

RELIGIEUS PLURALISME EN MULTICULTURALITEIT

onder redactie van
Siebren Miedema – Ton van Prooijen
Henk Vroom – Wim Westerman

Levensbeschouwelijke en religieuze tradities dragen visies op het leven over waaruit normen en waarden voortvloeien. Op sommige punten overlappen deze waarden-systemen, maar op andere punten botsen zij met elkaar. Dit leidt onherroepelijk tot de vraag hoe mensen met uiteenlopende visies op het leven met verschillende waarden-systemen met elkaar kunnen samenleven.

In deze reeks verschijnen publicaties over religieus pluralisme en multiculturaliteit waarin een antwoord op deze vraag wordt gezocht op verschillende maatschappelijke terreinen, zoals het publieke domein, het onderwijs en de zorg.

deel 1: Alle onderwijs bijzonder

deel 2: Religies in het publieke domein

deel 3: Veelkleurig christendom

VEELKLEURIG CHRISTENDOM

CONTEXTUALISATIE IN NOORD, ZUID, OOST EN WEST

onder redactie van

Cors van der Burg, Jerry Gort, Reender Kranenburg,
Lourens Minnema en Henk Vroom

Met bijdragen van Andreas A. Yewangoe, Th. Sumartana, Nelly van Doorn-Harder, Jerald D. Gort, Tobi Howarth, Mohan Chacko, Frans Verstraelen, Gerard van 't Spijker, John T. Kim, Roy H. May, Freek L. Bakker, Jacqueline Borsje, Marien van den Boom en Henk Vroom

MEINEMA, Zoetermeer

12 De goede buren van God:

Verschillende vormen van inculturatie van het volk van de elfenheuvelds in het middeleeuwse Ierse christendom

Jacqueline Borsje

1 INLEIDING

In een arbeiderscottage in het Ierse graafschap Tipperary ligt een jonge vrouw ziek. Volgens de diagnose van de dokter lijdt de vrouw aan nerveuze opwinding en een lichte bronchitis. De echtgenoot heeft echter een andere kijk op de zaak. Hij meent dat de zieke vrouw niet zijn echtgenote is, maar een verwisseld wezen. Zijn vrouw is bij de *fairies* en hij zit opgescheept met één van hen. *Fairies*, ook wel eufemistisch 'het goede volk' of 'de goede buren' genoemd, zouden wij 'elfen' of 'feeën' kunnen noemen, maar dan dienen we daarbij liever aan Goethes Elfenkoning te denken dan aan Walt Disney's Tinkelbel. Michael Cleary, de echtgenoot, raakt in een steeds verdergaande staat van wanhoop en razernij. Hij onderwerpt Bridget Cleary aan allerlei rituelen met als doel zijn vrouw terug te krijgen. Tenslotte verbrandt hij haar. 's Nachts gaat hij naar het *fairy fort*, een prehistorisch ringfort, omdat hij verwacht dat daar zijn vrouw zal verschijnen, rijdend op een wit paard. Als hij de touwen, waarmee ze aan het zadel gebonden is, kan lossnijden en als hij haar weet vast te houden, dan gelooft hij zijn vrouw terug te krijgen.

We schrijven het jaar 1895.¹ Het moderne Rooms-Katholicisme levert officieel de bronnen van het wereldbeeld van de negentiende-eeuwse Ieren. Desondanks blijkt het geloof in de *fairies* een belangrijk onderdeel van hun wereldvisie uit te maken. Deze twee wereldvisies bestaan naast elkaar en er is tevens interactie tussen beiden. Om te begrijpen wat plaatsvond rond de

¹ Angela Bourke, *The burning of Bridget Cleary. A true story*, Londen, Pimlico, 1999, *passim*.

tragische dood van Bridget Cleary is inzicht in het christelijke symbolische universum niet voldoende. Specifieke kennis over de Ierse cultureel-historische context is nodig voor het verstaan van de tragedie. Aan het eind van dit verhaal kom ik terug bij Bridget, want ik wil u nu meenemen naar het vroegmiddeleeuwse Ierland. Wie waren of zijn de *fairies* en hoe hebben ze zestien eeuwen christendom overleefd? Het woord *fairies* werd overigens niet in het middeleeuwse Ierland gebruikt, aangezien het een Engels woord is, dat in Ierland door de Engelse kolonisatie ingevoerd is.

De verspreiding van het christendom over het Groene Eiland brengt tevens de invoering van het schrift met zich mee. Wij hebben dus geen pre-christelijke geschriften met informatie over de Keltische wereldvisie. Toch is het niet zo dat de teksten alleen getuigen van God, de bovennatuurlijke entiteit van het christendom. In verschillende mate en in verschillende vormen beschrijven de teksten andere bovennatuurlijke entiteiten. Zij blijken in de verhalen de loop der gebeurtenissen te beïnvloeden, soms naast God, soms in plaats van God en soms ook onder het toezicht van God. Doel van deze bijdrage is een bloemlezing te geven van verschillende beschrijvingen van deze wezens en van de uiteenlopende waardering van hen.

2 SINT PATRICK ALS VERSCHIJNING

Hét symbool van de Ierse kerstening is Sint Patrick. Volgens de Ierse Annalen kwam deze apostel van de Ieren in 432 AD in Ierland en hij stierf in 461.² Hij heeft een aantal teksten nagelaten: zijn *Confessio*, een brief en een paar uitspraken.³ De metafysische wereld van Patrick bestaat uit God, Jezus en de Heilige Geest, en verder noemt hij Satan, demonen en engelen. Patrick is heel summier over de religieuze wereld van de niet-christelijke Ieren. Slechts één keer verwijst hij naar wat de Ieren vereerden: *idola* en *immunda* (*Confessio* §41). *Immunda* betekent 'onreine zaken'. Met *idola* zal hij waarschijnlijk 'afgoden' bedoeld hebben, maar

² James F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland: ecclesiastical. An introduction and guide*, New York, Columbia University Press, 1929, 166.

³ Editie en vertaling: Allan B.E. Hood, *St. Patrick. His writings and Muirchu's Life*, Londen & Chichester, Phillimore, 1978.

het is niet onbelangrijk dat dit woord ook voor 'spoken, verschijningen, geesten' staat: de bovennatuurlijke wezens van Ierland worden soms ook zo aangeduid.

In dit verband is een anecdote uit één van de vroegste Levens van Sint Patrick interessant. Aan het eind van de zevende eeuw (circa 670-700) stelde bisschop Tírechán een verzameling lokale tradities over Patrick op schrift, de *Collectanea* genaamd.⁴ In dit geschrift wordt verteld hoe Sint Patrick en zijn gevolg bij een bron gaan zitten, waar twee koningsdochters komen om zich te wassen. De reactie van de koningsdochters op het schouwspel beschrijft Tírechán als volgt:

Et quo cumque essent
aut qua cumque forma
aut qua cumque plebe
aut qua cumque regione non cognouerunt,
sed illos uiros side
aut deorum terrenorum
aut fantassiam estimauerunt...⁵

En zij [de koningsdochters] wisten niet van welke plaats of van welke gestalte of van welk volk of van welk gebied zij [Patrick *cum suis*] waren, maar zij meenden dat zij mannen van de *sid* of van de goden van de aarde of een (spook-)verschijning waren...⁶

Ik neem aan dat de afwijkende kleding, (taal?) en haardracht de dochters in verwarring brengen over de herkomst van Patrick en de zijnen, waarbij het opmerkelijk is dat zij tot een identificatie als bovennatuurlijke wezens komen.⁷ Het is de moeite waard om bij een aantal details in dit citaat stil te staan.

⁴ Editie en vertaling: Ludwig Bieler, *The Patrician texts in the Book of Armagh*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1979, 124-163.

⁵ Bieler, *Patrician texts*, 142.

⁶ Vertalingen in dit artikel zijn van mij.

⁷ De vereiste omvang van dit artikel verhindert een vergelijking met latere Ierse en Latijnse versies. Ik noem slechts één latere variant: Sint Abban komt met zijn gevolg in Britannië, waar men zich verwondert over hun kleding en taal. Volgens sommige burgers zijn zij spookverschijningen (*fantasmata*), volgens anderen mannen uit een ver land (editie: Charles Plummer, *Vitae sanctorum Hiberniae* I, Oxford, Clarendon Press, 1910, 10-12, xiii). Overigens wordt ook Jezus voor een *fantasma* aangezien, als hij op zee wandelt (Vulgaat Mt 14:26; Mc 6:49).

De eerste gissing van de koningsdochters is dat ze mannen van de *sid* zien. Een *sid* is een heuvel, een megalithische tumulus of pre-Keltische grafheuvel. De term wordt als 'elfenheuvel' vertaald. Een *sid* geeft toegang tot de zogenaamde 'Andere Wereld', die bewoond wordt door wezens die eruit zien als mensen maar dat niet zijn. Deze wezens zijn in het algemeen superieur aan mensen. Ze leven veel langer of zijn zelfs onsterfelijk, ze zien er mooier uit en beschikken over tovermacht. Tijd verloopt in de Andere Wereld anders dan in die van de mensen. Het is een soort parallel universum dat zich bevindt op deze wereld en waar men terecht kan komen via zo'n heuvel, water, mist of nevel. Wetenschappers verschillen van mening over hoe we deze wezens moeten classificeren: zijn het de Ierse goden of zijn het andersoortige wezens? Hoe het ook zij, we hebben hier te maken met bovennatuurlijke wezens, die af en toe in contact komen met mensen, en die hun leven dan beïnvloeden.

Het tweede vermoeden van de koningsdochters is dat zij goden van de aarde zien. Volgens Whitley Stokes en John Gwynn correspondeert dit met het vorige vermoeden: goden van de aarde zou een synoniem zijn voor de mannen uit de elfenheuvel.⁸ Maartje Draak wijst erop dat in deze interpretatie de derde mogelijkheid – een spookverschijning – vergeten wordt.⁹ Ze meent dat de drievoudige interpretatie door de schrijver van het handschrift uitdrukkelijk wordt aangegeven doordat iedere veronderstelling op een nieuwe regel is geplaatst; het is daarom onterecht dat sommigen de goden identificeren met de elfen.¹⁰

⁸ Stokes (*The Tripartite Life of Patrick with other documents relating to that saint*, Londen, Eyre & Spottiswoode, 1887, II, 315) schrijft in een voetnoot bij *aut deorum terrenorum: firu side*, "males of the side" or terrestrial gods, corresponding perhaps with the θεοὶ χθόνιοι or Inferi". Stokes geeft hier overigens de aparte lay-out van het handschrift (het Boek van Armagh) weer; Gwynn (*Liber Ardmacanus*, Dublin, Hodges, Figgis & co., Londen, Williams & Norgate, 1913, cclxxxv) schrijft: "viro's side: Side were believed to be male elves, terrestrial deities". Hij lijkt Stokes (verkeerd) te citeren. Er zijn ook vrouwelijke elfen; het mannelijke element wordt vertegenwoordigd door het Latijnse *viros*.
⁹ Maartje Draak, *Schimmen van het wester-eiland. Verkenningen in de Keltische traditie van het oude Ierland*, Amsterdam, Meulenhoff, 1977, 27-28.
¹⁰ Zoals ook Kenney deed; zie: *Sources*, 340, voetnoot 159.

3 ELFEN, GODEN EN VERSCHIJNINGEN: OVERLAPPINGEN

Maartje Draak heeft de tekst nauwkeurig bestudeerd, maar heeft ze gelijk dat hier drie scherp onderscheiden categorieën genoemd worden? Het zoeken naar duidelijk onderscheiden soorten is een goed wetenschappelijk streven, maar middeleeuwse Ierse teksten zijn soms weerbarstiger dan onze classificeringssystemen. Om dit te verhelderen geef ik twee voorbeelden, waarin de *æs side*, 'het volk van de elfenheuvels', samen lijkt te vallen met één van de twee andere categorieën.

Ten eerste lezen we in *De Hymne van Fiacc*, één van de vroegste hymnen (achtste eeuw)¹¹ in de Ierse taal:

For tuaith Hérenn báí temel tuatha adortais síde:
 ní creitset in firdeacht inna Trindote fire.¹²

Op het volk van Ierland was duisternis – [de] volken waren gewoon [het volk van de] elfenheuvels te vereren: zij geloofden niet de ware godheid van de ware Drieëenheid.

Dit is een opmerkelijke tekst, want er zijn niet veel verwijzingen naar verering van de *æs side*. Het is mogelijk dat de monniken hier niet over wensten te schrijven; het is ook mogelijk dat die verering niet (op grote schaal) plaatsvond, of op een manier die niet zo herkenbaar was voor christelijke schrijvers.¹³ In ieder geval geeft deze tekst de *æs side* als alternatief voor het vereringsobject van de Drieëenheid, en in die zin zijn ze de pre-christelijke tegenhanger van God. Ook Patrick geeft deze oppositie in zijn *Confessio* (§41): tot zijn komst vereerden de Ieren altijd *idola* en *immunda*; vanaf die ommekeer zijn ze het volk van God geworden.

Er zijn een aantal Ierse woorden, zoals bijvoorbeeld *taidbsiu* en *stabair*, die net als het Latijnse *fantasia* 'spoken, geesten,

¹¹ Met mogelijk een aantal interpolaties in de negende eeuw (Kenney, *Sources*, 340).

¹² John Strachan and Whitley Stokes, *Thesaurus Palaeohibernicus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901-1903, II, 317.

¹³ A.G. van Hamel en M. Draak menen dat priesterlijk ritueel en offers mogelijk niet bestonden in de Ierse Keltische context omdat de teksten er geen melding van zouden maken; zie: Draak, *Schimmen*, 121. Het zij hier slechts opgemerkt, dat er een aanzienlijk aantal verwijzingen naar divinatie bestaat; meer onderzoek is nodig.

verschijningen of fantomen' kunnen betekenen, maar ook soms verwijzen naar de *áes side*. Als tweede voorbeeld dient *taidbsiu*, dat ook 'visioen, droom' betekent. Beide betekenissen vinden we in een colofon na het verhaal *De slopende ziekte van Cú Chulainn*,¹⁴ waarin de held Cú Chulainn naar de Andere Wereld reist:

Conid taibsiu aidmillti do Choin Chulaind la háes sídi sin. Ar ba mór in chumachta demnach ria cretim, 7 ba hé a méit co cathaigtis co corptha na demna frisna doinib 7 co taisféntais aibniusa 7 díamairi dóib, amal no betis co marthach. Is amlaid no creteá dóib. Conid frisna taidbsib sin atberat na hanéolaig side 7 áes side.¹⁵

Dat is het visioen van vernietiging [getoond] aan Cú Chulainn door het volk van de elfenheuvel(s). Want de demonische macht was groot vóór het geloof, en het was zo groot dat de demonen lichamenlijk plachten te vechten tegen de mensen en ze toonden hun gewoonlijk genot en geheime plaatsen, alsof ze permanent waren. Het is aldus dat aan hen geloofd werd. Zodat de onwetenden die verschijningen 'elfenheuvels' (*side*) en 'volk van de elfenheuvel(s)' (*áes side*) noemen.

Dit commentaar is afkomstig uit de elfde-eeuwse compilatie van het oorspronkelijk negende-eeuwse tekstmateriaal.¹⁶ Het volk van de elfenheuvels wordt niet alleen een verschijning genoemd, maar ook gelijkgesteld met demonen. Dit was één van de manieren om bovennatuurlijke wezens een plaats te geven in het christelijke symbolische universum.

Er zijn een aanzienlijk aantal termen, die betrekking hebben op bovennatuurlijke wezens. Wat we precies onder de afzonderlijke termen moeten verstaan, dient nog onderzocht te worden. Gezien het hierboven beschreven feit van overlappingen, zijn de concepten niet altijd scherp gedefinieerd, wat mogelijk veroorzaakt werd

¹⁴ Voor een Nederlandse vertaling: Marianne Harbers, *De slopende slaap van Cú Chulainn*, Amsterdam, Tabula, 1983.

¹⁵ Myles Dillon, *Serglige Con Culainn*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1953, 29, §49.

¹⁶ John Carey, 'The uses of tradition in *Serglige Con Culainn*', in: J.P. Mallory, Gerard Stockman (red.), *Ulidia*, Belfast, December Publications, 1994, 77-84: 77-78.

door christelijke desinteresse. Wat wel duidelijk vast te stellen is, is de verschillende waardering, die de bovennatuurlijke wezens ten deel is gevallen.

4 VAN DEMONISCH TOT GODDELIJK

Een ander, ongeveer contemporain¹⁷ colofon geeft het tegenovergestelde van de boven geciteerde demonisering van de bovennatuurlijke wezens:

Acht adberaid na hecnaidi cach uair notaisbenta taibsi ingnad dona righflathaibh anall – amal adfaid in Scal do Chund, 7 amal tarfas Tír Thairngiri do Cormac –, conidh timtirect diada ticedh fan samla sin, 7 conach timthirect deamnach.¹⁸

Maar de geleerden zeggen dat elke keer wanneer een wonderbaarlijke verschijning verscheen aan de koninklijke heersers van vroeger – zoals [toen] het Fantoom vertelde aan Conn, en zoals het Land van Belofte aan Cormac getoond was – dat het een goddelijke bediening was die zo placht te komen en dat het geen demonische bediening was.

Net als in het vorige citaat wordt een verschijning met *taidbsiu* aangeduid. De twee wonderbaarlijke verschijningen die hier expliciet genoemd worden, zijn ten eerste een *scál*, wat in dit verband zowel 'een bovennatuurlijk wezen' als 'een spook' kan betekenen. Deze openbaart aan koning Conn wie de toekomstige vorsten zijn. Het tweede voorbeeld betreft het tonen van de Andere Wereld aan koning Cormac door Manannán mac Lir, in deze tekst koning van het Land van Belofte,¹⁹ maar elders ook wel geïdentificeerd als de God van de Zee.²⁰ Hoewel deze wezens een functie van engelen (boodschappers van God) vervullen, kunnen ze niet als zodanig geïdentificeerd worden, aangezien de volgende

¹⁷ Laat Middeliërs, zie Carey, 'The testimony of the dead', *Éigse* 26 (1992) 1-12: 1, 7.

¹⁸ Stokes, 'The Irish ordeals, Cormac's adventure in the Land of Promise, and the decision as to Cormac's sword', in: Stokes, E. Windisch, *Irische Texte* III.1, Leipzig, Hirzel, 1891, 183-229: 202, §80.

¹⁹ Stokes, 'Irish Ordeals', 198, 216.

²⁰ Zie bijvoorbeeld Stokes, 'Cóir Anmann (Fitness of Names)', in: Stokes, Windisch, *Irische Texte* III.2, Leipzig, Hirzel, 1897, 285-444, 557: 356-357, §156.

zin in het colofon meldt dat er bovendien engelen kwamen om de mensen (in het pre-christelijke Ierland) te helpen.²¹

Het idee dat de bewoners van de Andere Wereld goddelijke openbaringen kunnen onthullen aan mensen is ook opgenomen in de verhalen. In *De avontuurlijke reis van Conmlae*, uit de achtste eeuw,²² komt een vrouw uit de Andere Wereld om de koningszoon Conmlae uit te nodigen om met haar mee te gaan naar de Landen van de Levenden, waar ouderdom, dood en zonde niet bestaan. Interessant in verband met onze anecdote over Patrick is de vermelding dat ze vreemde kleren draagt (*Echtrae Chonnlaí* §1). Deze vrouw voorspelt de komst van Patrick, die ze de rechtvaardige van de Grote Hoogkoning noemt (§11). Hier is een onsterfelijke, eeuwig-jonge vrouw uit een elfenheuvel, die bovennatuurlijke kennis over de toekomst heeft en met waardering over het christendom spreekt. Deze tekst geeft een mooi voorbeeld hoe inheemse narratieve elementen aangepast worden in de christelijke context.

5 SINT PATRICK BIJ DE BRON

We keren weer terug naar Sint Patrick bij de bron. Deze bron heet Clébach en is bij Ráth Crúachain te vinden. Ráth Crúachain is bekend als de koningsburcht van een beroemd koningspaar uit de literaire traditie, Ailill en Medb. De literatuur beschrijft deze plek verder als belangrijke begraafplaats, soms expliciet als 'heidens' gekwalificeerd. Er zijn inderdaad prehistorische grafheuvels ter plekke te vinden.²³ In de narratieve traditie is dit ook de locatie van een elfenheuvel, Síd Crúachain, en van een wonderbaarlijke grot. Volgens het Oudierse *Avontuur van Nera* ziet de held Nera in de nacht van Samain elfenvolk lopen. Samain (of Halloween) is de nacht van 31 oktober op 1 november: het begin van de Ierse winter. Het is buiten niet pluus en alle elfenheuvels zijn open.

²¹ Stokes, 'Irish Ordeals', 202, 229.

²² Kim McCone, *Echtrae Chonnlaí and the beginnings of vernacular narrative writing in Ireland*, Maynooth, Department of Old and Middle Irish, National University of Ireland, Maynooth, 2000, 29-47. Er is een Nederlandse vertaling: Draak, Frida de Jong, *Van helden, elfen en dichters. De oudste verhalen uit Ierland*, Amsterdam, Meulenhoff, 1979, 208-211.

²³ Ruairí Ó hUiginn, 'Crúachu, Connachta, and the Ulster Cycle', *Emania* 5 (1988) 19-23: 21.

Nera volgt de elfen via de grot van Crúachain de elfenheuvel in en beleeft allerlei avonturen.²⁴ Een ander Oudiers verhaal vertelt hoe uit deze grot – terloops 'Ierlands poort naar de hel' genoemd – monsterlijke zwijnen en vogels zijn gekomen.²⁵ Het is dus begrijpelijk dat de koningsdochters bij het zien van Patrick en zijn gevolg op deze plaats denken dat zij bovennatuurlijke wezens zijn.

Het is nu nodig terug te keren naar het citaat, waarin de koningsdochters Patrick en de zijnen proberen te identificeren, want er zit een probleem in het Latijn. De goden van de aarde staan niet – zoals de mannen van de elfenheuvel en de spookverschijning – in de accusativus, maar in de genitivus. Ludwig Bieler heeft dit genegeerd in zijn vertaling; Maartje Draak heeft het opgelost door *viros*, 'mannen', te vertalen als representanten en deze term stilzwijgend ook in te voegen bij de tweede identificatie. Wat heeft Tírechán hier bedoeld? Als Maartje Draak gelijk heeft, vraag ik me af: waarom schreef Tírechán dan niet gewoon een accusativus, *deos terrenos*? Waarom zou hij naar 'mannen van de aardegoden' verwijzen? Moet de tekst geëmendeerd worden? Een voorstel is: *sed illos aut uiros side deorum terrenorum aut fantassiam estimauerunt*.²⁶ Het verplaatsen van *aut* achter *illos* zou de volgende vertaling opleveren: 'mannen van de elfenheuvels van de goden van de aarde'. Dit is echter een kunstgreep. Ik doe liever nog een poging de tekst te begrijpen zoals het er staat.

Er zijn twee redenen waarom ik twijfel aan Draaks interpretatie. Als argument dat de tekst de elfen niet vereenzelvigd met de aardegoden noemt ze het feit dat 'het woord in het manuscript gekentekend [wordt] door enige er boven geplaatste puntachtige streepjes of streepachtige puntjes waarmee in dit gedeelte alleen woorden onderscheiden zijn die niet in het Latijn vertaald kunnen worden'.²⁷ Als men in een betoog in een bepaalde taal een begrip aanhaalt in een andere taal, dan is het gebruikelijk om van het vreemde woord een equivalent te geven in de gehanteerde taal.

²⁴ Editie en vertaling: Kuno Meyer, 'The adventures of Nera', *Revue Celtique* 10 (1889) 212-228; Nederlandse vertaling: Draak, De Jong, *Van helden*, 60-67.

²⁵ Editie en vertaling: Máirín O Daly, *Cath Maige Mucrama. The Battle of Mag Mucrama*, Dublin, Irish Texts Society, 1975, 48-49.

²⁶ Met dank aan Ingrid Sperber, die dit voorstelde.

²⁷ Draak, *Schimmen*, 28.

Een letterlijke vertaling was niet mogelijk, maar zou Tírechán met zijn 'goden van de aarde' geen equivalent bedoeld hebben dat het voorafgaande zoveel mogelijk benaderde? De Latijnse genitivus correspondeert dan mooi met het Ierse *side*, dat ook een genitivus is en 'aardegoden' zou een glos zijn op *side*. Maar waarom Tírechán de glos liet voorafgaan door *aut* in plaats van *id est*, is mij onduidelijk. Tenzij de auteur gekozen heeft voor de stijlfiguur van de herhaling. *Aut* komt immers nog vier keer in dit citaat voor. De stijlfiguur van de herhaling is ook in het *quocumque, quacumque* te zien.

Mijn tweede reden hangt samen met de herhalingsstijl en de layout. Volgens Draak wordt de driedeling bij de identificatie van Patrick en de zijnen duidelijk door de schrijver van het handschrift aangegeven. Er is echter een andere interpretatie van de layout mogelijk, en deze acht ik geloofwaardiger dan bovenstaande glos-interpretatie. In manuscripten werden bij verhandelingen in proza de regels zo vol mogelijk geschreven, maar in het geval van metrische teksten en poëzie gaf men soms meer ruimte aan de tekst. J. B. Bury bestudeerde de twee vroegste levens van Sint Patrick (geschreven door Muirchú en Tírechán) in het Boek van Armagh, het handschrift waarin ze bewaard gebleven zijn.²⁸ Op verschillende plaatsen is deze ruimere layout waar te nemen en de passages blijken een bepaald ritme te vertonen, al is het niet metrisch. (Dit geldt niet voor de passages, die lijsten geven.) Dit bracht Bury ertoe een poëtische bron geschreven in de Ierse taal te veronderstellen. De aanwijzing voor zo'n Ierse bron ziet hij in ons voorbeeld in de aanwezigheid van het Ierse woord *side*.²⁹

Tegenwoordig wordt een literaire bron van onze anecdote over Patrick algemeen aangenomen.³⁰ Volgens James Carney was dit echter een Latijnse bron, lijkend op een doophymne.³¹ Patrick's woorden klinken inderdaad als een loflied. Hier volgt een gedeelte:

²⁸ J.B. Bury, 'Sources of the early Patrician documents', *English Historical Review* 19 (1904) 493-503.

²⁹ Bury, 'Sources', 494-495, 501.

³⁰ Bieler, *Patrician texts*, 223-224.

³¹ James Carney, *The Problem of St. Patrick*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1961, 128.

Deus noster Deus omnium hominum
 Deus caeli ac terrae
 maris et fluminum
 Deus solis ac lunae
 [et] omnium siderum
 Deus montium sublimium
 ualliumque humilium
 Deus super caelo et in caelo et sub caelo habet habitaculum
 erga caelum et terram
 et mare et omnia quae sunt
 in eis
 inspirat omnia
 uiuificat omnia
 superat omnia
 sufultat omnia
 solis lumen inluminat
 lumen noctis et notitias ualat
 et fontes fecit in arida terra
 et insolas in mari siccas
 et stellas in ministerium maiorum luminum posuit...³²

Onze God is de God van alle mensen
 God van hemel en aarde
 zee en rivieren
 God van zon en maan
 [en] van alle sterren
 God van hoge bergen
 en diepe dalen
 God boven de hemel en in de hemel en onder de hemel
 heeft [als] woonplaats
 hemel en aarde
 en zee en alles wat daarin is
 bezielt alles
 doet alles leven
 rijst boven alles uit
 ondersteunt alles

³² Bieler, *Patrician texts*, 142; layout naar manuscript.

verlicht het licht van de zon
versterkt het licht van de nacht en de tekens (= sterren)
en heeft bronnen in de droge aarde gemaakt
en droge eilanden in de zee
en stelde sterren in dienst van de grotere lichten...

Carneys visie dat hier sprake is van een niet overal evengoed bewaard gebleven metrum van twaalf lettergrepen doet de feiten geweld aan.³³ Ter ondersteuning van zijn visie verandert hij de layout die het handschrift geeft, terwijl we juist gezien hebben dat die layout een boodschap heeft. De tekst vertoont gestileerd, ritmisch taalgebruik, dat onder andere gebruik maakt van herhaling, assonantie, en alliteratie. Bieler noemt het rhetorisch, poëtisch proza, dat hij vergelijkt met een plechtige preekstijl van Augustinus en anderen.³⁴ Dit verklaart echter niet, waarom de vragenreeks van de oudste koningsdochter eveneens cadans, assonantie en herhaling vertoont. Ook Bielers opmerking over 'a young girl's chatting away'³⁵ bevreemdt: de koningsdochters worden in het verhaal voorgesteld als waardige, serieuze gesprekspartners.

Carney oppert dat de ritmische passages voorkomen als de spreker of spreekster onder invloed van de Heilige Geest is.³⁶ Ik vind dit een sterke vondst. Dit soort gestileerde, poëtische taal bestaat ook in de Ierstalige sagen en wetteksten, met name in de directe rede in bepaalde situaties: wanneer men bijvoorbeeld een wet, profetie, satire of vloek uitspreekt.³⁷ Verder is dit taalgebruik ook te vinden in liturgische teksten, zoals preken en gebeden. Het wordt aangewend om plechtigheid en geïnspireerdheid aan te duiden. Tírechán schrijft expliciet dat Patrick vol van de Heilige Geest is, als hij zijn poëtische antwoord geeft. Hoewel Tírechán niets zegt over de koningsdochters, wordt door het taalgebruik en de layout subtiel de boodschap gegeven dat ook zij onder invloed van de Heilige Geest spreken. Dit sluit aan bij het idee dat sommige goede, rechtvaardige Ieren al voor de komst van het

christendom openbaringen daarover ontvingen en door de Heilige Geest werden geleid.³⁸

Dit roept de vraag op of de koningsdochters ook al geïnspireerd waren toen zij gisten naar de identiteit van Patrick. In dit gedeelte begint immers de veranderde layout en de herhalingsstijl. Deze passage is in feite een prelude op het vraaggesprek. Er is een variante versie van ons verhaal in *Het Leven van Patrick* door Muirchú §27.³⁹ De verhaallijnen vertonen voldoende overeenkomsten om een gezamenlijke bron te veronderstellen, waardoor het op elkaar betrekken van de gegevens verhelderend kan zijn.⁴⁰ Het gaat om de ontmoeting tussen Patrick en een andere koningsdochter. Expliciet wordt van haar gezegd dat ze vol van de Heilige Geest is; in deze versie is geen poëtisch proza. Muirchú vertelt dat zij, als Abraham, de Schepper via de natuur zoekt. Haar vraag wie de zon geschapen heeft, is een prelude op de ontmoeting met Patrick. Carney merkt op dat deze vraag naar 'Christus, de Ware Zon' verwijst, die Patrick in zijn *Confessio* §60 contrasteerde met de zon.⁴¹ De prelude bij Tírechán heeft net zo'n verwijzingsfunctie. Na de twijfel over herkomst uit elfenheuvel, aarde of graf vragen de koningsdochters letterlijk waar de mannen vandaan komen. Patrick berispt hen: ze moeten niet naar de afkomst (*genus*) van zijn gezelschap vragen, maar liever 'onze ware God belijden'. Als ik dit heel vrij weergeef, dan vragen ze: zijn jullie goden? Waarop Patrick antwoordt: vraag liever naar de ware God. De aard van de bovennatuurlijke wezens is voor ons interessant, maar volkomen onbelangrijk voor Patrick en Tírechán: het gaat hun om de God van de christenen. De anderen zijn *idola*.

Het verhaal eindigt als volgt: na het vraaggesprek leggen de koningsdochters een geloofsbelijdenis af, ze worden gedoopt en willen dan het gezicht van Christus zien. Patrick geeft de voorwaarde: ze moeten eerst het laatste sacrament ontvangen en sterven. Dat gebeurt en na de rouwperiode worden ze begraven bij

³³ Carney, *Problem*, 130.

³⁴ Bieler, *Patrician texts*, 223.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Carney, *Problem*, 128; hiertegen Bieler, *Patrician texts*, 223, voetnoot.

³⁷ Zie bijvoorbeeld Kim McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth, An Sagart, 1990, 38-46.

³⁸ *Ibid.*, 84-106.

³⁹ Editie en vertaling: Hood, *St. Patrick*.

⁴⁰ Carney, *Problem*, 124 suggereerde deze gezamenlijke bron. Hij beweert dat Tírechán's verhaal een imitatie of aanpassing van Muirchú's versie van de gezamenlijke bron was. Aangezien de bron niet geïdentificeerd is, is het onbewijsbaar welke tekst het dichtst bij de bron staat.

⁴¹ Carney, *Problem*, 125.

de bron Clébach. Patrick bouwt ter plekke een kerk – op de prehistorische begraafplaats, waar een elfenheuvel en de Ierse poort naar de hel zijn.

6 SLOT

Ook Bridget Cleary ontving het laatste sacrament, bij een bezoek dat de pastoor aflegde. Hij deed dit, omdat hij dacht dat haar ziekte zich gevaarlijk kon gaan ontwikkelen.⁴² Dit christelijke ritueel onderging ze even onvrijwillig als de rituelen voorgeschreven door de *fairy doctor*. Bij een volgend bezoek draagt de pastoor een mis op in de cottage. Bridget haalt echter de eucharistie weer uit haar mond, wat door iemand gezien wordt. Ook deze gebeurtenis wordt een schakel in de noodlottige keten. In de Middeleeuwen stonden de wezens uit de Andere Wereld soms op goede voet met het christendom. In de negentiende eeuw waren *fairies* en christendom twee tegengestelde grootheden.⁴³ Bridgets weigering om de eucharistie te ontvangen was nieuw bewijs dat er iets met haar niet pluis was.⁴⁴

Het christelijke monotheïsme is ongetwijfeld de laatste zestien eeuwen dominant en normatief geweest in de officiële Ierse literatuur. Maar er was meer tussen hemel en aarde volgens de Ieren, en de sporen daarvan zijn talrijk.⁴⁵

⁴² Bourke, *Burning*, 69.

⁴³ *Ibid.*, 28.

⁴⁴ Voor meer details over de politieke, sociale en religieuze factoren die in deze tragedie een rol speelden, zie de uitstekende studie van Bourke, *Burning*.

⁴⁵ Met dank aan Lauran Toorians voor zijn commentaar op dit artikel.

13 Symbolische vorming en pluriformiteit

Marien van den Boom

1 INLEIDING

Een centraal thema in de godsdienstige vorming van vandaag is het *religieuze symbool*, met name als het gaat om catechese en godsdienstige vorming in de pluriforme en multiculturele samenleving. Symbolische vorming kan leerlingen helpen te ontdekken dat binnen alle levensbeschouwingen antwoord gegeven wordt op fundamentele vragen die mensen zich stellen. Symbolen ontsluiten fundamentele, existentiële vragen aangaande angst en hoop, chaos en schepping, heil en onheil. Het symbool heeft immers een cultuurfilosofische dimensie. Elke cultuur, voorzover ze een eigen gezicht heeft, vormt een organisch geheel: onderscheiden zaken als mathematica, natuurwetenschap, filosofie, poëzie en kunst vormen een uniek bouwwerk van waarden, normen en ideeën. Daarbinnen heeft ook het symbool een plaats. Misschien is het symbool wel de meest geschikte toegang tot de ontsluiting van de cultuur en van de plaats van godsdienst daarin. Het symbool kan het innerlijke wezen van een cultuur weergeven, meer dan begrippen dat kunnen.

2 CIRKELEN OM EEN GEHEIM

Er is een iets, waaruit de chaos is voortgekomen, eerder dan hemel en aarde zijn ontstaan, een eenzaam, stil, eindeloos, wijd, in zich alleen, onveranderlijk, omcirkelend, zich nooit uitputtend. Men zou het de oermoeder van het al kunnen noemen, Lao Tze.¹

In de vele religies van de mensheid heeft de mens zich steeds de vraag gesteld naar de oorsprong van het heelal, de wereld en de menselijke soort. Die vraag wordt tegelijkertijd ook op steeds verschillende wijze beantwoord. 'Vanwaar komen de oceanen en

¹ In: 'Tau Te Tsjing', *Lao Tze*, Den Haag, Mirananda.