82, 76, 74, 70, 56, 24

<sup>128</sup> *Ibidem* 32, 34, 38, 64

<sup>129</sup> M. Dunn, *The emergence of monasticism* 144

<sup>130</sup> *Adomnán's life of Columba*, xxviii

<sup>131</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 35

<sup>132</sup> *Adomnán's life of Columba* 230

bewerkstelligd.<sup>133</sup> Ook op een ander vlak sloot de verering en de werkzaamheden van St. Columba nauw aan bij die van St. Patrick en verdienen beide heiligen volgens de *Vita Columbae* het om als gelijkwaardig beschouwd te worden. Het is een volgeling van St. Patrick die de profetie uitsprak dat uiteindelijk de kloosters van St. Patrick en van St. Columba slechts nog gescheiden zouden worden door de breedte van een smalle heg.<sup>134</sup> Deze profetie vinden we in het *Vita Columbae* geschreven door Adomnán, St. Columba's meest bekende opvolger.

---

<sup>133</sup> *Adomnán's life of Columba* 134, 172, 174

<sup>134</sup> *Adomnán's life of Columba* 4

## St. Columba's opvolgers tot aan Adomnán

We kunnen de opvolgers van St. Columba tot aan Adomnán aan de hand van diverse bronnen achterhalen. In de eerste plaats zijn er de notities in de Ierse annalen die afkomstig lijken uit de Iona kroniek. Daarnaast biedt de *Vita Columbae* ook informatie over de eerste opvolgers van St. Columba. Een andere bron vormt de lijst van abten van Iona uit de achtste eeuw die bewaard is gebleven in het *Liber Confraternitatis Sancti Petri Salisburgensis*.<sup>135</sup> Tenslotte bestaat er nog een lijst van genealogieën van veertien van St. Columba's opvolgers. Deze samen met de genealogie van St. Columba zelf is bewaard gebleven in het *Book of Lecan* in een kopie van de genealogieën van Ierse heiligen. Deze laatste is waarschijnlijk een tiende eeuwse redactie die materiaal incorporeert uit de achtste eeuw.<sup>136</sup>

Aan de hand van dit bronnenmateriaal over de opvolging van St. Columba zien we hoe het 'dynastieke' monastieke systeem in de praktijk werkte. Vlak voor St. Columba overleed op 9 juni rond het jaar 597, stelde hij zijn neef Baithéne aan als zijn opvolger.<sup>137</sup> Baithéne was eerst een monnik in Derry voordat hij samen met St. Columba naar Iona reisde.<sup>138</sup> Vervolgens werd hij abt van het Columbaanse klooster te Tiree. Hij was St. Columba's naaste metgezel tijdens diens laatste dagen op Iona en nam vervolgens Columba's positie als abt over. Baithéne stierf exact drie jaar na St. Columba op 9 juni tussen 598 en 601. Aangezien het niet geheel duidelijk is in welk jaar St. Columba overleed, is ook het jaar van overlijden van Baithéne onduidelijk. Baithéne's periode als abt van Iona was erg kort, maar hij werd hoog geacht binnen de gemeenschap. Hij was echter niet in staat om het netwerk van contacten dat door St. Columba was opgebouwd verder uit te bouwen.<sup>139</sup>

Baithéne werd opgevolgd door Lasrén mac Feradaig; een achterneef van zowel St. Columba als van Baithéne. Daarnaast was Lasrén een leerling van St. Columba geweest

---

<sup>135</sup> De cultus rond St. Columba word ook aangetroffen op het Europese vasteland; Jean-Michel Picard, 'Adomnán's *Vita Columbae* and the cult of Collum Cille in continental Europe', in: *Proceedings of the royal irish academy; papers read before the academy* (Dublin 1998)

<sup>136</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 36-37

<sup>137</sup> Ibidem 35

<sup>138</sup> *Adamnani Vita Columbae*, J.T. Fowler ed. (Oxford 1894) 69

<sup>139</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 38-39

en abt van het Columbaanse klooster in Durrow.<sup>140</sup> In 605 stierf Lasrén en werd hij opgevolgd door Fergnae Brit. Het is onduidelijk of Lasrén's bewind het netwerk en de invloedssfeer van Iona aanmerkelijk heeft beïnvloed.

Net als Laisrén diende Fergnae onder St. Columba als een monnik. Opvallend is echter dat Fergnae niet altijd voorkomt in de genealogie van de Uí Néills. Waar Fergnae verbonden werd aan de Uí Néills verschillen de bronnen van mening hoe hem in te passen in de stamboom. De toevoeging *Brit* zou er op kunnen duiden dat Fergnae uit Brittannië kwam en niet uit Ierland. Het feit dat Fergnae geen onderdeel lijkt uit te maken van St. Columba's familie in seculiere zin, lijkt geen speciale vermelding te behoeven in de bronteksten.<sup>141</sup> Het is dus blijkbaar wel mogelijk om op te klimmen tot abt van Iona, zonder seculiere familiebanden met de noordelijke Uí Néills te hebben. Fergnae Brit was abt tot hij overleed in 623.

Wanneer Fergnae sterft neemt Ségéne het ambt over. Ségéne was een neef van Lasrén en daarmee kwam het ambt weer terug in de familie van St. Columba.<sup>142</sup> Het is opvallend dat er tegelijkertijd voor het eerst sinds 30 jaar weer een *high king* in Ierland is uit de familie van de noordelijke Uí Néills.<sup>143</sup> Het lijkt erop alsof het geen voorwaarde was voor een abt van Iona om familie te zijn van St. Columba of de noordelijke Uí Néills. Als er echter tijdens de verkiezing van een nieuwe abt een kandidaat is die deze seculiere familiebanden wel bezit, lijkt deze de voorkeur te genieten. Zeker als dit samenvalt met het bezit van de zetel van de *high king* door een bloedverwant.

Ségéne overleed op 12 augustus 652. Voor Adomnán was Ségéne een belangrijke schakel in de overlevering van verhalen over St. Columba. Ségéne was waarschijnlijk de laatste abt van Iona die St. Columba nog met eigen ogen gezien heeft. Het kan zijn dat het Ségéne was die de jonge monnik en latere abt van Iona Cumméne opdracht gaf om het boek te schrijven dat handelt over de wonderbaarlijke krachten van St. Columba: *De virtutibus Sancti Columbae*. Een werk dat later hoogstwaarschijnlijk door Adomnán gebruikt werd bij het schrijven van de *Vita Columbae*.<sup>144</sup> Met name in Northumbrië wist Ségéne de invloed van de Columbaanse gemeenschap uit te breiden. De politieke

---

<sup>140</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 35

<sup>141</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 40

<sup>142</sup> *Ibidem* 41

<sup>143</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 36

<sup>144</sup> *Ibidem* 39-40

contacten met het vorstenhuis van Northumbrië en de Dál Riata die optraden als patronen van Iona dateerden waarschijnlijk al uit de zesde eeuw. Bovendien was Iona in het gebied van de Dál Riata de plek waar de Northumbrische prins Oswald verbleef tijdens zijn periode van verbanning in de vroege zevende eeuw. Toen Oswald uiteindelijk de Northumbrische kroon wist te veroveren, trok hij christelijke leraren aan vanaf Iona en haalde daarmee Columbaanse monniken binnen aan zijn hof. Zij hadden Oswald tenslotte gedoopt en onderwezen in de christelijke leer. Aidan werd tot bisschop benoemd en vanuit Iona naar Northumbrië gezonden. Daar stichtte Aidan onder patronage van koning Oswald het klooster Lindisfarne. Lindisfarne zou het meest zuidelijke zijn van de kloosters die deel uitmaakten van de Columbaanse gemeenschap. Door deze uitbreiding naar het zuiden kwam de Columbaanse gemeenschap niet alleen in Ierland in conflict over de Paasdatum, maar ook in Engeland. Hier zouden de verschillende vormen van Micro-Christendom al spoedig voor problemen gaan zorgen.<sup>145</sup> Ook in Ierland wist Ségéné de invloed van de Columbaanse gemeenschap uit te breiden door het stichten van het klooster *Rechra* op het hedendaagse Rathlin eiland. Deze uitbreiding in zuidelijk Uí Néill gebied van een kloostergemeenschap met overduidelijke noordelijke Uí Néill banden zal geen zuiver spirituele aangelegenheid zijn geweest.<sup>146</sup>

Over Ségéné's opvolger Suibne moccu Urthrí weet men dat hij net als Fergnae Brit waarschijnlijk geen lid was van de Uí Néill familie. Verder is er weinig over hem bekend.<sup>147</sup> In deze periode bleef het extensieve netwerk van contacten van Iona naar alle waarschijnlijkheid nagenoeg onveranderd.

Met Suibne's opvolger, Cumméne, kwam de positie van abt weer terug binnen de Uí Néill familie van St. Columba. Cumméne is niet de Cumman die in verband gebracht wordt met een brief over de Paasdatum, maar wel de auteur van het eerder vermeldde *De virtutibus Sancti Columbae*. Hij was een neef van Segéné en hoogstwaarschijnlijk op Iona toen zijn oom nog abt was.<sup>148</sup> Cumméne maakte er een punt van dat de agressie van de Dál Riata tegen de noordelijke Uí Néill de oorzaak was van de politieke terugslag die de Dál Riata kort daarop te verwerken kregen. Er werden niet alleen wereldlijke

---

<sup>145</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 39-40

<sup>146</sup> Ibidem 43

<sup>147</sup> Ibidem 43

<sup>148</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 42



contacten ingezet in de verbreiding en instandhouding van de gemeenschap. Ook door middel van geschriften werd de invloed van de Columbaanse gemeenschap in stand gehouden en verbreid.<sup>149</sup> Cumméne`s werk en de koppeling van geweld tegen de seculiere Uí Néill, de politieke terugslag van de Dál Riata en de idee dat deze het gevolg was van een straf van God die de Dál Riata ondergingen, versterkte en bevestigde de macht van Iona en St. Columba die immers altijd aan de kant van de noordelijke Uí Néill stond.

Onder Cumméne vond de synode van Whitby plaats. Deze confrontatie tussen twee Micro-Christendommen over de correcte berekening van de datum van het paasfeest en de juiste vorm van tonsuur, kostte de Columbaanse gemeenschap haar invloed in Northumbrië en het klooster Lindisfarne. Contacten bleven bestaan, maar een directe invloed vanuit Iona op de kerk in Northumbrië werd bemoeilijkt door het verlies van Lindisfarne.<sup>150</sup>

Adomnán`s directe voorganger als abt van Iona was Faílbe. Hij was de achterkleinzoon van Duach die weer een neef van St. Columba en Baíthéne was. Faílbe wordt door Adomnán vermeld als bron voor zijn *Vita Columbae* en was abt toen Adomnán naar Iona kwam. Faílbe stierf op 22 maart 679. Adomnán was zijn directe opvolger.<sup>151</sup>

St. Columba`s netwerk aan kloosters had haar hoofdzetel op het eiland Iona. De redenen voor deze locatie liepen uiteen. Zo was Iona een eiland buiten Ierland, waardoor St. Columba zich er kon vestigen als een vrijwillige banneling voor Christus, een van de vormen van martelaarschap die door de Ierse kerk erkend werden. Daarnaast had de familie van St. Columba, de noordelijke Uí Néill`s op dat moment goede contacten met de lokale heersers in Schotland, de van Ierse afkomst zijnde Dál Riata. Deze contacten verbeterden alleen maar door St. Columba`s aanwezigheid op Iona. Ook is het mogelijk dat de politieke situatie in Ierland zelf en met name de ontwikkelingen rond de slag van Cúl Drebene in 561 invloed gehad hebben op St. Columba`s beslissing om Ierland te verlaten en zich op Iona te vestigen. Hiervoor is echter geen sluitend bewijs. Vanaf Iona wist St. Columba een netwerk van kloosters op te bouwen en te onderhouden. Vervolgens

---

<sup>149</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 43

<sup>150</sup> Ibidem 45

<sup>151</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 43

bleek de dynastiek-monastieke opvolging zijn vruchten af te werpen. Zolang zowel de macht op Iona als in Tara in Uí Néill handen was, was er sprake van een wederzijds voordelige situatie. Het is niet geheel duidelijk of dit vanaf het begin St. Columba's opzet is geweest. Toch is het een feit dat hij voor het merendeel werd opgevolgd door leden van zijn eigen noordelijke Uí Néill familie. Deze familieband was geen vaststaande voorwaarde, maar leek wel de voorkeur te genieten indien de mogelijkheid zich voordeed. Het versterkte immers de banden die de Columbaanse kloosters hadden met hun Uí Néill verwanten zodat beiden hun plannen op geestelijk en wereldlijk vlak op elkaar konden afstemmen. Het voorval waarbij de Dál Riata geweld gebruikten tegen de Uí Néill's laat duidelijk zien dat de loyaliteit van Iona altijd bij de Uí Néills lag, ook al was Iona onderdeel van het grondgebied van de Dál Riata. Het moge duidelijk zijn dat de Columbaanse kloosters nauwe banden onderhielden met de wereld. Hun pogingen tot afzondering en een leven in dienst van Christus stond op gespannen voet met hun wereldlijke functies en de politieke banden die hen verzekerden van hun voortbestaan. Ook na het overlijden van St. Columba bleef diens invloed merkbaar zowel in zijn seculiere nalatenschap in de vorm van kloosters en contacten aan beide zijden van de Ierse Zee als in een religieuze nalatenschap in de vorm van wonderbaarlijke gebeurtenissen die geassocieerd werden met het aanroepen van zijn naam in tijden van nood.

St. Columba's opvolgers waren succesvol in het uitbreiden en onderhouden van een netwerk van contacten in met name Northumbrië en het Northumbrische vorstendom. De botsing met een ander Micro-Christendom over de datum van pasen zorgde echter voor spanningen en een vermindering van deze invloed. Ook in Ierland zelf stond de gemeenschap van St. Columba onder druk door de toenemende invloed van Armagh en de cultus van St. Patrick. Adomnán verkeeg in 679 de positie van abt van Iona. De werken die hij geschreven heeft zijn van groot belang geweest voor de gemeenschap, de cultus van St. Columba, maar kunnen ons ook meer vertellen over Adomnán's beeld van de wereld en de taak die hij met name voor de gemeenschap van St. Columba zag weggelegd in Gods plan met de wereld.

## **Hoofdstuk 3: St. Adomnán en zijn wereldbeeld**

### **St. Adomnán, *De Locis Sanctis* en *Vita Columbae***

Adomnán werd tussen 624 en 628 geboren in Zuid Donegal aan de noordwest kust van Ierland. De Annalen van Ulster plaatsen zijn geboorte in 624, de Annalen van Inisfallen een jaar later in 625.<sup>152</sup> Adomnán's vader Rónán stamde af van de grootvader van St. Columba en daarmee waren zowel hij als Adomnán lid van de Uí Néill dynastie.<sup>153</sup> De keuze voor Adomnán als opvolger van Fáilbe zorgde voor een voortzetting van de traditie om, waar mogelijk, de familiebanden tussen de abt van Iona en de Uí Néill heersers te handhaven.

Adomnán's benoeming tot abt van Iona hangt wellicht samen met zijn nauwe banden met de op dat moment heersende tak van de Uí Néill dynastie. Hij was immers geen afstammeling van St. Columba's oom Ninnid zoon van Fergus, zoals eerdere abten, maar een afstammeling van een andere oom van St. Columba; Sétna zoon van Fergus. Deze laatste tak had nog nooit eerder een abt geleverd aan de Columbaanse kloosterfamilie. Wel vormde de Sétna-tak van de Uí Néill familie sinds de late zesde eeuw de seculiere macht in Tara. Dit gaf Adomnán nauwere banden met Tara en diens gevolg een grotere mate van wereldlijke invloed dan wie ook van zijn directe voorgangers.<sup>154</sup>

Adomnán beschikte niet alleen over nauwe banden met de heersers in Tara, maar ook over meer dan genoeg ervaring om zijn rol als abt naar behoren te kunnen vervullen. Voordat hij naar Iona kwam had hij een grondige studie doorlopen in Clonard. Toen hij in 679 de negende abt van Iona werd was hij ongeveer 52 jaar oud. Hij had het merendeel van zijn leven doorgebracht als monnik en hij was een naaste verwant van koningen in Ierland. Waarschijnlijk verbleef Adomnán voor die tijd al ongeveer tien jaar lang in het

---

<sup>152</sup> *The annals of Inisfallen* 625

<sup>153</sup> *Adomnán's Life of Columba* xxxix

<sup>154</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 47-48

klooster op Iona en leidde hij het klooster in de tijd dat Faílbe afwezig was tussen 673 en 676.<sup>155</sup>

Iona kon tevens wereldlijke invloed uitoefenen door middel van haar banden met de Northumbrische koning Aldfrith die regeerde van 685 tot 704. Na de dood van koning Oswy van Northumbrië, had Aldfrith op Iona een veilige wijkplaats gevonden.<sup>156</sup> Nadat Aldfrith's politieke tegenstander Ecgrith was verslagen, werd Aldfrith koning van Northumbrië. Zijn band met Iona bleef nauw en via Aldfrith verstevigde Iona zijn positie als bruggenhoofd tussen Ierland en Northumbrië.<sup>157</sup> Het eiland behield en versterkte zijn sleutelrol in de relatie tussen beide regio's. Adomnán bezocht als abt van Iona zowel Northumbrië als Ierland zeker twee keer.

Tijdens zijn bezoeken aan Northumbrië trad hij onder meer op als "ambassadeur" voor Ierse krijgsgevangenen die tijdens de regeerperiode van Aldfrith's voorganger Ecgrith waren gevangen genomen.<sup>158</sup> Tijdens deze bezoeken ontmoette Adomnán Ceolfrith, abt van Jarrow-Wearmouth. Deze volgde de Romeinse datering van het paasfeest in tegenstelling tot de Ierse datering die Adomnán en de Columbaanse kloosters op dat moment hanteerden. Daarnaast was Ceolfrith een voorstander van de Romeinse tonsuur. Volgens Beda wist Ceolfrith Adomnán ervan te overtuigen de gebruiken van Rome en het Europese vasteland over te nemen. Adomnán zou deze gebruiken vervolgens geïntroduceerd hebben op Iona en de kloosters die onderdeel vormden van de Columbaanse kloosterfamilie. Een groot deel van deze kloosters zouden de Roomse gebruiken hebben overgenomen. Iona zelf bleef echter vasthouden aan haar eigen Ierse tradities.<sup>159</sup> In hoeverre Adomnán voor zijn reis en ontmoeting met Ceolfrith al geneigd was de Roomse gebruiken over te nemen om zo de eenheid binnen het Christendom te bevorderen is onduidelijk. Ook is het niet geheel duidelijk of en hoe de promotie van Roomse gebruiken door Adomnán onder de Columbaanse kloosters plaats vond. Het kan goed zijn dat Adomnán's vermeende promotie van de Roomse gebruiken sterk gekleurd

---

<sup>155</sup> *Adomnán's life of Columba* xl

<sup>156</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 47

<sup>157</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 48

<sup>158</sup> *The annals of Ulster (to AD 1131)* nr. 687.5

<sup>159</sup> *Adomnán's life of Columba* xl-xli

is door Beda's bewondering voor Adomnán en diens wens om Adomnán te vereenzelvigen met de verbreiding van Roomse gebruiken ten faveure van de Ierse.<sup>160</sup>

De laatste keer dat Adomnán Ierland bezocht was in verband met de synode van Birr in 697.<sup>161</sup> Daar vaardigde hij de Wet van de Onschuldigen uit die ook bekend staat als de *Cáin Adomnáin*.<sup>162</sup> Het doel van de *Cáin Adomnáin* was om vrouwen, kinderen en geestelijken te beschermen tegen gewelddadigheden in tijden van oorlog. Bij overtreding van deze wet moest er een boete betaald worden aan de Columbaanse kloosters waarvan Adomnán als abt van Iona aan het hoofd stond. Zowel kerkelijke als wereldlijke leiders stonden garant voor de naleving van de *Cáin Adomnáin*. De wereldlijke leiders waren bijna allemaal koningen en kwamen zowel uit Ierland als uit Schotland en zelfs uit de door de Picten overheerste gebieden in het noorden van Britannië.<sup>163</sup> Tijdens zijn leven had Adomnán in deze gebieden grote invloed verworven.<sup>164</sup> Adomnán's overlijden wordt herdacht op 23 september. Hij overleed in 704 op ongeveer 77 jarige leeftijd te Iona.<sup>165</sup>

Adomnán heeft niet zijn grootste faam verworven als de grondlegger voor de *Cáin Adomnáin*. Tegenwoordig is hij vooral bekend als auteur van de *Vita Columbae*. Zoals eerder uiteengezet was St. Columba de stichter van het klooster op Iona en de grondlegger van de Columbaanse kloosterfamilie waartoe Adomnán behoorde. Adomnán begon met het schrijven van de *Vita Columbae* rond 695 en voltooide dit werk voordat hij in 704 overleed.<sup>166</sup> De reden voor het schrijven van de *Vita Columbae* was naar eigen zeggen een verzoek van de broeders die tot de Columbaanse kloosterfamilie behoorden.<sup>167</sup> Uit de tekst van de *Vita Columbae* blijkt dat Adomnán rekening houdt met een breder lezerspubliek.<sup>168</sup> Hij spreekt aan het einde van de *Vita Columbae* de wens uit dat de roem van St. Columba zich mede door zijn werk moge verspreiden over andere

---

<sup>160</sup> Máire Herbert, *Iona, Kells and Derry* 49-50

<sup>161</sup> Voor meer over de synode van Birr; M.N. Dhonnchadha, M. Herbert en T. O'Loughlin, *Adomnán at Birr, AD 697: essays in commemoration of the law of the innocents*, T. O'Loughlin ed. (Dublin 2001)

<sup>162</sup> *The annals of Ulster (to AD 1131)* nr. 697.3; In de annalen van Inisfallen staat de uitvaardiging van deze wet opgetekend voor 696.

<sup>163</sup> *Adomnán's life of Columba* xli

<sup>164</sup> *Ibidem* xlii

<sup>165</sup> *The annals of Ulster (to AD 1131)* nr. 704.2

<sup>166</sup> *Adomnán's life of Columba* xlii

<sup>167</sup> 'Beati nostri patroni Christo sufragante uitam discripturus, fratrum flagitationibus obsecundare uolens,' ofwel 'Met de hulp van Christus zal ik nu een levensbeschrijving geven van onze patroonheilige, op verzoek van de broeders.' Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 103

<sup>168</sup> *Adomnán's life of Columba* 2

delen van de wereld, waarbij hij met name Ierland, Brittannië, Spanje, Gallië, Italië en Rome noemt.<sup>169</sup> Adomnán had met zijn *Vita Columbae* waarschijnlijk de bedoeling om St. Columba te presenteren aan de rest van de wereld als een heilig man en waardig om als zodanig erkend te worden door de rest van de christelijke wereld. Met name de vergelijking in structuur met het *Leven van St. Maarten van Tours* door Sulpicius Severus en het *Leven van St. Antonius* door St. Athanasius in de vertaling van Evagrius vallen op.<sup>170</sup>

Daarnaast blijft de vergelijking met St. Patrick interessant met name vanwege St. Columba's neutralisering van de slangen op Iona en de profetie waar de kloosters van St. Patrick en St. Columba slechts gescheiden worden door een smalle heg.<sup>171</sup> De *Vita Columbae* was bedoeld als een middel om de cultus rond St. Columba te promoten. De vraag is echter of het bewust Adomnán's bedoeling was om St. Columba op een even groot, of misschien zelfs wel groter, voetstuk te plaatsen als St. Patrick. Dit alles zou Adomnán's keuze voor het schrijven in het Latijn kunnen verklaren. Toch is de *Vita Columbae* voor een groot deel gegrondvest in de gemeenschap van Iona en is het werk voornamelijk geschreven voor de eigen gemeenschap.<sup>172</sup>

Adomnán hechtte groot belang aan de geloofwaardigheid van zijn werk. Dit blijkt uit zijn grote zorgvuldigheid in het verwijzen naar zijn bronnen. Deze bronnen zijn meestal verhalen over St. Columba die in de gemeenschap de ronde deden en die afkomstig waren van goed geïnformeerde en geleerde mannen. Waar mogelijk geeft Adomnán aan langs welke weg de verhalen die hij optekent tot hem zijn gekomen en meer dan eens noemt hij daarbij een ooggetuige. Zo nu en dan verwijst Adomnán ook naar verhalen die al voor zijn tijd op schrift gesteld zijn.<sup>173</sup>

In zijn eigen tijd was het echter niet de *Vita Columbae* die Adomnán de meeste bekendheid verschafte. Adomnán's werk *De Locis Sanctis* dat handelt over de heilige

---

<sup>169</sup> *Adomnán's life of Columba* 232

<sup>170</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 57

Voor de manier waarop de *Vita Antonii* invloed uitgeoefend heeft; Pascal Bertrand, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii, Rezeption – Überlieferung – Edition unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition* (onuitgegeven proefschrift; Utrecht 2005)

<sup>171</sup> *Adomnán's Life of Columba* 76, 134

<sup>172</sup> Adomnán of Iona, *Life of St. Columba* 64-65

<sup>173</sup> *Ibidem* 56

plaatsen verschaftte hem veel meer aanzien.<sup>174</sup> Beda omschreef het als een unieke en zeer waardevolle bijdrage aan het christelijke geloof en de kennis van de wereld. Het is dankzij Beda dat Adomnán zoveel bekendheid verwierf. Delen van Adomnán's *De Locis Sanctis* komen terug in Beda's werk met dezelfde naam.<sup>175</sup> Waarschijnlijk schreef Adomnán zijn *De Locis Sanctis* tussen 683 en 686 en dus voor de *Vita Columbae*.<sup>176</sup>

*De Locis Sanctis* is meer dan een werk dat de nieuwsgierigheid naar de heilige plaatsen moet bevredigen. Men doet het werk onrecht als men het beschrijft als een middeleeuwse reisgids.<sup>177</sup> In *De Doctrina Christiana* beredeneert Augustinus dat bepaalde verwijzingen in de bijbel slechts kunnen worden verklaard door kennis van Gods werken. Daaronder valt niet alleen een grondige kennis van de bijbel zelf, maar ook van de context waarin de verhalen van de bijbel zich afspelen. De geografie van het Heilige Land is een belangrijk onderdeel van die context. Deze kennis vormt daarmee een essentieel onderdeel van het ontdekken van de goddelijke waarheid.<sup>178</sup> Het is precies deze taak die Adomnán op zich nam toen hij besloot zich toe te leggen op het schrijven van *De Locis Sanctis*.

De directe aanleiding voor Adomnán voor het schrijven van dit werk is volgens de *De Locis Sanctis* de aankomst van de Gallische Bisschop Arculf op Iona. Van Adomnán komen we over Arculf enkel te weten dat hij bisschop is en een Galliër. Daarnaast zegt Adomnán dat Arculf een expert is op het gebied van veraf gelegen plaatsen en dat hij een bruikbaar en geloofwaardige ooggetuige is. Beda vult deze informatie aan met meer dan hij had kunnen opmaken uit Adomnán's *De Locis Sanctis*. Beda vult aan dat Arculf door middel van een schipbreuk en omzwervingen in Schotland uiteindelijk op Iona terecht komt. Daar doet hij verslag van zijn reizen aan Adomnán de abt van Iona. Adomnán noteert Arculfs verhaal en brengt het vervolgens uit in een boekwerk.<sup>179</sup> Adomnán toont zich echter niet slechts een notulist van Arculfs verhalen. Hij toets de verhalen van zijn gast uitgebreid aan de hand van de geschriften die hij op

---

<sup>174</sup> Thomas O'Loughlin, 'Adomnán the Illustrious', *The Innes Review* vol. XLVI (1995) 1

<sup>175</sup> Ibidem 7; *Adamnan's De Locis Sanctis*, Dennis Meehan ed. (Dublin 1958) 4

<sup>176</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 11

<sup>177</sup> Thomas O'Loughlin, 'The exegetical purpose of Adomnán's *De Locis Sanctis*', *Cambridge medieval Celtic studies* 24 (1992) 37

<sup>178</sup> Ibidem 39-40

<sup>179</sup> Thomas O'Loughlin, 'Adomnán and Arculf: The Case of an Expert Witness', *The journal of medieval latin* 7 (1997) 130-131

Iona tot zijn beschikking had.<sup>180</sup> Had Adomnán dan niet zijn *De Locis Sanctis* kunnen schrijven zonder Arculf? Welke rol speelt de aanwezigheid van Arculf op Iona in *De Locis Sanctis*?

Om tot een volledig beeld en waarheidsvinding te komen aangaande discrepanties in de Heilige Schrift is het in sommige gevallen noodzakelijk om te spreken uit persoonlijke ervaring. Als de ene gezaghebbende tekst het graf van David ergens anders plaatst dan een andere, kan de waarheid alleen uit ervaring geleerd worden. Deze informatie werd gezien als objectief en waar, zelfs uit de tweede hand als de getuige maar betrouwbaar was. Er is dus bij het oplossen van bepaalde discrepanties een grote behoefte om de heilige plaatsen bezocht te hebben; om het daadwerkelijke 'veldwerk' verricht te hebben. De combinatie van de geschriften die Adomnán over de heilige plaatsen tot zijn beschikking had en het ooggetuige verslag van de door Adomnán als een zeer betrouwbaar getuige beschreven Arculf, stelde Adomnán in staat tot het schrijven van *De Locis Sanctis*. De combinatie van bronnenmateriaal van gezaghebbende teksten en een betrouwbare ooggetuige maakte *De Locis Sanctis* een gezaghebbend werk dat de geografie van het heilige land beschrijft en daarmee bijdraagt aan een beter begrip van de Heilige Schrift en de exegese er van.<sup>181</sup> Arculfs ervaringen zoals ze beschreven staan in *De Locis Sanctis* zijn altijd perfect afgestemd op de literaire problemen die Adomnán probeert op te lossen. De enige informatie die niet uit Adomnán's boeken lijkt te komen is die aangaande lampen, bepaalde afmetingen en in algemene zin over de christelijke *cultus*. Deze toevoegingen staan echter redelijk los van de exegetische vraagstukken waar Adomnán een antwoord op zoekt.<sup>182</sup> Het lijkt er sterk op dat bij het schrijven van een middel tot exegese als *De Locis Sanctis* de persoon Arculf als ooggetuige het cruciale ingrediënt was om geloofwaardigheid aan Adomnán's interpretatie van zijn bronnenmateriaal te verlenen. De aanwezigheid van een Gallische bisschop op Iona werpt echter ook vragen op. Hoe kan het dat men het zeer aannemelijk vindt dat een Gallische bisschop op weg naar huis via de Atlantische oceaan en een storm op het veraf gelegen

---

<sup>180</sup> Thomas O'Loughlin, 'Adomnán and Arculf' 135; Voor een gedetailleerde lijst van de werken die Adomnán voor dit doel ter beschikking had; T. O'Loughlin, 'The Library of Iona' 33-52; T. O'Loughlin, 'Adomnán's *De Locis Sanctis*: a textual emendation and an additional source identification', *Ériu* 48 (1997) 37-40

<sup>181</sup> Thomas O'Loughlin, 'Adomnán and Arculf' 138

<sup>182</sup> Ibidem 140-141



Iona belandt? Wat verklaart de opmerkelijke route van Arculf in het Middellandse-zeegebied? Deze vragen kunnen wellicht het beste beantwoord worden bij de bestudering van *De Locis Sanctis* zelf en het geografische wereldbeeld van haar auteur dat daaruit naar voren komt.

### ***‘Mental maps’ en andere geografische ordeningsprincipes***

Thomas O’Loughlin heeft in *The View From Iona: Adomnán`s Mental Maps*<sup>183</sup> zo goed mogelijk een beeld geschetst van Adomnán`s wereldbeeld. Hij is daarbij uitgegaan van de tekst van *De Locis Sanctis*. Vervolgens legt hij uit hoe in zijn optiek deze tekst enkel logisch te interpreteren is aan de hand van een middeleeuws begrip van geografie. Daarbij maakt O’Loughlin gebruik van vijf typen wereldkaarten die in Adomnán`s tijd gangbaar waren. Drie van die typen wereldkaarten zijn direct voor ons van belang. De laatste twee die door O’Loughlin gebruikt worden geven veel meer een idee van tijd dan van geografische indeling.

O’Loughlin gebruikt de typen wereldkaarten om aan te geven hoe de producenten van dergelijke kaarten dachten dat hun fysieke omgeving, hun wereld, in elkaar stak. De *De Locis Sanctis* kan gebruikt worden om informatie te krijgen over hoe Adomnán dacht dat de wereld in elkaar stak en wat hij dacht dat mogelijk was binnen de grenzen van zijn wereldbeeld. O’Loughlin gebruikt voor dit beeld dat Adomnán had van zijn wereld de term *Mental Map* ofwel mentale kaart. Een term die afkomstig is uit de historische cartografie.<sup>184</sup>

In zekere zin is iedere kaart een mentale kaart. Geen enkele kaart is honderd procent accuraat. Iedere kaart is een weergave van de werkelijkheid van de cartograaf. Wegenkaarten en kaarten in atlanten vervormen de werkelijkheid om een bol oppervlak weer te geven op een vlak. Punten die gebruikt worden voor het aangeven van dorpen en steden kunnen nooit de exacte grootte van dergelijke plaatsen vertegenwoordigen. Het blijft aan de cartograaf om keuzes te maken over wat wel en wat niet significant is voor de werkelijkheid die hij weer wil geven. Daarnaast is het van belang dat zowel cartograaf als kaartlezer het met elkaar eens zijn over de basisvoorwaarden van de kaart. Welke projectie wordt er gebruikt? Wat is de schaal van de kaart? Waarop is de kaart gecentreerd en welke windrichting is boven?<sup>185</sup>

Mentale Kaarten kunnen echter ook in een striktere zin gedefiniëerd worden. In de eerste plaats zijn er kaarten die dankzij hun bruikbaarheid, een zeer schematische

---

<sup>183</sup> Thomas O’Loughlin, ‘The View From Iona: Adomnán`s Mental Maps’, *Peritia 10* (1996) 98-122

<sup>184</sup> Ibidem 105

<sup>185</sup> Ibidem 105-106

weergave de plaats laten innemen van de werkelijkheid. Dit kan het beste geïllustreerd worden met een kaart van de Londense metro. De plaatsen die daarop vermeld staan zijn schematisch weergegeven als opeenvolgende metro-stations, afstanden zijn hierbij verwaarloosd, evenals landschapselementen. Toch reizen dagelijks honderden mensen met behulp van deze mentale kaart van Londen. Sterker nog, deze mentale kaart van Londen is een icoon geworden van de stad en velen vinden hun weg slechts door te reizen van metro-station naar metro-station, omdat ze anders het overzicht verliezen over een stad die te groot is om geheel te bevatten. De Londense metro-kaart zegt echter niet veel over het echte Londen. De schematische weergave van Londen heeft hier de plaats ingenomen van het werkelijke Londen met betrekking tot het reizen met de metro. De mentale kaart van de Londense metro-reiziger geeft wel veel informatie over de relatie tussen plaatsen in Londen. Dit is de informatie die voor een Londense metro-reiziger bruikbaar is. Meer informatie zou de kaart alleen maar ingewikkelder maken. Hetzelfde geldt voor middeleeuwse kaarten. Ze geven weinig informatie over afstanden tussen plaatsen en landstreken, maar zorgen er wel voor dat de kaartlezer een beeld krijgt van de relatie van de ene plaats tot de andere. Hiermee bieden ze de mogelijkheid aan mensen om te weten waar ze zich bevinden in relatie tot de wereld om zich heen. Ze geven essentiële informatie over datgene wat de cartograaf belangrijk vindt en niet meer dan dat. Meer informatie zou het beeld alleen maar onduidelijker maken.<sup>186</sup>

Een tweede betekenis van het begrip mentale kaart hangt samen met de menselijke neiging om ruimtelijke begrippen te gebruiken als metafoor voor complexe emotionele, persoonlijke, politieke of religieuze ideeën. Zo bestaan er constructies als 'tunnel-visie', een 'breed' onderwerp, een 'onderzoeksveld' en een 'hogere' staat van zijn. Adomnán zou zeker gevoelig zijn geweest voor dergelijke metaforen. Zo was de hemel 'daarboven' (Lucas 24:51)<sup>187</sup> met een smalle weg er naar toe (Matt 7:13) en was de hel vurig (Matt 5:32), onder ons (2 Pet 2:4) met een brede weg en poorten (Matt 7:13). Aan de hand van de combinaties van dergelijke metaforen kan er een landschap geschapen worden. Zo'n landschap is vervolgens te "bereizen" in de breedste zin van het

---

<sup>186</sup> Thomas O'Loughlin, 'The View From Iona' 106

<sup>187</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 1,3, 23

woord. Zo kunnen mensen zich op een schuine helling naar beneden bevinden, maar ook dapper strijdend hun weg naar boven zoeken.<sup>188</sup>

De reconstructie van een wereldbeeld uit het verleden moet echter voorzichtig gebeuren. De kaarten die we gebruiken om inzicht te krijgen in Adomnán's wereldbeeld moeten bij Adomnán bekend geweest kunnen zijn. Daarnaast moet Adomnán dergelijke kaarten als autoritaire bronnen hebben ervaren. Tenslotte moeten de kaarten een beter beeld geven van de tekst dan elke andere hypothese.<sup>189</sup>

Een van de wereldkaart-typen die Adomnán zeker kende waren de zogenaamde T-O kaarten zoals deze gevonden kunnen worden in de geschriften van Isidorus van Sevilla.<sup>190</sup>

Een dergelijke kaart bestaat uit een T-vorm in een O. Een simpele vorm kan er als volgt uitzien, zie afbeelding hiernaast.

Hierbij is het oosten naar boven afgebeeld. Het aards-paradijs zou

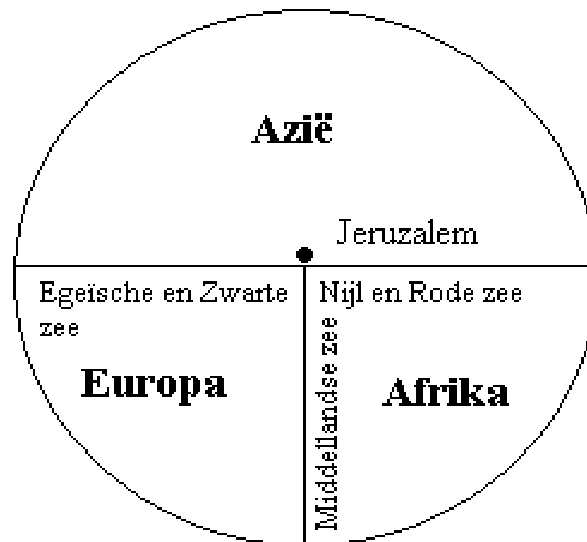


Fig.1: TO-kaart, hedendaagse interpretatie. In andere kaarten kunnen de Egeïsche en Zwarte zee vervangen zijn door de rivier de Don. Naar: T. O'Loughlin, *The View From Iona: Adomnán's Mental Maps*, in: *Peritia 10* (1996) 108-109

zich immers in het oosten bevinden en door dit 'boven' af te beelden bevindt het aards paradijs zich vervolgens het dichtste bij de hemel. Vaak wordt er per werelddeel ook de naam vermeld van de zoon van Noah die dit werelddeel na de zondvloed opnieuw bevolkte. Deze vrij eenvoudige TO-kaart, afgeleid van Isidorus' *Etymologiae* speelt echter niet zo'n hele grote rol in *De Locis Sanctis*. Belangrijker zijn de kaarten en de informatie die afgeleid kunnen worden uit Isidorus' *De Natura Rerum*. Dit zijn

<sup>188</sup> Thomas O'Loughlin, 'The View From Iona' 106-107

<sup>189</sup> Thomas O'Loughlin, 'The View From Iona' 107

<sup>190</sup> Ibidem 107

uitgebreidere vormen van de eerder genoemde TO-kaart. Een kaart van de wereld uitgaande van *De Natura Rerum* zou er op grote schaal als volgt uitzien, zie afbeelding hieronder.

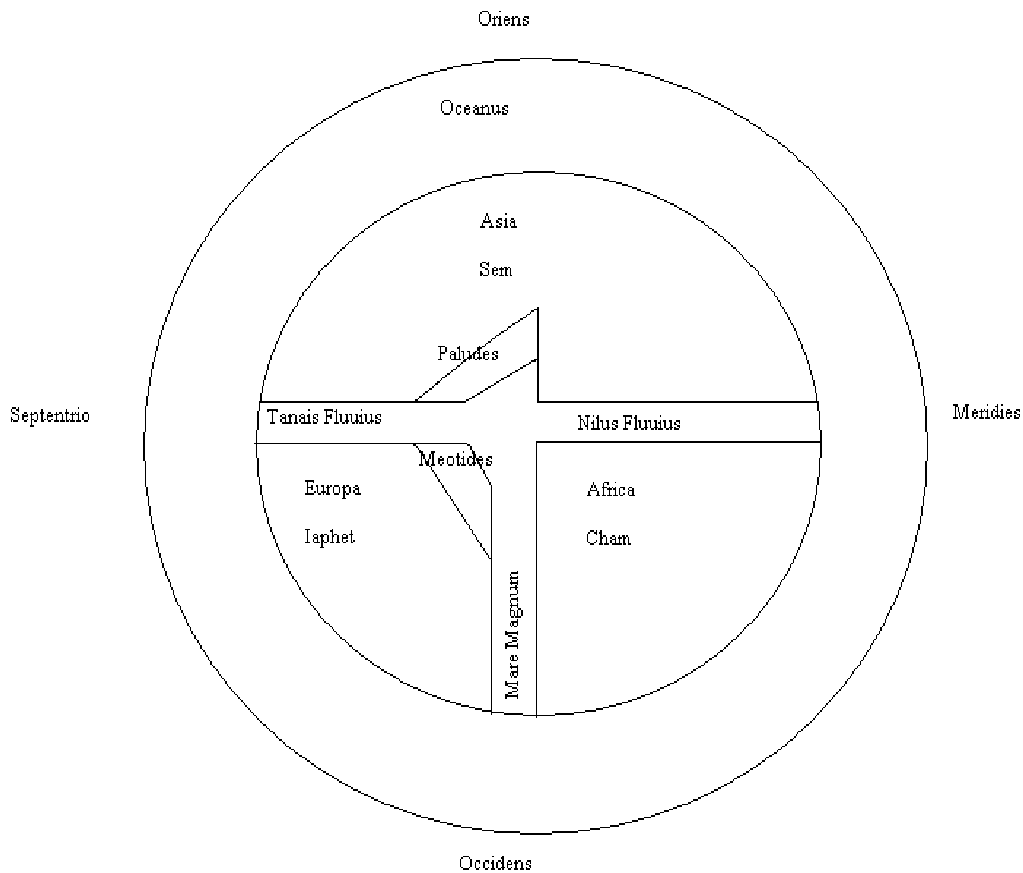


Fig. 2: TO-kaart, mijn reproductie van Fig. 3 in T. O'Loughlin, *The View From Iona: Adomnán's Mental Maps*, in: *Peritia 10* (1996) 121

Een gedetailleerdere kaart van het gebied waarin Arculf reisde uitgaande van de informatie uit *De Natura Rerum* geeft het volgende beeld, zie afbeelding hieronder. De route die Arculf nam volgens *De Locis Sanctis* en het mogelijke vervolg van zijn reis zijn hierbij ook aangegeven.

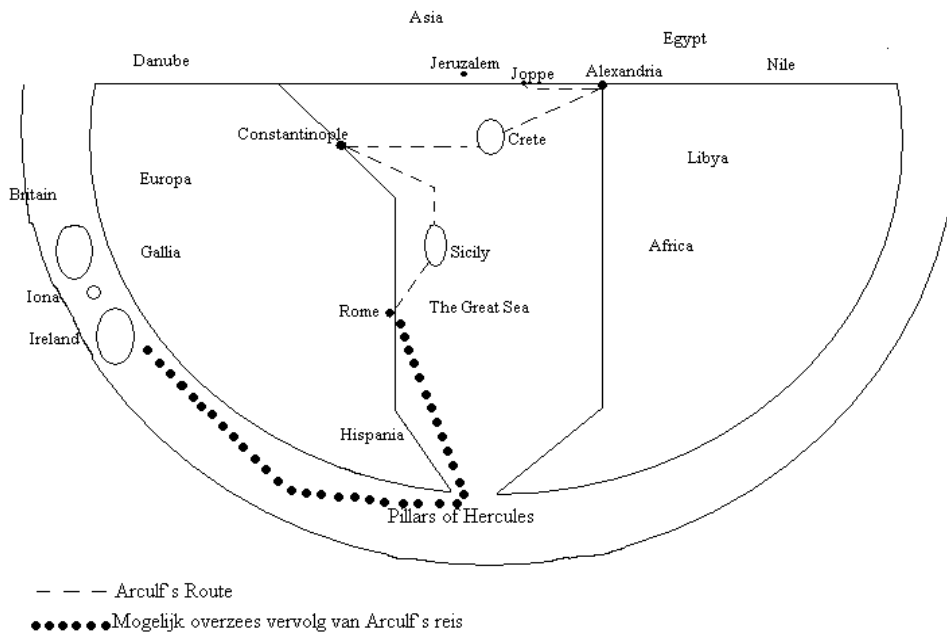


Fig. 3: Hypothetische TO-kaart waarin de route van Arculf aangegeven staat met een mogelijk vervolg van diens reis. Naar Fig.4 in: T. O'Loughlin, *The View From Iona: Adomnán's Mental Maps*, in: *Peritia 10* (1996) 122

Het beeld van de wereld zoals hierboven zichtbaar gemaakt in een drietal kaarten, was het primaire beeld dat Adomnán had van de wereld. Binnen dit kader beschreef hij de reis van Arculf. De tekst van en de kaarten in *De Natura Rerum* speelden een belangrijke rol bij het schrijven van *De Locis Sanctis*. Adomnán vormde de informatie tot een werkbaar geheel, gebruikte citaten uit, en ontwikkelde eigen ideeën aan de hand van *De Natura Rerum*.<sup>191</sup>

<sup>191</sup> Thomas O'Loughlin, 'The View From Iona' 108-109

Verder kunnen we aan de hand van Adomnán's wereldbeeld zoals we dat tot nu toe gezien hebben iets afleiden over zijn idee van zijn directe omgeving. Het gebied waar Adomnán zelf in reisde werd door hem waarschijnlijk gezien als een verzameling eilandjes tussen de grotere eilanden Ierland en Groot-Brittannië die zich uitstrekten voor de kust van het Europese vasteland.<sup>192</sup>

Met slechts de informatie van bovenstaande kaarten is het niet vreemd voor Arculf om tijdens zijn reis op Iona terecht te komen. De enige route die iemand vanuit het centrum, over zee naar Gallië brengen kan, loopt volgens deze kaarten langs Iona. Het valt immers niet op te maken uit de bronnen dat Gallië niet alleen aan de Oceaan grenst, maar ook aan de Middellandse zee. Of dit daadwerkelijk de route is die Adomnán in gedachte had is onzeker. Wel kunnen we concluderen dat iemand die van Arculfs bezoek aan Iona op de hoogte was en een kaart had gezien uit de zevende eeuw minder moeite gehad zou hebben dan wij met de logica van Arculfs aanwezigheid op Iona.<sup>193</sup>

O'Loughlin betwijfelt of Arculf op Iona geweest is. Tevens twijfelt hij aan het bestaan van Arculf en suggereert hij dat Arculf een literaire fictie van Adomnán kan zijn geweest. Toch is het mogelijk dat Arculf op Iona geweest is. Reizen over land was in de zevende eeuw gevaarlijker dan over zee. Dat zou kunnen verklaren waarom Arculf niet in Zuid-Frankrijk aan land ging, maar koos voor de route over zee. Verder zou een schipbreuk ten zuiden van Groot-Brittannië wel degelijk een koers kunnen opleveren die Arculf in Ierland, Schotland en ook op Iona brengt. Tenslotte is het goed mogelijk dat Beda aanvullende informatie over Arculf had die Adomnán

niet nodig vond te vermelden. Beda schrijft immers niet zo heel lang na Adomnán en een bezoek als dat van Arculf zou men zich

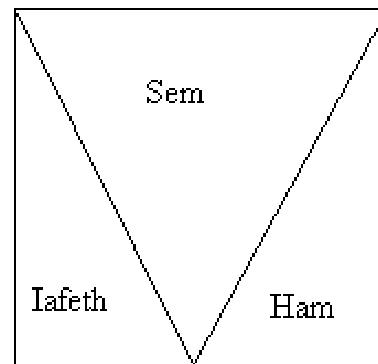


Fig. 4: Vierkante V-kaart naar Fig. 5 in: Thomas O'Loughlin, *The View From Iona: Adomnán's Mental Maps*, in *Peritia 10* (1996) 122

<sup>192</sup> Thomas O'Loughlin, 'The View From Iona' 113

<sup>193</sup> Ibidem 111-112

zeker nog herinneren. De aanwezigheid van Arculf op Iona valt niet te bewijzen. Het is echter niet onmogelijk dat Arculf daadwerkelijk bestaan heeft, op Iona geweest is en daar met Adomnán gesproken heeft.

Een ander type kaart die Adomnán hoogstwaarschijnlijk kende vinden we ook in Isidorus's *Etymologiae*. Dit is de zogenaamde Vierkante-V kaart. Zie voor een voorbeeld hiervan de afbeelding op de vorige pagina. Alhoewel deze kaart niet een direct fysiek geografische weerslag vind in Adomnán's geschriften kan ze wel een idee geven hoe Adomnán de wereldbevolking indeelde in drie groepen. In *De Locis Sanctis* heeft Adomnán voornamelijk aandacht voor de volkeren die afstammen van Iafeth volgens de bijbelse overlevering. Deze Vierkante-V kaart vinden we geïntegreerd terug in de kaart die afgeleid kan worden uit *De Natura Rerum*. De Vierkante-V kaart was wel degelijk aanwezig in Adomnán's wereld optiek, maar in hoeverre deze een rol speelde bij het schrijven van *De Locis Sanctis* is niet geheel duidelijk. Wellicht dat het enigszins verklaart waarom Adomnán aan het einde van de *Vita Columbae* slechts verwijst naar plaatsen in Europa en niet daarbuiten.

Een derde geografisch ordenings-principe zien we in de opbouw van de *De Locis Sanctis* zelf. Boek 1 handelt over Jeruzalem en haar directe omgeving. In *De Locis Sanctis* is de locatie van Jeruzalem zelf van groot belang. Adomnán is de eerste die Jeruzalem niet alleen in exegetische of literaire zin opvat als het centrum van de wereld, maar ook in geografische zin.<sup>194</sup> Dit wordt duidelijk gemaakt door zijn beschrijving van een kolom in het midden van de heilige stad. Deze kolom werpt op midzomer, midden op de dag geen schaduw.<sup>195</sup> Omdat tijdens midzomer de zon midden in de hemel staat, is dit voor Adomnán een bewijs dat Jeruzalem zich in het geografische centrum van de wereld bevindt.<sup>196</sup> Boek 2 handelt over het gebied dat geassocieerd kan worden met het Oude Testament. In dit gebied was men ook voor de komst van Christus bekend met God (Yahweh) en in dit gebied spelen de gebeurtenissen van het Oude Testament zich af. Boek 2 vormt een concentrische cirkel rondom het gebied rondom Jeruzalem dat het

---

<sup>194</sup> T. O'Loughlin, 'Living in the Ocean', in: *Studies in the Cult of St. Columba*, Cormac Bourke ed. (Dublin 1997) 19

<sup>195</sup> Adomnán verwijst naar Sulpicius Severus *Chronica* ii. 34 in zoverre dat hij de kolom situeert op de plaats waar een jongeling tot leven gewekt werd doordat het kruis van Christus bovenop hem geplaatst werd.

<sup>196</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 56



centrum van de wereld vormt. Boek 3 tenslotte handelt over het gebied dat verder reikt dan deze twee eerdere cirkels; het gebied van de Volkeren waartoe ook de Ieren behoren. Hier is dan met name aandacht voor Constantinopel. De stad die door Adomnán de metropolis van het Romeinse Rijk genoemd werd.<sup>197</sup> Wellicht dat voor Adomnán de inwoners van het Romeinse Rijk en de volkeren ten noorden en westen daarvan allen behoorden tot de afstammelingen van Iafeth. Waar Jeruzalem het centrum van de wereld is, is voor Constantinopel de eer weggelegd van de meest belangrijke stad van het (vroegere) Romeinse Rijk en de gebieden ten noorden en westen daarvan. Hiertoe behoren ook de Ieren en Adomnán`s eigen familie; de Uí Néill. Door middel van deze connectie behoort ook de gehele monastieke *familia* van St. Columba tot de afstammelingen van Iafeth en creëert Adomnán een connectie tussen het Oude Testament en de monastieke gemeenschap van St. Columba. Opvallend is dat Rome bijna niet genoemd wordt in *De Locis Sanctis*. Jeruzalem is het centrum van de gehele wereld. Daar begint Arculfs verhaal, vervolgens is de enige melding van Rome de zin die aangeeft dat Arculf scheep gaat naar Rome.<sup>198</sup> Dit wordt enkel nog gevolgd door een beschrijving van de Vulcanus op Sicilië die altijd rommelt.<sup>199</sup> Ook in de Handelingen van de apostelen stopt het verhaal abrupt in Rome (Han 28:16) evenals Arculf`s verslag over de heilige plaatsen. Is Rome hier een *ultimum terrae*; een eindpunt van een van de ringen van heiligheid rondom Jeruzalem? In mijn optiek kan het best zijn dat Rome volgens Handelingen een eindpunt vormde en op dat moment het centrum was van de westeuropese volkeren als onderdeel van het Romeinse Rijk. Voor Adomnán lijkt Constantinopel als Romeinse metropolis belangrijker te zijn. Na Constantijns verhuizing van het centrum van het Romeinse Rijk van Rome naar Constantinopel, was Constantinopel ook in de praktijk belangrijker dan Rome. Iets waar Adomnán zich waarschijnlijk bewust van was.<sup>200</sup> Naast de rand van de cirkel van het Oude Testament lijkt Constantinopel tevens een centraal punt in de cirkel van de volkeren die afstammen van de Oud-Testamentische Iafeth, ook al is hier geen bewijs voor. Constantinopel zou heel goed voor Adomnán een doorgang kunnen zijn tussen de verschillende

---

<sup>197</sup> *Quae proculdubio Romani est metropolis imperii, ...*; *Adamnan`s De Locis Sanctis* 106

<sup>198</sup> *Ibidem* 118

<sup>199</sup> *Ibidem* 120

<sup>200</sup> *Ibidem* 106

concentrische cirkels rondom Jeruzalem. Iets wat door de geografische ligging van Constantinopel aan de mond van de Bosporus alleen maar lijkt te worden bevestigd. Opvallend daarbij is ook de melding van de wonderbaarlijk ronde kerk waarin het heilige kruis waar Jezus aan gekruisigd werd bewaard wordt.<sup>201</sup> Wonderbaarlijke rondheid neemt naar mijn mening een belangrijke plaats in, in Adomnán`s wereldbeeld. Het gegeven dat doorgangen in de concentrische cirkels rondom een heiligdom veilig gesteld kunnen worden door de aanwezigheid van kruistekens en relieken komen we ook tegen bij diverse Ierse kloosters.<sup>202</sup>

Adomnán beschrijft vrij uitgebreid de lokatie van Constantinopel. Aan de hand van het eerdere kaartje (fig. 3) vinden we Constantinopel terug op de overgang tussen het Europese en het Aziatische continent: zie kaartje fig. 5.

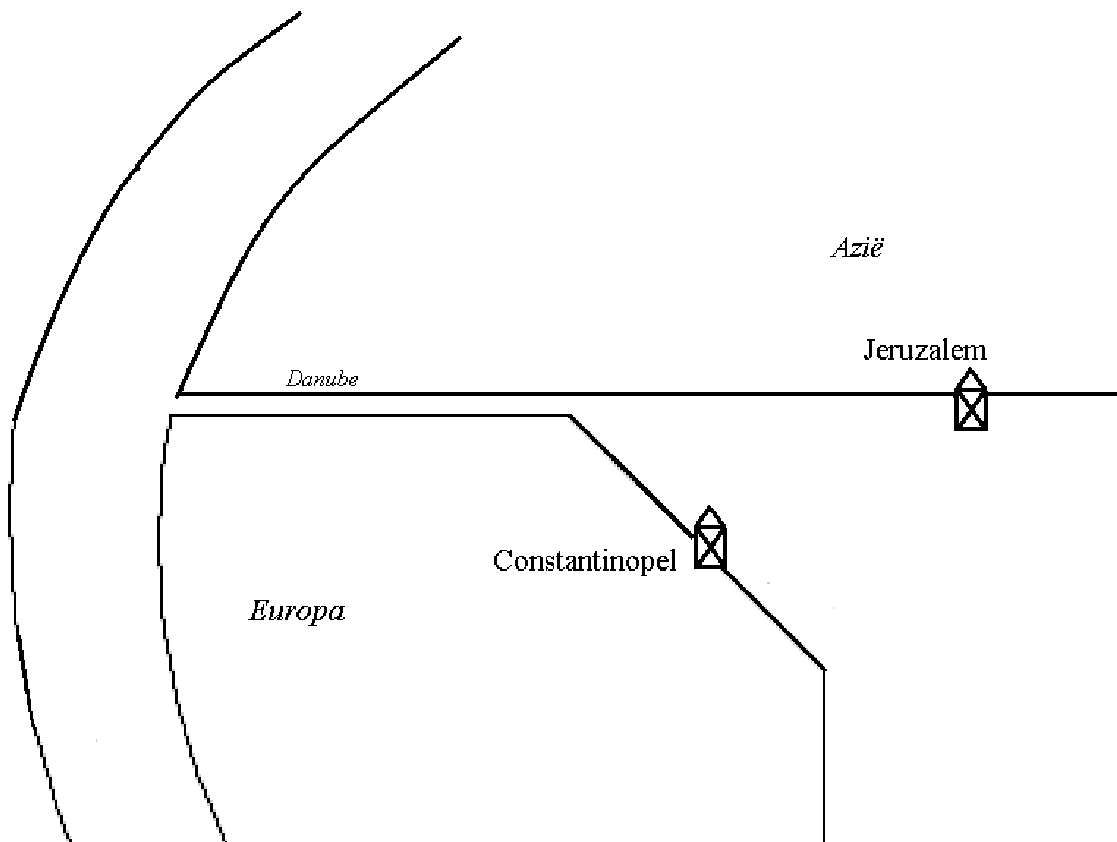


Fig. 5: De lokatie van Constantinopel naar fig.4 in: T. O`Loughlin, *The View From Iona: Adomnán`s Mental Maps*, in: *Peritia 10* (1996) 122; *ibidem* 108-109

<sup>201</sup> *Adamnan`s De Locis Sanctis* 108; waarschijnlijk de Hagia Sophia

<sup>202</sup> Lisa M. Bitel, *Isle of the saints; monastic settlement and Christian community in early Ireland* (Ithaca en Londen 1990) 64

## ***Wonderbaarlijke rondheid***

Op drie plaatsen wordt er in *De Locis Sanctis* melding gemaakt van een wonderbaarlijke rondheid van plaatsen. Een van deze beschrijvingen heeft betrekking op de kerk met een ronde vorm die over het heilige graf van Jezus gebouwd is.<sup>203</sup> Alles aan de Heilige Grafkerk is wonderbaarlijk voor Adomnán, maar de meest prominente eigenschap is 'rondheid'. Alle muren zijn wonderbaarlijk rond. De binnenkant van de Heilige Grafkerk is rond en in deze ronde binnenkant bevindt zich een ronde koepel over de eigenlijke tombe van Christus zelf. Deze tombe zelf wordt ook door Adomnán beschreven als wonderbaarlijk rond. Adomnán voegt zelfs een schets toe van de Heilige Grafkerk met tombe om deze wonderbaarlijke rondheid nogmaals te onderstrepen.<sup>204</sup> De enige plaats op aarde die heiliger is voor Adomnán dan deze Heilige Grafkerk is de stad Jeruzalem zelf.

De rondheid van de Heilige Grafkerk vertoont parallellen met de cirkel van de Aarde. Voeg daaraan toe dat de Heilige Grafkerk ge-oriënteerd is aan de hand van de vier windrichtingen en dan is een verband tussen de rondheid van de Heilige grafkerk en de rondheid van de cirkel van de Aarde heel aannemelijk.

Een van de doelen van het Christendom is om het woord van God te verspreiden tot in alle uithoeken van de wereld. Hiermee zou een zekere heiligheid van de wereld zelf bereikt worden met als middelpunt de heilige stad Jeruzalem. Adomnán is de eerste schrijver die Jeruzalem niet alleen theologisch, maar ook geografisch in het centrum van de wereld plaatst.

Als we met bovenstaande in gedachte de suggestie aanhouden dat de indeling van de Locis Sanctis, concentrische cirkels van heiligheid op Aarde rondom het heilige middelpunt Jeruzalem suggereert, zien we een gelijkenis, zowel met de opbouw van de Heilige Grafkerk, als met de opbouw van kloosters.

Een voorbeeld hiervan is het door Adomnán in *De Locis Sanctis* beschreven klooster op de berg Thabor. Dit klooster is opgebouwd uit concentrische cirkels. Eerst is er de ronde heuvel, daarna het plateau dat omringd wordt door een groot woud,

---

<sup>203</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 43

<sup>204</sup> T. O'Loughlin, 'Adomnán and Mira Rotunditas', *Ériu* 47 (1996) 96

vervolgens zijn er de kerken en kleine cellen voor de monniken die omringd worden door een stenen muur.<sup>205</sup> We komen later nog terug op het klooster te Thabor met betrekking tot het begrip *desertum* en Adomnán's idee van het *Ultimum Terrae*.

Ter vergelijking zou een model van een Iers klooster moeten dienen. Helaas bestaat er niet echt een archetype voor 'het' Ierse klooster. Over het algemeen zou een "standaard" Iers klooster de volgende kenmerken hebben. Het klooster bezat een kerk en binnen de omheining een begraafplaats voor de monniken.<sup>206</sup> Tevens was er een *magna domus*, een groot (rond) huis, voor de dagelijkse bezigheden.<sup>207</sup> Ook was er sprake van twee soorten slaapvertrekken en van een gasthuis.<sup>208</sup> Adomnán maakt twee keer melding van een zogenaamd *platea* of *plateola monasterii*. Hiermee wordt waarschijnlijk een binnenplein bedoeld binnen de afscheiding van het klooster.<sup>209</sup> Over een dergelijk binnenplein staat in de *Collectio Canonum Hibernensis*<sup>210</sup> dat een heilige plaats vier grenzen moest kennen rond het heiligdom. Deze opmerking is met name interessant. De vier afscheidingen tussen buitenwereld en heiligdom waarover gesproken wordt, delen de ruimte op in vier gebieden: 1 buiten, 2 de eerste binnenring waar leken en vrouwen mochten komen, 3 de tweede binnenring waarin alleen de monniken mochten komen en 4 het middelpunt. Het middelpunt is het allerheiligste punt van het klooster en daar worden in sommige gevallen ook de relieken bewaard van heiligen.<sup>211</sup> De eerste binnenring wordt heilig genoemd, de tweede heiliger en het middelpunt het meest heilige. Deze opbouw suggereert concentrische ringen rondom het meest heilige.<sup>212</sup> Hoewel de *Vita Columbae*

---

<sup>205</sup> T. O'Loughlin, 'Adomnán and Mira Rotunditas' 96; Alhoewel de exacte bewoordingen van Adomnán omringen in meer algemene zin betekenen, kan uit de tekst worden opgemaakt dat we ze hier letterlijker moeten nemen; rondheid in de zin dat ieder kenmerk (kerk en cellen, muur, vlakke, woud en heuvel) zich in het centrum bevindt van het voorgaande. Zelfs de berg Thabor wordt omschreven als 'rond'; *Adamnan's De Locis Sanctis* 97

<sup>206</sup> A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery and monastic life in Adomnán's Life of Columba', *Peritia* 3 (1984) 283-284; Leken konden ook door de monniken begraven worden, maar of deze op dezelfde begraafplaats als de monniken terecht kwamen is onduidelijk.

<sup>207</sup> A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery' 290; St. Columba lijkt een eigen plek te hebben gehad voor zijn studies en schrijfarbeid: het *tegori(ol)um*

<sup>208</sup> A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery' 284, 287

<sup>209</sup> *Ibidem* 293

<sup>210</sup> *Collectio canonum Hibernensis*, H. Wassersleben ed. (2e dr.; Leipzig 1885); de *Collectio Canonum Hibernensis* is een werk van twee Ierse geleerden van voor 725. De schrijvers Cú Chuimne van Iona en Ruben van Dairinis maakten een compilatie van 200 jaar canoniek recht en synode decreten.

<sup>211</sup> Lisa M. Bitel, *Isle of the saints* 66-67

<sup>212</sup> A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery' 295-296; MacDonald suggereert dat dit ook een opeenvolging van rechthoekige binnenpleinen naar het meest heilige toe zou kunnen zijn, maar in het licht van de andere overeenkomsten met de rondheid van de Aarde, de Heilige Grafkerk en de beschrijving van

niet genoeg informatie geeft over kloosters om een plattegrond te kunnen maken van een standaard model, geven diverse analyses wel een beeld van de meest gebruikelijke opbouw van een klooster in zevende eeuw Ierland.<sup>213</sup>

Zoals uit de opmerking over de vier grenzen blijkt was het noodzakelijk voor ieder klooster om een afscheiding te hebben van het omringende land. Veel activiteiten zoals het melken en slachten van vee gebeurden buiten deze afscheiding. Alle noodzakelijke dingen voor het levensonderhoud van de monniken zelf, vonden plaats binnen de afscheiding. Een dergelijke afscheiding was meestal gemaakt van aarde, een greppel, een stenen muur of een combinatie van deze elementen. Deze afscheiding deed tevens dienst als grens tussen de gewone wereld en de geheiligde grond van het klooster.<sup>214</sup> Een dergelijke afscheiding had echter nog meer functies. Ze begrenste het gebied dat bij het klooster hoorde voor gerechtelijke doeleinden, ze beschermde tegen de elementen en erosie en ze vertegenwoordigde ook in zekere mate de rijkdom en status van de gemeenschap.<sup>215</sup> Vaak had de omheining geen ronde vorm, ook al was dit wel de ideale vorm voor een dergelijke afscheiding. De monniken waren zeker niet ongevoelig voor de symboliek van de cirkel. De cirkel vertegenwoordigde onder andere de kosmos en daarmee vormde het klooster tegelijkertijd een plaats die bestond in het hier en nu als in het hiernamaals.<sup>216</sup> Kruistekens in en rondom kloosters werden niet alleen als een vervangende afbakening gebruikt, maar ook als een versterking van de muren en om doorgangen te beschermen. Waar men het teken van Christus aantrof mocht immers geen kwaad geschieden.<sup>217</sup>

De overeenkomsten in opbouw tussen de ideale opbouw van een Iers klooster waar het klooster van Iona naar streefde en het klooster van Thabor kunnen bijna geen toeval zijn. Was Thabor een afspiegeling van Iona of was Thabor een ideaal beeld van

---

het klooster op de berg Thabor lijkt me dat minder waarschijnlijk. MacDonald is een van de weinige die deze alternatieve interpretatie voorstelt. Zie ook hieronder voor de analyses van Lisa M. Bitel en Charles Thomas.

<sup>213</sup> Voor een uitgebreid overzicht van de compositie van een dergelijk compositie beeld; A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery'; Lisa M. Bitel, *Isle of the saints* 57-8; Charles Thomas, *The early Christian archaeology of north Britain* (Glasgow 1971) 27-47

<sup>214</sup> A.D.S MacDonald, 'Aspects of the monastery' 280-281

<sup>215</sup> Lisa M. Bitel, *Isle of the saints* 58

<sup>216</sup> Ibidem 60-61

<sup>217</sup> Ibidem 64

hoe een klooster er uit zou moeten zien in Adomnán's optiek en volgde Iona dat beeld?<sup>218</sup> Beiden zijn mogelijk maar ik denk dat de gelijkenissen tussen Iona en Thabor terug te voeren zijn op een gemeenschappelijke grondvorm. Wellicht dat Thabor wel een ideaalbeeld vormde voor Adomnán. Zowel de opbouw van het klooster op Iona als de beschrijving van het klooster te Thabor zegt echter veel meer over Adomnán's wereldbeeld dan over de onderlinge verhouding tussen beide kloosters. Bij beide kloosters zien we dat concentrische cirkels met een heilige kern en afnemende mate van heiligheid naar de buiten grenzen toe een terugkerend thema zijn. Kloosters zijn daarmee, net als de Heilige Grafkerk, een afspiegeling van de wereld als geheel.

Naast de vorm kan ook de lokatie van bepaalde kloosters verklaard worden vanuit het principe van het creëren van concentrische cirkels. Een klooster werd niet alleen gevestigd op basis van de praktische behoeftes van de toekomstige bewoners, maar er werd ook gekeken naar plaatsen met een heilige connotatie.<sup>219</sup> In het geval van Iona kan meegespeeld hebben dat St. Columba zich er van bewust was dat het eiland zich aan de grens van de oecomene bevindt. Adomnán zou dit hebben kunnen interpreteren als een bewust vestigen aan de buitenste rand van de concentrische cirkels rondom Jeruzalem. Iona zou hiermee onderdeel uitmaken van de afscheidingsmuur tussen de ideaal gezien, heilige oecomene en de wereld daarbuiten.

Het moge duidelijk zijn dat de gemeenschap van St. Columba beseftte niet in haar eentje de afscheidingsmuur te kunnen vormen tegen de demonen van buiten. In de *Vita Columbae* wordt dat echter opgelost door middel van een profetie. Daarin wordt verkondigt dat de gemeenschap van St. Columba zal aansluiten op de gemeenschap van St. Patrick. Beiden zullen slechts van elkaar gescheiden zijn door de breedte van een smalle heg.<sup>220</sup> Deze mate van nauwe aansluiting laat nauwelijks tot geen ruimte voor de demonen uit de woestenij van de Oceaan om de barrière van kloosters te doorbreken en het achterland binnen te vallen. Samen met andere kloosters aan de rand van de wereld valt een dergelijke afscheidingsmuur van de wereld wel te handhaven.

---

<sup>218</sup> T. O'Loughlin, 'Adomnán and Mira Rotunditas' 97

<sup>219</sup> Lisa M. Bitel, *Isle of the saints* 17

<sup>220</sup> *Adomnán's life of Columba* 4

De derde opmerkelijke rondheid treffen we aan bij de eerder genoemde kerk in Constantinopel die het relik van het heilige kruis herbergt.<sup>221</sup> Dat deze wonderbaarlijk ronde kerk en haar relik zich op een ´doorgang´ bevinden tussen de cirkel van de volkeren (Boek 3 in *De Locis Sanctis*) en de cirkel van het Oude Testament (Boek 2 in *De Locis Sanctis*), lijkt haast geen toeval meer.

---

<sup>221</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 106, 108

## ***De ultieme grens***

In verband met St. Columba citeert Adomnán een volgeling van St. Patrick genaamd Maucte.<sup>222</sup> 'In de laatste jaren van de wereld zal er een zoon geboren worden van wie de naam Columba beroemd zal worden in al de provinciën van de eilanden van de Oceaan en die de laatste jaren van de aarde helder zal verlichten.'<sup>223</sup> Opvallend aan deze uitspraak is het idee dat de provinciën van de eilanden van de Oceaan worden beschreven alsof ze een eigen territoriaal gebiedsdeel zijn. Van dit gebiedsdeel vormen Groot-Brittannië en Ierland de grootste eilanden. Binnen dit gebiedsdeel van de eilanden van de Oceaan bevinden zich talloze kleine eilanden. Veel van deze kleine eilandjes zijn echter even onbewoonbaar als de woestijn van Egypte. In de monastieke traditie ontstond het idee van een dergelijke verlatenheid, *desertum*, bij de woestijnvaders in Egypte. Het werd een essentieel onderdeel van de ascetische christelijke beleving. Ook voor de Ierse monniken kende het begrip *desertum* een groot gewicht en vormde het een onderdeel van hun mentale landschap. Als we het begrip *desertum* niet letterlijk vertalen met woestijn, maar met woestenij of verlatenheid komen we wellicht tot een begrip van wat Adomnán er onder verstond en hoe hij het inpaste in zijn wereldbeeld.

De christelijke wereld dient zich uit te strekken tot aan de grenzen van waar bewoning mogelijk is. Adomnán lijkt sterk te willen benadrukken dat met de gemeenschap van St. Columba deze grens bereikt is. De wereld ten westen en noorden van Iona worden beschreven als gevaarlijk en ongeschikt voor bewoning. Er valt daar geen gebied meer te winnen voor het Christendom. Er is slechts nog wildernis. De wildernis waar de demonen zich hadden teruggetrokken na de opmars van het Christendom. Voor de Ierse christenen kwam dit overeen met de Oceaan en de onbewoonbare eilandjes die er ten noorden en westen van Ierland nog te vinden waren. In de geschriften van de woestijnvaders is een zelfde rol weggelegd voor de woestijn voorbij de grenzen van menselijke bewoning. In die zin is de overeenkomst tussen de Oceaan en de woestijn welhaast vanzelfsprekend.

---

<sup>222</sup> Voor meer over Maucte; R. Sharpe, 'Sanctus Mauchteus, discipulus Patricii', in: *Britain 400-600: Language and History*, A. Bammesberger en A. Wollmann ed. (Heidelberg 1990)

<sup>223</sup> 'In nouissimís` ait `saeculi temporibus filius nasciturus est cuius nomen Columba per omnes insularum ociani prouincias deuulgabitur notum, nouissimaque orbis tempora clare inlustrabit.' *Adomnán's Life of Columba* 4



Het voortdurende zoeken van diverse monniken naar verlaten gebieden verder de Oceaan op was in hun ogen een noodzakelijke speurtocht op zoek naar de ultieme grens van de oecomene; het *ultimum terrae*. Tot daar aan toe diende de christelijke boodschap gebracht te worden voordat de eindtijd kon aanbreken. Deze zoektochten kunnen tevens gezien worden als een imitatie van St. Antonius die zich steeds verder de woestijn in waagde totdat zelfs Satan zelf zijn nederlaag erkennen moest.<sup>224</sup> De strijd die St. Antonius leverde met de demonen die de woestijn als hun gebied geclaimed hadden was voor Adomnán direct relevant voor zijn eigen situatie aan de rand van de wereld. Vergelijkbaar is de strijd die St. Columba leverde met demonen.<sup>225</sup>

Opvallend aan Adomnán's beschrijving van Egypte in *De Locis Sanctis* is dat deze beschrijving erg beperkt blijft. Aan bod komen de stad Alexandrië en de Nijl. Arculf zou wel in Egypte gereisd hebben, maar over heilige plaatsen in Egypte wordt niet geschreven.<sup>226</sup> Dit is met name interessant omdat Adomnán hier juist niet schrijft over de woestijnvaders, de oorsprong van kloosters en hun lokatie in een *desertum*. Wellicht dat Arculf er weinig over kon vertellen omdat Egypte in 639 in Islamitische handen was gevallen? Echter Jeruzalem en de omliggende regio was ook sinds 638 in moslim handen en Arculf had geen moeite met reizen in die streken en maakte ook geen melding van enige problemen met de moslim overheersers, niet in Jeruzalem en niet in Egypte. Het kan ook zijn dat Adomnán er weinig over schrijft omdat het voor de boodschap die hij uit wilde dragen met *De Locis Sanctis* niet direct relevant was. Waar het gedachtegoed van de woestijn en het leven in kloosters vandaan komt lijkt voor hem van veel minder belang dan wat dat gedachtegoed inhoudt. Adomnán's redenen voor zijn summiere beschrijving van Egypte zijn echter slecht te achterhalen en kunnen slechts berusten op speculatie.

Het begrip *desertum* is een centraal thema binnen het monastieke gedachtegoed. Een *desertum* kon een afspiegeling betekenen van het aardse bestaan, waarin de mens dwaalt in een wildernis, maar ook de plaats buiten de beschaving waar de demonen huizen en waar de monnik zich terugtrok om met hen de strijd aan te gaan. Dit idee van

---

<sup>224</sup> Claudia Rapp, *Holy bishops in late antiquity; the nature of Christian leadership in an age of transition* (Berkeley en Los Angeles 2005) 110-111

<sup>225</sup> *Adomnán's life of Columba* 12, 192

<sup>226</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 98-104

*desertum* in de vorm van de woestijn zagen we al terug bij St. Antonius<sup>227</sup>. Bij St. Columba komen we het begrip *desertum* tegen in de vorm van een woestijn of een wildernis.<sup>228</sup> De woestijn bood de mens een mogelijkheid om God te ontmoeten. Daarnaast was de enige weg die open lag om het paradijs te herwinnen een weg die door de woestijn voerde. Tenslotte is er nog het begrip van de innerlijke woestijn die de ziel verbeeldt, vrij van alle wereldlijke zorgen en enkel nog op God gericht.<sup>229</sup> We komen het begrip *desertum* opvallend genoeg maar spaarzaam tegen in de *Vita Columbae*.

De eerste keer dat het begrip *desertum* genoemd wordt in de *Vita Columbae* is het in verband met een profetie van St. Columba over Cormac, Léthan`s kleinzoon en een volgeling van St. Columba. Cormac vertrekt vanuit de regio tussen de counties Sligo en Mayo voor de derde keer op zoek naar een verlatenheid en denkt deze te vinden in de Oceaan. Hij slaagt echter niet in zijn zoektocht. De oorzaak hiervan is de deelname aan zijn expeditie van een monnik die geen toestemming gevraagd had aan zijn zeer religieuze abt '*relegiosi abbatis*'.<sup>230</sup> De aanwezigheid van één monnik die zondigt door te vertrekken zonder toestemming van zijn abt lijkt de gehele expeditie te doen mislukken. Cormac ging al eerder op zoek naar een verlatenheid in de oceaan '*herimum in ociano*'. St. Columba wist echter al dat Cormac en zijn reisgenoten hierin zouden falen en uiteindelijk terecht zouden komen op de Orkney-eilanden. St. Columba arrangeerde bij voorbaat een veilig verblijf voor hen en de mogelijkheid om terug te keren naar huis. Interessant hierbij zijn de omschrijving die voor de oceaan gebruikt worden als 'de limietloze oceaan' '*infinitem ocianum*' en 'de zee die niet overgestoken kan worden' '*pilago intransmeabili*'.<sup>231</sup> Dit geeft wederom het idee weer dat de grens van de oecomene bereikt is. In een derde reis van Cormac in de zee van de Oceaan, '*in ociano mari*',<sup>232</sup> reist hij verder noordwaarts dan iemand ooit geweest is. Veertien zomerdagen en nachten wordt hij door de wind in een rechte lijn van het land af noordwaarts gevoerd. Daar komt hij veel angstaanjagende dingen tegen, waaronder een soort monsterachtige wezens. Dankzij de gebeden van Cormac, zijn reisgenoten en van St. Columba en zijn

---

<sup>227</sup> T. O`Loughlin, 'Living in the Ocean' 13

<sup>228</sup> *Adomnán`s life of Columba* 192

<sup>229</sup> Bernard McGinn, 'Ocean and desert as symbols of mystical absorption in the Christian tradition', *The Journal of Religion* (1994) 160

<sup>230</sup> *Adomnán`s life of Columba* 30

<sup>231</sup> *Ibidem* 166

<sup>232</sup> *Ibidem* 168

gemeenschap verandert God de zuidenwind in een noordenwind en worden Cormac en zijn gezelschap uiteindelijk weer terug naar land geblazen.<sup>233</sup> Wederom faalt Cormac in zijn missie om een verlatenheid in de Oceaan te vinden. De Oceaan lijkt hier het gehele gebiedsdeel te zijn en niet alleen het gedeelte dat geen land is. Er wordt expliciet gesproken over de zee van de Oceaan waarin Cormac vaart: '*in ociano mari*'.<sup>234</sup> Een andere monnik die een verlatenheid zoekt in de oceaan wordt genoemd in een andere profetie van St. Columba. Een zekere Báitán zeilde met anderen de oceaan op, op zoek naar een verlaten plaats. St. Columba voorspelde dat Báitán deze verlaten plaats niet vinden zal, maar uiteindelijk begraven zal worden waar een vrouw schapen over zijn graf zal drijven. Nadat Báitán lange tijd over de oceaan gezworven heeft en er geen verlaten plaats gevonden heeft, keert hij terug naar huis. Daar brengt hij nog vele jaren door aan het hoofd van een kleine kerk. Uiteindelijk wordt hij begraven in het eikenwoud van Calcach (Derry). In die tijd zoekt de nabij wonende lekenbevolking bescherming tegen aanvallen van vijanden in de kerk waar Báitán hoofd van was. Daarbij wordt een vrouw gezien die haar schapen in veiligheid wil brengen en daarbij over het graf van Báitán drijft. Hierdoor gaat de profetie van St. Columba in vervulling.<sup>235</sup> Er is geen enkele melding van een monnik die op zoek gaat naar een verlatenheid in de oceaan en daar ook daadwerkelijk in slaagt. Adomnán lijkt hiermee de nadruk te willen leggen op het gegeven dat de fysieke grenzen van de oecumene bereikt zijn. Alle pogingen verder de woestenij van de Oceaan in te trekken, falen.<sup>236</sup> Binnen de theorie van de concentrische cirkels vormen Iona en haar zusterkloosters onderdeel van de fysiek te handhaven grens; de afscheidingsmuur. Zij zijn een essentieel onderdeel van de verdediging van het achterliggende land tegen demonische invloeden van buiten en in dit geval vanuit de Oceaan. De beschrijving van Iona als een *ultimum terrae* stelt de lezer in staat om te beseffen waar hij zich bevindt; ver weg en aan de rand van de bewoonbare wereld. Tevens zegt het iets over de taak die Adomnán zag weggelegd voor zichzelf en de gemeenschap waar hij onderdeel van uitmaakte: het door middel van een goed christelijk

---

<sup>233</sup> Ibidem 170

<sup>234</sup> *Adomnán's life of Columba* 168

<sup>235</sup> Ibidem 46

<sup>236</sup> Ibidem 30, 46, 166, 168

leven en ascese de strijd aanbinden met de demonen die continu op de loer liggen om de grens tussen de wildernis en de oecomene te doorbreken.

Een tweede gelijkenis tussen de woestijn van Egypte en Iona zou men kunnen zien in de beschrijving van Iona aan het einde van de *Vita Columbae*. Daar beschrijft Adomnán, St. Columba als iemand die leefde in een klein en verafgelegen eiland in de Britse oceaan.<sup>237</sup> Uit de *Vita Columbae* blijkt echter ook een druk verkeer over de zee rondom en van en naar Iona. De aanwezigheid van St. Columba's klooster lijkt een transformatie teweeg gebracht te hebben. De verafgelegen woestijn van Iona en haar omgeving is op hetzelfde ogenblik een druk bevolkt en bereisd gebied. Men zou dit kunnen zien als een gelijkenis met de woestijn van Egypte en de verandering van die leegte in een 'stad', waarmee een druk bevolkt en tot de oecomene behorend gebied bedoeld wordt.<sup>238</sup> Ook kan men het beeld van de stad herleiden tot het transformeren van een leegte in een 'Stad van God', het 'Hemelse Jeruzalem' en een afspiegeling van de hemel op aarde. Het samensmelten van de twee beelden, woestijn en stad is een krachtig beeld dat enkel tot stand kan worden gebracht door een grote mate van christelijke monastieke devotie.<sup>239</sup> Naast het beeld van de woestijn als stad was het ook een taak van de monniken om van de woestijn een paradijs te maken.<sup>240</sup> De woestijn verkreeg door de gemeenschappelijke monastieke toewijding paradijselijke kenmerken. Zo verkrijgt Iona door de aanwezigheid van St. Columba een aantal van dergelijke paradijselijke kenmerken. St Columba's zegen die alle slangengif onschadelijk maakt voor mens en vee, de vele engelenbezoeken op Iona en een mes, door St. Columba gezegend, dat niet langer meer in staat is tot het verwonden van mens of dier zijn hier voorbeeld van.<sup>241</sup> Daarnaast is het met behulp van St. Columba mogelijk om direct in te grijpen in de Schepping dankzij Gods macht tot transformatie van Zijn Schepping. Voorbeelden voor dergelijke situaties waarin er door tussenkomst van St. Columba door God wordt ingegrepen in Zijn schepping zijn er te over. Het reizen over zee is altijd een gevaarlijke onderneming geweest. Het is met name hierin dat dergelijke ingrepen plaats vonden.

---

<sup>237</sup> *Adomnán's life of Columba* 232

<sup>238</sup> Claudia Rapp, *Holy bishops in late antiquity* 112

<sup>239</sup> *Ibidem* 112

<sup>240</sup> *Ibidem* 115

<sup>241</sup> *Adomnán's life of Columba* 134, 136, 204

Het belang van de omringende zee voor de leden van St. Columba's gemeenschap moge duidelijk zijn. De wonderen die St. Columba verrichtte, hebben voor een groot deel te maken met de zee. De macht tot transformatie is onlosmakelijk verbonden met de heerschappij over de Schepping.<sup>242</sup> Een voorbeeld hiervan is St. Columba's terugreis vanuit het gebied van de Picten. De Pictische magiërs hadden een felle tegenwind opgeroepen. Om hen versted te doen staan, laat St. Columba de zeilen hijsen tegen de wind in en zijn boot vaart weg alsof deze wind mee heeft.<sup>243</sup> Niet alleen bewijst St. Columba hiermee dat God's macht groter is dan die van de heidense magiërs, maar ook dat God de macht heeft om de wetten waar de Schepping aan gehoorzaamt te veranderen voor hen die Hem volgen.

Dat de zee ook voor monniken niet altijd een veilig oord is, wordt duidelijk uit een profetie van St. Columba. De heilige adviseert een van zijn monniken om niet rechtstreeks naar Tiree te varen, maar om een omweg te maken langs de kleinere eilanden. De monniken die geen gehoor geven aan St. Columba's goede raad komen een grote walvis tegen en weten maar ternauwernood te ontkomen.<sup>244</sup> Toch werd de zee veelvuldig gebruikt om te reizen. Tijdens zijn leven bezoekt St. Columba een groot aantal plaatsen in zowel Ierland als Schotland. Reizen door beide gebiedsdelen en over de zee tussen Ierland, Schotland en de vele eilanden lijkt welhaast een dagelijkse bezigheid voor de monniken van St. Columba's gemeenschap. Bij iedere belangrijke gebeurtenis vermeldt Adomnán consequent waar deze plaatsvindt. De beschrijvingen van de locaties lopen uiteen van het globale 'in Ierland' tot het zeer specifieke, waar een heuvel op Iona of een stad of klooster met naam en toenaam worden vermeld. Het bereik van St. Columba's eigen reizen lijkt zich uit te strekken van het midden van Ierland,<sup>245</sup> eilanden in de Oceaan<sup>246</sup>, tot en met het rijk van de Picten in het huidige Schotland; specifiek het gebied rondom Loch Ness.<sup>247</sup> Niet alleen bezocht St. Columba andere kloosters. Er kwam ook bezoek van andere kloosters naar Iona. Zo wordt er een bezoek beschreven van vier

---

<sup>242</sup> Claudia Rapp, *Holy bishops in late antiquity* 115

<sup>243</sup> *Adomnán's life of Columba* 12

<sup>244</sup> *Ibidem* 44

<sup>245</sup> *Ibidem* 194, 202, 24, 56, 88, 96 (Durrow en de Midlands), 70, 74 (de vlakte van Brega), 32, 34, 88, 90, 102 (Drúm Cète), 146 (Terryglass) en 154 (Derry)

<sup>246</sup> *Adomnán's life of Columba* 48, 82, 128, 188, 206, 208 (Hinba waar zich een zusterklooster van Iona bevindt), 50, 56 (Mull, ook een zusterklooster) en 62, 130 (Skye)

<sup>247</sup> *Ibidem* 12, 62, 108, 126, 132, 138, 140 en 146

heilige stichters van kloosters. Zij troffen St. Columba uiteindelijk aan op Hinba en niet Iona.<sup>248</sup>

Andere voorbeelden waarbij St. Columba zijn connectie met God aanwendt om de gewone wereld te heiligen en Iona tot een heilige, paradijselijke plaats te maken vinden we ook terug in de *Vita Columbae*. Hiervoor hebben we al verwezen naar een paar van deze kenmerken als de zegen die slangengif onschadelijk maakte, de vele engelenbezoeken en het mes dat geen bloed meer trekken kan.<sup>249</sup> Andere paradijselijke voorvallen zijn die waar Iona wordt bezocht door een kraanvogel, die door de gemeenschap liefdevol wordt opgevangen.<sup>250</sup> Hier toont de mens zich rentmeester over de schepping zoals in de dagen voor de zondeval.

De beschrijving van kloosters in *De Locis Sanctis* vormt zowel een contrast als een overeenkomst met het bovenstaande. Waar in de *Vita Columbae* nogal werk gemaakt wordt van het idee dat kloosters zich in een verlatenheid bevinden, vinden we deze notie niet terug in *De Locis Sanctis*. Er is wel sprake van kloosters, maar deze worden niet beschreven als plaatsen die zich in een *desertum*, in een verlatenheid of zelfs maar in een wildernis bevinden. We zagen al eerder het voorbeeld van het klooster te Thabor. De beschrijving van dit klooster doet voornamelijk idyllisch aan. Het lijkt zich absoluut niet in een woestijn te bevinden.<sup>251</sup> De eerste keer dat er een klooster genoemd wordt in *De Locis Sanctis* betreft het een klooster dat bij een basiliek gebouwd is. Deze basiliek is gebouwd waar Jezus, Lazarus opwekte uit de dood. Over het klooster wordt verder niets gezegd dan dat het zich zou bevinden in een grote olijfboomgaard in een veld in Bethany. Een olijfboomgaard kan met geen mogelijkheid beschouwd worden als een wildernis.<sup>252</sup> Wellicht dat dit door Adomnán gezien werd als een vervulling van het transformeren van de woestijn in een paradijs? Dat dit klooster zich dichtbij het heilige centrum van de wereld bevindt zou hier debet aan kunnen zijn. Dit klooster heeft haar taak om de woestijn in een paradijs te veranderen volbracht; een project waar Iona met de hulp van haar patroonheilige St. Columba ook aan werkt. De tweede keer dat er melding gemaakt wordt van een klooster wordt er niet echt aandacht besteedt aan de omgeving van het

---

<sup>248</sup> Ibidem 206

<sup>249</sup> Ibidem 134, 136, 204

<sup>250</sup> Ibidem 86

<sup>251</sup> *Adamnan's De Locis Sanctis* 96

<sup>252</sup> Ibidem 68

klooster. Het klooster wordt vermeld als behorende bij de beschrijving van de plaats waar Jezus gedoopt werd in de Jordaan. Het klooster bevindt zich op een heuvel en heeft binnen haar muren een kerk die gewijd is aan Johannes de Doper.<sup>253</sup> Waar er wel melding gemaakt wordt van de woestijn is waar Arculf een bezoek brengt aan een put waaruit Johannes de Doper zou hebben gedronken. In de buurt van deze put trof Arculf tevens een klein soort sprinkhaan aan en bomen met bladeren die er melkachtig uitzien en naar honing smaken. Dit zou het enige voedsel zijn dat Johannes de Doper in zijn eenzaamheid zou hebben gegeten.<sup>254</sup> Er volgt geen verdere uitweiding over de betekenis van de woestijn of de ascetische levenswijze van Johannes de Doper. Zelfs als Arculf wordt begeleid door een heremiet, leren we hieruit niets meer dan dat er heremieten in de regio aanwezig waren en dat het mogelijk was onder hen een man uit Bourgondië aan te treffen. In de buurt van Nazareth wordt Arculf begeleid door een gids genaamd Peter uit Bourgondië. Peter zet Arculf aan tot haast. Nadat hij zijn plicht als gids gedaan heeft, trekt Peter zich zo vlug mogelijk terug op de eenzame plaats waar hij vandaan kwam.<sup>255</sup>

Het eiland Iona lijkt voor St. Columba en de leden van zijn gemeenschap een zeer bijzondere status te genieten. St. Columba helpt deze status creëren, in stand te houden en houdt deze status nauwlettend in de gaten. Zo mag een onreine het eiland absoluut niet betreden. Een dergelijke heilzoeker moet uit de boot worden gezet op een ander eiland in de buurt zoals Mull. Daar kan een novice boete doen en kunnen gasten ontvangen worden zonder de heilige status van het eiland Iona in gevaar te brengen.<sup>256</sup> Zelfs op Iona vond St. Columba echter de noodzaak om zich af te zonderen op eenzame plaatsen die voor gebed geschikt waren. Daar gaat hij het gevecht aan met demonen die proberen voet aan wal te krijgen op Iona.<sup>257</sup> Uiteindelijk slaagt St. Columba er met de hulp van engelen in om deze duivels die hem aanvallen te verdrijven van Iona. De duivels zijn echter niet verslagen en vallen vervolgens een ander klooster aan met ziektes, maar ook daar worden ze uiteindelijk verdreven.<sup>258</sup> Hieruit blijkt wederom de positie van Iona als het centrum van

---

<sup>253</sup> Ibidem 86

<sup>254</sup> *Adomnán's De Locis Sanctis* 92

<sup>255</sup> Ibidem 94-96

<sup>256</sup> *Adomnán's life of Columba* 48

<sup>257</sup> Ibidem 192

<sup>258</sup> Ibidem 194

een gemeenschap die onderdeel uitmaakt van de afscheidingsmuur tussen de christelijke oecumene en de wereld erbuiten waar de demonen huizen.

Adomnán legt in zijn beschrijvingen van de woestenij van de Oceaan telkens opnieuw de nadruk op het gegeven dat de fysieke grenzen van de oecumene bereikt zijn. Alle pogingen verder de woestenij van de Oceaan in te trekken, falen.<sup>259</sup> Iona en haar zusterkloosters zijn onderdeel van de fysiek te handhaven grens. Zij zijn een essentieel onderdeel van de afscheidingsmuur om het achterliggende land tegen demonische invloeden uit de Oceaan te beschermen. Deze eigenschap van Iona als *ultimum terrae* en tegelijkertijd als onderdeel van de *mira rotunditas*, ofwel de wonderbaarlijke rondheid van de cirkel van de aarde, stelt de lezer van *De Locis Sanctis* in staat om te beseffen waar hij zich bevindt en wat zijn rol is nu het Christendom verspreid is geraakt tot aan de grenzen van de aarde. Iona bevindt zich ver verwijderd van het centrum en aan de grens van waar bewoning door mensen mogelijk is. Door middel van het beschrijven van Jeruzalem, haar heiligheid en haar positie in het centrum van de concentrische cirkels van heiligheid is *De Locis Sanctis* een middel om het onderlinge verband tussen Iona en Jeruzalem te doorgronden. Het aangeven van dergelijke verbanden tussen plaatsen was een van de belangrijkste kenmerken van (middeleeuwse) kaarten. Tegelijkertijd wordt geografie door Adomnán volledig in het teken gesteld van theologie en is *De Locis Sanctis* zoals ook al eerder aangegeven, veel meer dan een reisverslag. Tezamen met de *Vita Columbae* geeft het een duidelijk beeld van de wereld en de positie die Iona en de gemeenschap van St. Columba daarin innam. Ook komt uit beide werken duidelijk naar voren welk doel de gemeenschap van St. Columba volgens Adomnán had op aarde. De monniken van St. Columba's gemeenschap zagen zich gesteld voor de taak om de grens van de oecumene te bewaken tegen de aanvallen van demonen. Zij vormden de uiterste grens en onderdeel van de buitenmuur van de christelijke wereld met als heilige centrum het ver weg gelegen Jeruzalem.

---

<sup>259</sup> Ibidem 30, 46, 166, 168



## Conclusie

Via de joodse gemeenschap in Alexandrië duurde het niet lang voordat het Christendom vanuit Judea, Egypte bereikte. Na Constantijn's *Edict van Tolerantie* kreeg het Christendom de kans zich in sneltrein vaart te ontwikkelen. Niet geheel tevreden met de christelijke leefwijze, trok een aantal christenen zich terug in de eenzaamheid van de woestijn om een striktere christelijke leefwijze van *ascese* na te streven. Het voorbeeld St. Antonius en andere christelijke asceten, vormde de basis van een morele code voor alle christenen. Rondom St. Antonius ontstonden cellen van in relatieve eenzaamheid levende asceten die van hem wilden leren. Dit noodzaakte St. Antonius tot een steeds verder terugtrekken in de woestijn om zijn ideaal van eenzaamheid vol te kunnen blijven houden.

Naast de ascetische levenswijze van St. Antonius waren er meerdere ascetische experimenten. St. Pachomius vestigde in Boven-Egypte een gematigdere vorm van ascese waarin meerdere broeders gezamenlijk leefden onder een abt en elkaar konden ondersteunen in het nastreven van hun christelijke ideaal. De gemeenschap van St. Pachomius was de eerste echte christelijke monastieke gemeenschap waarin het samenleven met andere asceten centraal stond. Deze gemeenschap kende echter al vroeg een problematische wisselwerking tussen afzondering van de wereld en afhankelijkheid van de omgeving waar het klooster zich in bevond. Deze wisselwerking was nooit geheel vrijwillig vanuit het perspectief van de broeders, maar wel noodzakelijk voor hun voortbestaan. Iedere broeder in de gemeenschap zag St. Pachomius als zijn leermeester. Het *Leven van St. Pachomius* diende al snel als basis voor de levenswijze van de broeders.

Vanuit Egypte verspreidden de ideeën van deze vroege woestijn-asceten zich over de Romeinse provinciën. In die tijd waren contacten over de Middellandse Zee tussen Egypte, Spanje, de omgeving rond Constantinopel en Ierland mogelijk. Er was sprake van onderlinge handel en een uitwisseling van ideeën. De ideeën van de woestijn-asceten kunnen onderdeel uitgemaakt hebben van deze uitwisseling. Vanaf de zevende eeuw hebben we echter pas zekerheid over contacten tussen Spanje en Ierland, daarvoor is het aannemelijk dat er geschriften naar Ierland kwamen vanuit Gallië, Aquitanië, Brittannië

en Spanje. Daaronder bevonden zich wellicht ook teksten die handelden over de woestijnvaders. Zekerder is dat via deze wegen geschriften Ierland bereikten van en over mensen als St. Martinus van Tours en de levensbeschrijvingen van andere door de woestijnvaders beïnvloedde asceten. Ondanks dat de monastieke gemeenschap voor een groot deel ontstaan is in de woestijn van Egypte en er sporen van terug te vinden zijn in de terminologie en in het gedachtegoed van de monastieke beweging, is er geen enkele reden om aan te nemen dat er een bijzondere band bestond tussen Ierland en Egypte.

Rond 430 bevond zich in Ierland een gemeenschap van christenen waar een bisschop naar werd uitgezonden. Palladius van Auxerre was afkomstig uit de Gallo-Romaanse aristocratie. Hij lijkt redelijk succesvol te zijn geweest in zijn missie en enkele werken vanuit Gallië naar Ierland te hebben overgebracht. Over zijn missie en het succes daarvan is echter bitter weinig met zekerheid te zeggen. Dit komt onder andere doordat Palladius al vrij snel overschaduwd werd door St. Patrick.

Het is lastig om St. Patrick's invloed op het Ierse Christendom goed in te schatten. De cultus van St. Patrick zoals die in de zevende eeuw vanuit Armagh werd gepropageerd is wellicht van bijna even groot belang geweest voor de beleving van het Christendom in zevende eeuw Ierland als de fysieke aanwezigheid van St. Patrick twee eeuwen eerder. Wat belangrijk is geweest voor onze kennis van het ontstaan van het Christendom in Ierland zijn de werken die St. Patrick zelf geschreven heeft. Zijn *Confessio* en zijn *Brief aan de soldaten van Coroticus* zijn de enige documenten uit het Ierland van de vijfde eeuw die ons zijn overgeleverd. Dit alleen al maakt St. Patrick tot een uniek historisch personage. De van oorsprong Romeins en christelijk opgevoede Brit St. Patrick werd als kind geroofd door Ierse slavenhalers. Na een periode in Ierland als slaaf, wist hij te ontsnappen en vluchtte hij terug naar huis. Vervolgens gaat het verhaal verder als St. Patrick tot bisschop gewijd is. Waar hij zijn opleiding volgde is onbekend. Gallië wordt als één van de opties genoemd. Als bisschop kreeg St. Patrick een roeping om de laatste Ieren die in een uithoek van Ierland woonden tot het Christendom te bekeren. Daarmee zou het hele eiland onderdeel worden van de christelijke wereld en zou het Christendom tot aan de grenzen van de aarde verspreid geraakt zijn. Een teken dat de

wereld als geheel klaar was voor de eindtijd. Toen St. Patrick in 493 kwam te overlijden was de bekering van Ierland echter nog verre van voltooid.<sup>260</sup>

Pas vanaf de zevende eeuw krijgen we een redelijk duidelijk beeld van de manier waarop het Christendom zich in de Ierse samenleving heeft weten in te bedden. In de zevende eeuw was de meest prominente christelijke organisatievorm die van de kloosters. Enkele grote kloosters claimden autoriteit over kleinere op basis van geschriften over gemeenschappelijke stichters. Armagh is een voorbeeld van hoe een groot klooster door middel van geschriften over haar stichter, St. Patrick, autoriteit claimde over kleinere kloosters en zich allieerde aan seculiere machthebbers.

Mogelijke verklaringen voor deze prominente rol van de kloosters in het Ierse Christendom zijn er veelvuldig. Zo zou er sprake kunnen zijn geweest van een pre-christelijke ascetische traditie, of van een heel vroege introductie van de christelijke ascetische traditie die daardoor stevig voet aan wal kon krijgen en zich kon ontwikkelen. Een deel van de oplossing wordt ook gezocht in de specifieke geschriften die Ierland bereikten ten opzichte van de literatuur die op het vasteland beschikbaar was. Daarnaast kan het zijn dat de monastieke traditie zich makkelijker kon ontplooien omdat de Ieren overeenkomsten zagen tussen hun eigen plek in de wereld, aan de grenzen van waar bewoning mogelijk was, en de woestijn van Egypte. De verlatenheid aan de randen van de bewoonbare wereld was vergelijkbaar, of deze nu uit zand (woestijn), of water (oceaan) bestond. Dit begrip van verlatenheid, woestijn ofwel *desertum* speelde een belangrijke rol in de monastieke traditie. Tenslotte is het mogelijk dat de Ierse monastieke traditie zich veel makkelijker kon profileren door de afwezigheid van een diocesane kerkstructuur. De diocesane structuur ontwikkelde zich niet of langzamer door het gebrek aan een Romeinse provinciale autoriteit. Elders maakte de kerk grif gebruik van de centraliserende functie die het provinciale bestuur vanuit de steden kon uitoefenen. In Ierland was de centraliserende invloed die een provinciaal bestuur en een stad kon uitoefenen echter afwezig. Hierdoor lijkt de rol van de bisschop in sommige gevallen volledig overgenomen te worden door de abt. Toch bleef de bisschop belangrijk in het Ierse Christendom. De bisschoppen waren bij voorkeur de personen die spirituele

---

<sup>260</sup> Voor andere mogelijke data van overlijden, waaronder 432 en 'ergens in de vierde eeuw'; T. O'Loughlin, *Discovering St. Patrick* 44-47

taken verrichtten zoals het dopen, het huwen en het wijden van priesters, ook al maakten zij vaak onderdeel uit van een kloostergemeenschap.

De “eigenheid” van het Ierse Christendom kan verder verklaard worden door de plaats die Ierland had in de Romeinse wereld. Ierland bevond zich buiten het voormalige Romeinse rijk aan de grenzen van waar bewoning door de mens mogelijk leek. Daarnaast is het niet onwaarschijnlijk dat niet alle christelijke geschriften Ierland bereikten. Een dergelijke inefficiënte informatieverspreiding en onvolledige toegang tot christelijke bronnen zorgden voor een geheel eigen interpretatie van het materiaal dat Ierland wel bereikte. Tenslotte kunnen de culturele verschillen tussen Ierland en de rest van de wereld nog van invloed zijn geweest op de Ierse perceptie van het Christendom. Het gevolg hiervan was dat er een geheel eigen “Ware” Christendom ontstond in Ierland. Iedere regio van de christelijke wereld had te maken met een eigen interpretatie het Christendom, allen waren echter ook van mening dat hun eigen interpretatie de juiste was. De regionale verschillen in de vormen van het “Ware” Christendom zorgden voor controverses, zoals de kwestie rondom de juiste datum voor het paasfeest. Toch streefden de verschillende vormen die het Christendom aannam naar eenheid binnen het geloof.

St. Columba is één van de meest bekende asceten van het vroege Ierse Christendom. Hij was tevens de stichter van zijn eigen gemeenschap. Als afstammeling van het geslacht van de Uí Néill had hij goede contacten in het noorden van Ierland, waar de Uí Néill invloed in de vijfde en zesde eeuw sterk was toegenomen. In de beginjaren van zijn monastieke carrière verbleef St. Columba bij diverse leermeesters in de christelijke ascese. Halverwege zijn leven kwam er een dramatische wending in zijn loopbaan. Al dan niet onder invloed van de Synode van Telltown, verliet St. Columba Ierland en vestigde zich samen met enkele broeders op Iona. St. Columba nam vrijwillig het leven van banneling op zich. Een dergelijke vrijwillige verbanning was een door de Ierse kerk geaccepteerde vorm van martelaarschap. St. Columba hield echter nauw contact met zijn Uí Néill familieleden. Iona werd onder St. Columba een knooppunt in een netwerk van kloosters en een politiek bruggehoofd tussen het noorden van Ierland, Schotland en Northumbrië. Zowel St. Columba als zijn opvolgers werkten altijd nauw samen met de Uí Néills. Toen St. Columba rond 597 overleed, was waarschijnlijk de gehele Uí Néill familie bekeerd tot het Christendom. De cultus rond St. Columba begint

onmiddellijk na diens overlijden. In de zevende eeuw lijkt Adomnán duidelijk te willen maken dat de verering van St. Columba gelijkwaardig diende te zijn aan de verering van St. Patrick. Adomnán's *Vita Columbae* zou gezien kunnen worden als een poging van de gemeenschap van St. Columba om op gelijke voet te belanden met Armagh, die een nauwe samenwerking was aangegaan met de Uí Néills.<sup>261</sup>

Veel van St. Columba's opvolgers zijn afkomstig uit de Uí Néill dynastie. Zijn directe opvolger Baithéne was St. Columba's neef, voorheen monnik te Derry en abt van het Columbaanse klooster in Tiree. Drie jaar later stierf Baithéne en werd hij opgevolgd door een achterneef van St. Columba, Lasrén mac Feradaig. Deze werd al vrij snel gevolgd door Fergnae Brit, die geen lid was van de Uí Néill dynastie. Na Fergnae kwam de positie van abt weer terug in Uí Néill handen. Ségéne, een neef van Lasrén overleed in 652. Hij was waarschijnlijk de laatste abt van Iona die St. Columba nog met eigen ogen heeft gezien. Zijn opvolger was net als Fergnae geen Uí Néill. Suibne moccu Urthri werd zelf wel weer opgevolgd door een Uí Néill: Cumméne, een neef van Ségéne. Cumméne's opvolger Failbe was ook een Uí Néill: de achterkleinzoon van Duach, die een neef van St. Columba was. Adomnán was Failbe's opvolger.

Adomnán was net als zijn voorganger een lid van de Uí Néill dynastie. Zijn benoeming was een voortzetting van de traditie om wanneer mogelijk een familielid van de Uí Néill's als abt te kiezen in Iona. Adomnán was echter veel nauwer verwant aan de op de moment heersende tak van de Uí Néill dan zijn voorgangers. Verder zorgde hij ervoor om nauwe banden te onderhouden met de Northumbrische koning Aldfrith die tijdens een crisis rond de Northumbrische troonopvolging tijdelijk asiel gevonden had op Iona. Adomnán werd als abt van Iona betrokken bij de controverse rondom de correcte datum van het paasfeest. Wat zijn standpunt daarin precies was is onduidelijk. Daarnaast was Adomnán verantwoordelijk voor het instellen van de *Cáin Adomnáin* die ten doel had om vrouwen, kinderen en geestelijken te beschermen in tijden van oorlog. Het meest bekend werd Adomnán echter door zijn geschriften. In zijn eigen tijd was hij voornamelijk bekend vanwege *De Locis Sanctis* dat handelt over de heilige plaatsen. Tegenwoordig is hij beter bekend vanwege zijn levensbeschrijving van St. Columba, de

---

<sup>261</sup> N.B. Aitchison, *Armagh and the royal centres in early medieval Ireland, monuments, cosmology, and the past* (Glasgow 1994) 204-205

*Vita Columbae*. De *Vita Columbae* had met name ten doel om de cultus van St. Columba te promoten. In structuur vertoont het gelijkenissen met *Het Leven van St. Maarten van Tours* door Sulpicius Severus en het *Leven van St. Antonius* door St. Athanasius in de vertaling van Evagrius. Zoals gezegd leverde *De Locis Sanctis* hem in zijn eigen tijd meer faam op. Daarin stelde Adomnán zich ten taak om door middel van het beschrijven van de heilige plaatsen in Jeruzalem, een beter begrip te krijgen van de gebeurtenissen die zich daar hadden afgespeeld rondom Jezus' overlijden en herrijzenis. Door middel van een geografisch beeld van de heilige plaatsen viel de waarheid wellicht te achterhalen. De directe aanleiding voor het schrijven van *De Locis Sanctis* was de aankomst van de Gallische bisschop en pelgrim van het heilige land Arculf op Iona. Dankzij Arculf's ooggetuigeverslag, was Adomnán in staat tot het schrijven van *De Locis Sanctis*. Arculf's aanwezigheid op Iona op het moment dat Adomnán zijn *De Locis Sanctis* schreef, lijkt haast te mooi om waar te zijn. Vandaar dat er aan zijn bestaan getwijfeld wordt.

Om een idee te krijgen van Adomnán's wereldbeeld kunnen we gebruik maken van wereldkaarten die in Adomnán's tijd gangbaar waren. Door deze af te zetten tegen een analyse van *De Locis Sanctis* en de *Vita Columbae* krijgen we wellicht een beeld van de wereld volgens Adomnán en de taak die hij zag weggelegd voor hemzelf en de monniken van zijn gemeenschap.

In zekere zin is iedere kaart een mentale kaart: een schematische weergave van de werkelijkheid. Een kaart is alleen bruikbaar als cartograaf en kaartlezer elkaar begrijpen. De primaire functie van middeleeuwse kaarten was niet het voorzien in een plattegrond of in een route van A naar B. Middeleeuwse kaarten waren primair bedoeld om de relaties tussen plaatsen aan te geven. TO-kaarten die de wereld opdelen in drie continenten met een omringende Oceaan zijn het meest bekend. We vinden deze terug in de geschriften van Isidorus van Sevilla en het is zeer waarschijnlijk dat Adomnán bekend was met deze kaarten.

In *De Locis Sanctis* zelf komen we echter nog een ander geografisch ordeningsprincipe tegen. Het eerste boek handelt over Jeruzalem en haar directe omgeving. Het is Adomnán die in dit boek voor het eerst Jeruzalem niet alleen theologisch, maar ook geografisch als middelpunt van de wereld beschrijft. Het tweede

boek handelt over de gebieden die geassocieerd worden met het Oude Testament. Het derde boek gaat voornamelijk over Constantinopel en de wereld verder van Jeruzalem vandaan. Dit roept een beeld op van concentrische cirkels rondom de heilige stad Jeruzalem. Deze cirkels bevinden zich op hun beurt weer op de ronde cirkel van de aarde en dit alles wordt omgeven door de Oceaan. Ieder boek vertegenwoordigt één van de cirkels rondom Jeruzalem. Dit beeld van concentrische cirkels rondom een heilig middelpunt zien we vaker terug. Zo kent de Heilige Grafkerk een 'wonderbaarlijke rondheid'. In een ronde tombe, in de ronde Heilige grafkerk bevindt zich het allerheiligste: het graf van Jezus. Verder is de Heilige Grafkerk gebouwd met een duidelijke relatie tot de vier windrichtingen wat een associatie met de cirkel van de aarde alleen maar sterker maakt. Tevens zien we een gelijkenis tussen zowel de opbouw van de Heilige Grafkerk in concentrische cirkels rondom het graf van Jezus, de wereld met concentrische cirkels rondom de stad Jeruzalem en de opbouw van kloosters. Zowel het door Adomnán beschreven klooster op de berg Thabor als het ideaal-beeld van een Iers klooster kende vier zones. De eerste was buiten, van het klooster gescheiden door een fysieke afscheidingsmuur. Deze buitenste afscheidingsmuur vormde net als alle andere ringen een essentieel onderdeel van de kloosteropbouw. De tweede zone mocht betreden worden door leken en vrouwen, de derde zone was enkel toegankelijk voor de monniken. De vierde zone was waar zich het heilige middelpunt van het klooster bevond: meestal een reliek van de stichter of patroonheilige. Daarnaast werden kruistekens in en nabij kloosters gebruikt bij het helpen afbakenen van de diverse zones en het beschermen van de doorgangen tussen de zones. Men zou een dergelijke doorgang kunnen vergelijken met de stad Constantinopel met haar opmerkelijk ronde kerk en reliek van het Heilige Kruis. Constantinopel bevindt zich op wat gezien kan worden als de doorgang tussen twee zones van heiligheid: de zone van de volkeren (Boek 3 van *De Locis Sanctis*) en de zone van het Oude Testament (Boek 2 van *De Locis Sanctis*). Vergelijkt men de wereld verder met de opbouw in concentrische cirkels van een klooster dan zou zich aan de grenzen van de oecomene een afscheidingsmuur moeten bevinden die de oecomene scheidt van de wildernis. Het zou kunnen dat St. Columba met opzet Iona had uitgekozen om zich te vestigen, juist omdat het zich aan de rand van de oecomene bevond. Wellicht dat hij op die manier de taak van het vormen van de buitenmuur van de oecomene bewust

op zich nam. Vanaf Iona gezien bevindt zich naar het westen toe alleen nog maar de Oceaan: een wildernis waar geen bewoning meer mogelijk is. Hierdoor zag de gemeenschap zich geplaatst in een positie waarin zij onderdeel uitmaakte van de afscheidingsmuur tussen het niet-christelijke 'buiten': de wildernis, en het christelijke achterland van de oecomene. Adomnán beseftte waarschijnlijk ook dat het onmogelijk was voor de gemeenschap van St. Columba om in haar eentje deze afscheidingsmuur te vormen. Wellicht dat hij daarom door middel van een profetie van een volgeling van St. Patrick benadrukte dat beiden gemeenschappen nauw met elkaar moesten samenwerken; op elkaar moesten aansluiten alsof ze slechts gescheiden werden door de breedte van één smalle heg.

De drijfveer voor monniken om op zoek te gaan naar een *desertum*, een verlatenheid, werd ingegeven door de gedachte dat het Christendom verspreid moest worden tot aan de grenzen van waar menselijke bewoning mogelijk was. In navolging van St. Antonius gingen monniken in deze verlaten streken de strijd aan met demonen om zo de christelijke invloedssfeer te laten groeien en de demonen steeds verder terug te dringen. *Desertum* is een centraal begrip binnen het monastieke gedachtegoed. Tevens heeft het in de laatste jaren veel aandacht gekregen in verband met het onderzoek naar de Ierse *peregrinatio* en de betekenis van het zoeken naar een verlatenheid in de Oceaan. In het leven van St. Columba komen we het begrip *desertum* echter maar spaarzaam tegen. Met betrekking tot het zoeken van een dergelijke *desertum* in fysieke zin, falen alle missies die worden ondernomen. Daarnaast trekt St. Columba zich op Iona terug op een verlaten plaats en gaat hij daar de strijd aan met demonen en weet hij deze terug te dringen. Adomnán lijkt hiermee te willen benadrukken dat er verder dan Iona geen menselijke bewoning meer mogelijk is. Iona is onderdeel van de afscheidingsmuur van de oecomene. Daarbuiten is er enkel nog maar de door demonen beheerste wildernis. Ook op andere gebieden vervult het klooster van Iona zijn christelijke taken. Zo draagt de aanwezigheid van Iona ertoe bij dat de woestenis van de omringende Oceaan, verandert in een drukbevolkt en bereisd gebied. Verder verkrijgt het eiland dankzij de aanwezigheid van St. Columba en zijn monniken een aantal paradijselijke kenmerken. Beiden dragen ertoe bij de woestenis te veranderen in een gebied dat behoort tot de oecomene.



Waar in de *Vita Columbae* nog sprake is van wildernis en woestenij, is daar in de beschrijving van het klooster te Thabor in *De Locis Sanctis* niets te merken. Het zou kunnen dat Adomnán hiermee wilde aangeven dat dit klooster door haar nabijheid tot het heiligste centrum van de wereld zijn taak al volbracht had. Het klooster te Thabor had van de omringende woestenij al een paradijs weten te maken. De monniken van St. Columba werkten nog aan de voltooiing van dit project.

Adomnán had als abt van Iona de beschikking over een netwerk van kloosters en daarmee invloed aan beide zijden van de Ierse zee. Hij en de gemeenschap waar hij abt van was vormde een essentiële schakel in de verstandhoudingen tussen Northumbrië, het noorden van Ierland en Schotland. De gemeenschap van St. Columba werkte nauw samen met de noordelijke Uí Néill in zowel het verwezenlijken van de wereldlijke ambities van dit heersersgeslacht als in het promoten van het Christendom en de cultus van St. Columba. Adomnán was daarnaast zeer goed op de hoogte van de wereld buiten de invloedssfeer van Iona ook al was zijn kennis van de wereld buiten deze invloedssfeer voornamelijk afkomstig uit boeken en verhalen van reizigers. Toch wist hij uit deze informatie een wereldbeeld te scheppen dat onder andere respect afdwong bij Beda. Beda nam zelfs gedeeltes van Adomnán's *De Locis Sanctis* over in zijn eigen werk met dezelfde naam.<sup>262</sup> Uit Adomnán's *De Locis Sanctis* en *Vita Columbae* kunnen we een wereldbeeld opmaken dat lijkt te bestaan uit concentrische cirkels. Jeruzalem en de Heilige Grafkerk vormen het centrum, vervolgens volgt de ring van het Oude Testament, dan de ring van de volkeren en tenslotte de wereld daarbuiten. De buitenwereld wordt afgeschermd van de oecumene door een afscheidingsmuur. Iona is een onderdeel van deze muur. Doorgangen in de afscheidingen tussen zones worden beschermd door middel van kruistekens en heiligdommen. Iona lag ver weg van het centrum Jeruzalem, met ten westen niets dan onbewoonbare Oceaan. Dit patroon van concentrische cirkels werd tevens verbeeld door de opbouw van de Heilige Grafkerk zelf, van de ronde kerk te Constantinopel en door de opbouw van kloosters. Op wereldschaal bezien is Iona een onderdeel van de ultieme grens van de oecumene en van de muur die de demonen uit de wildernis tegenhoudt. Alle pogingen verder dan Iona de woestenij van de Oceaan in te trekken zijn gedoemd te falen. Adomnán's wereldbeeld en zijn beschrijving ervan stelde

---

<sup>262</sup> T. O'Loughlin, 'Adomnán the Illustrious' 1,4,5

de lezer van zijn werken in staat om te beseffen dat hij zich bevond aan het *ultimum terrae* en dat Iona onderdeel is van de *mira rotunditas*, ofwel dat hij zich bevond aan de uiterste grens van de oecomene en direct onderdeel was van de buitenste beschermende spirituele muur rondom Jeruzalem. Adomnán gaf hiermee een verband aan tussen Iona en het ver weg gelegen Jeruzalem. Tevens maakte hij duidelijk wat het doel was van zijn gemeenschap: het in stand houden van hun stukje van deze spirituele buitenmuur. Dit was hun taak in God`s schepping. St. Columba had hen de weg gewezen en zijn gemeenschap volgde in zijn voetsporen. Vandaar dat St. Columba het verdiende om beroemd en geprezen te worden, “niet alleen in Ierland en Brittannië, maar dat zijn roem ook zo ver moge rijken als het drie-hoekige Spanje, en Gallië, en Italië dat achter de Piryneën ligt: ook de Roomse stad zelf die de stad der steden is... en hij is gezegend in alle tijden.”<sup>263</sup> Het was niet alleen voor Iona of voor Ierland dat de gemeenschap van St. Columba haar taak vervulde, maar voor het welzijn van de gehele oecomene.

Helaas is één studie van één wereldbeeld zelden genoeg om iets definitiefs te kunnen zeggen over een groot onderwerp als ‘het’ wereldbeeld. Toch hoop ik iets te hebben kunnen bijdragen aan de reconstructie van het gangbare wereldbeeld in het Ierland van de zevende eeuw. Om het grotere geheel te kunnen zien is kennis van specifieke onderdelen noodzakelijk. Om tot een beter beeld te komen van het grotere geheel is echter nog veel meer onderzoek noodzakelijk. Niet alleen naar andere Ierse schrijvers en hun wereldbeelden, maar ook naar diverse onderdelen van Adomnán`s wereld. Wel denk ik dat het beeld dat hierboven geschetst werd van Adomnán`s wereldbeeld ons kan helpen in het interpreteren van andere Ierse geschriften. Zijn wereldbeeld zou ons kunnen helpen bij de interpretatie van de reizen die diverse Ierse heiligen maakten op de zeeën van de Oceaan en wellicht bij het begrijpen van de term *desertum* in deze werken. Adomnán`s wereldbeeld is er echter maar één van velen. Het is niet onwaarschijnlijk dat de wereldbeelden van andere Ierse schrijvers afwijken van het zijne. De keuze om me te concentreren op één persoon en op twee werken van deze persoon is echter bewust gemaakt in de hoop dat het toch enig licht werpt op het idee dat een zevende eeuwse Ierse abt zou kunnen hebben van de wereld om hem heen en zijn doel in God`s Schepping.

---

<sup>263</sup> *Adomnán`s life of Columba* 232,234

Tenslotte hoop ik dat door middel van de beschrijving van Adomnán`s wereldbeeld bij de lezer het besef gegroeid is dat zijn eigen wereldbeeld slechts één mogelijke constructie is. Net zoals Adomnán`s wereldbeeld slechts een constructie is aan de hand van wat hij wist en geloofde. Zowel het wereldbeeld van Adomnán als dat van de lezer zijn waar, maar beiden hebben ook alleen maar bestaansrecht in de context waarin ze zijn ontstaan. Wellicht dat dit helpt om het eigen wereldbeeld iets te relativiseren en open te staan voor afwijkende wereldbeelden, zowel vanuit andere tijden als vanuit andere culturen.

## Literatuurlijst

- Aitchison, N.B., *Armagh and the royal centres in early medieval Ireland, monuments, cosmology, and the past* (Glasgow 1994).
- Bertrand, Pascal, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii, Rezeption – Überlieferung – Edition unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition* (onuitgegeven proefschrift, Utrecht 2005).
- Binns, John, *Ascetics and ambassadors of Christ; the monasteries of Palestine, 314-361* (Oxford 1994).
- Bitel, Lisa M., *Isle of the saints; monastic settlement and Christian community in early Ireland* (Ithaca en Londen 1990).
- Bowman, Alan K., *Egypt after the Pharaohs; 332 BC – AD 642* (Londen 1996).
- Brown, Peter, *The rise of western Christendom; triumph and diversity A.D. 200-1000*, (2e ed.; Oxford 2003).
- Chadwick, Nora K., *The age of the saints in the early Celtic church* (Londen 1961).
- Charles-Edwards, T.M., 'The social background to Irish peregrinatio', *Celtica 11* (1967) 43-59.
- Chitty, D.J., *The desert a city* (Londen en Worcester 1966).
- Devilliers, N., Antonius de Grote vader van alle monniken, in: *Monastieke cahiers 18* (Bonheiden 1981).
- Dhonnchadha, M.N., M. Herbert en T. O'Loughlin, *Adomnán at Birr, AD 697: essays in commemoration of the law of the innocents*, T. O'Loughlin ed. (Dublin 2001).
- Dunn, M., *The emergence of monasticism. From the desert fathers to the early Middle Ages* (Oxford 2000).
- Edel, Doris, *The Celtic west and Europe; studies in Celtic literature and the early Irish church* (Bodmin 2001).
- Ehrman, Bart D. en Andrew S. Jacobs, *Christianity in late antiquity 300-450 C.E.*, Bart D. Ehrman en Andrew S. Jacobs ed. (New York 2004).

- Fletcher, R., *The conversion of Europe; from Paganism to Christianity 371-1386 AD* (Londen 1997).
- Harris, Anthea, *Byzantium, Britain and the west, the archeology of cultural identity AD 400-650* (Stroud 2003).
- Herbert, Máire, *Iona, Kells and Derry; the history and hagiography of the monastic familia of Columba* (Oxford 1988).
- Hillgarth, J.N., 'Ireland and Spain in the seventh century'; *Peritia* 3 (1984) 1-16.
- Howlett, David, *The Celtic latin tradition of biblical style* (Dublin 1995).
- Hughes, Kathleen, *The church in early Irish society* (Londen 1966).
- MacDonald, A.D.S., 'Aspects of the monastery and monastic life in Adomnán`s Life of Columba', *Peritia* 3 (1984) 271-302.
- MacGinty, Gerard, 'The influence of the desert fathers on early Irish Monasticism', *Monastic Studies* 14 (1983) 85-91.
- McGinn, Bernard, 'Ocean and desert as symbols of mystical absorption in the christian tradition', *The journal of religion* (1994) 155-182.
- Meens, Rob, *Het tripartite boeteboek; overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften* (Hilversum 1994).
- Ó Cróinin, D., *Early medieval Ireland 400-1200* (Londen en New York 1995).
- O`Loughlin, T., *Discovering St. Patrick* (New York 2005).
- O`Loughlin, T., *Journeys on the edges; the Celtic tradition* (Londen 2000).
- O`Loughlin, T., *Saint Patrick; the man and his works* (Londen 1999).
- O`Loughlin, T., 'Adomnán and Arculf: the case of an expert witness', *The journal of medieval latin* 7 (1997) 127-146.
- O`Loughlin, T., 'Adomnán`s De Locis Sanctis: a textual emendation and an additional source identification', *Ériu* 48 (1997) 37-40.
- O`Loughlin, T., 'Living in the ocean', in: *Studies in the cult of St. Columba*, Cormac Bourke ed. (Dublin 1997).
- O`Loughlin, T., 'The view from Iona: Adomnán`s mental maps', *Peritia* 10 (1996) 98-122.
- O`Loughlin, T., 'Adomnán and mira rotunditas', *Ériu* 47 (1996) 95-99.

- O'Loughlin, T., 'Adomnán the illustrious', *The Innes review* 46 (1995) 1-14.
- O'Loughlin, T., 'The library of Iona in the late seventh century: the evidence from Adomnán's De Locis Sanctis', *Ériu* 45 (1994) 33-52.
- O'Loughlin, T., 'The exegetical purpose of Adomnán's De Locis Sanctis', *Cambridge medieval Celtic studies* 24 (1992) 37-53.
- Ó Riain, P., 'St. Finnbar; a study in a cult', *Journal of the Cork historical and archaeological society* 82 (1977) 63-82.
- Picard, Jean-Michel, 'Adomnán's Vita Columbae and the cult of Collum Cille in continental Europe', in: *Proceedings of the Royal Irish Academy; papers read before the Academy* (Dublin 1998).
- Rapp, Claudia, *Holy bishops in late antiquity; the nature of christian leadership in an age of transition* (Berkeley en Los Angeles 2005).
- Richter, Michael, *Ireland and her neighbours in the seventh century* (Dublin 1999).
- Ritner Jr., Robert K., 'Egyptians in Ireland; a question of Coptic peregrinations', *Rice University studies* 62 (1976) 65-87.
- Rousseau, Philip, *Pachomius; the making of a community in fourth-century Egypt* (Berkeley 1985).
- Rousseau, Philip, *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian* (Oxford 1978).
- Sharpe, Richard, 'Sanctus Mauchteus, discipulus Patricii', in: *Britain 400-600: Language and History*, A. Bammesberger en A. Wollmann ed. (Heidelberg 1990).
- Sharpe, Richard, 'Some problems concerning the organization of the church in early medieval Ireland', *Peritia* 3 (1984) 230-270.
- Smyth, Alfred P., *Celtic Leinster, towards an historical geography of early Irish civilization A.D. 500-1600* (Dublin 1982).
- Thomas, Charles, *The early Christian archaeology of north Britain* (Glasgow 1971)
- Vööbus, Arthur, *History of asceticism in the Syrian orient, a contribution to the history of culture in the Near East* (Leuven 1958).

C.J.J. Brouns, *Adomnán's wereldbeeld* (Utrecht 2007)

- Wooding, Jonathan M., *Communication and commerce along the western seafarers AD 400-800* (Oxford 1996).

- *Adamnani Vita Columbae*, J.T. Fowler ed. (Oxford 1894).
- *Adamnan`s De Locis Sanctis*, Dennis Meehan ed. (Dublin 1958).
- *Adomnán of Iona, Life of St. Columba*, Richard Sharpe ed. en vert. (Londen 1995).
- *Adomnán`s life of Columba*, A.O. Anderson en M. Ogilvie Anderson ed. en vert. (Oxford 1991).
- *Collectio canonum Hibernensis*, H. Wasserschleben ed. (2<sup>e</sup> druk; Leipzig 1885).
- *Dicuili, Liber de Mensura Orbis*, J.J. Thierney ed. (Dublin 1967).
- *The annals of Inisfallen*, Seán Mac Airt ed. (Dublin 1951).
- *The annals of Ulster (to AD 1131); text and translation*, Seán Mac Airt en Gearóid Mac Niocaill ed. (Dublin 1983).
- ‘The ‘Confessio’ of St. Patrick’, in: *Discovering Saint Patrick*, T. O`Loughlin ed. (New York 2005).