

SPOREN VAN DE GODIN tussen mythe en materie

In den beginne was de vrouw en de vrouw was bij God en de vrouw was God...

De godin is 'in'

Wie in de algemene boekhandel ronddoelt kan er niet naast kijken: spiritualiteit en *new age* nemen een steeds groter segment in van de boekenmarkt. Wat daarbij opvalt is dat de ouwe god de vader veel van zijn pluimen heeft verloren en plaats moest ruimen voor één van zijn vele profeten of voor een (moeder)godin. In een megaboekhandel als Scheltema in Amsterdam vind je sporen van de godin over de zes verdiepingen. Je treft ze zowel bij de serieuze vakliteratuur als bij de afdeling wicca, en na aanschaf van een knutselpakket kan je ook zelf aan de slag om je moedergodin te modelleren uit plasticine. De 'godin' is 'in' en de idee van een 'godin' neemt concrete vormen aan in een aantal vakgebieden. Ik laat voorlopig in het midden of het hier om een metafoor dan wel over een concrete godin gaat, en dwaal even door de disciplinaire velden.

Archeologen zijn nog steeds ijverig op zoek naar hun Moedergodin, al of niet in Klein-Azië en al of niet geconcretiseerd rond de cultus van Cybele. *Psychologen* ontdekten *godinnen in elke vrouw* en oogstten daarmee zo'n succes dat ze sindsdien ook goden zochten, en zelfs vónden, in elke man; en sinds kort ook in de ouder worden vrouw. Nog even geduld, en de ouder wordende man komt aan zijn trekken.

Godsdienst- en cultuurwetenschappers wijzen het patriarchaat aan als schuldige voor al wat misloopt in deze wereld. In een neofreudiaans werkje met een titel als van een goedkope thriller, *De moord op de Moedergodin* (Joop Abbes), wordt veiligheidshalve geopteerd voor een androgyn god om beide partijen te paaien.

Exegeten herlezen de bijbel door een vrouwelijke bril en ontdekken apocriefe geschriften van Maria Magdalena; bijbels geïnspireerde feministen sturen de timide *Eva* opnieuw de keuken in en pronken met *Lilith* als prototype van de vrijgevochten, ontembare vrouw.

Over ontembare vrouwen gesproken: *filologen, kunsthistorici* en *mythologen* zoeken bewijsmateriaal voor een theorie van het vrouwelijke in mythen, kunstwerken en verhalen; ik denk hier aan de freudiaans geïnspireerde Camille Paglia die *het seksuele masker* van de westerse beschaving afrukte, en aan de jungiaans gevormde therapeute Clarissa Pinkola Estés, die een bestseller neerzette met *De ontembare vrouw als archetype in mythen en verhalen*. Daarnaast heb je nog het geduldige, maar tijdrovende puzzelwerk van spijkerschriftspecia-

listen die de mythen rond de godin Inanna/Ishtar uit de Sumerische en Akkadische literatuur reconstrueren.

Ook de mode laat zich niet onbetuigd. Zo beweert de extravagante Britse *modeontwerpster* Vivianne Westwood tegenwoordig haar muze gevonden te hebben in de warme borsten van de oermoeder¹; op haar defilé tijdens de mannenmodeweek in Milaan van januari 2003 liet *la* Westwood haar mannelijke mannequins dan ook aanrukken met nepborsten.

En dan laat ik de *politici en managers* nog buiten beschouwing die, handig inspeland op de tijdgeest, plots ook over emotionele intelligentie schijnen te beschikken en zo hun deel van de commerciële en emotionele moederkoek opeisen.

Het is overduidelijk: er is een godinnenrevival. Is dit nu een *new age* verschijnsel, een hype of een indicatie van een ‘*new age*’ die zo oud blijkt te zijn als de mensheid? Maar vooral: wat is een godin? Wat moeten we verstaan onder het begrip ‘godin’? Gaat het om een historische realiteit of een hedendaagse mythe?

Wahrheit of Dichtung

Grofweg zou je kunnen stellen dat er twee partijen zijn die de godin naar zich toetrekken. Enerzijds heb je de academici, vanuit hun wetenschappelijke oriëntatie. Je zou ze ‘materialisten’ kunnen noemen in de strikte zin van het woord: ze beroepen zich op tastbare materie: artefacten, figurines, afbeeldingen van de ‘moedergodin’, tempelresten, tekstmateriaal etc., en gaan van daaruit een theorie distilleren. Tot deze groep behoren de archeologen, de antropologen en de filologen die ook al geen spijkerschriftteksten op laag water zoeken.

In het andere, ‘spirituele’ kamp, het kamp van de zogenaamde ‘godinnenbeweging,’ heb je de moderne mythenbouwers. Zij vertrekken van de mythe, zij stellen een idee, een hypothese voorop, en gaan vervolgens op zoek naar bewijzen. De ‘moedergodin’ en het ‘matriarchaat’ zijn twee van die bruikbare theorieën. Boeken van de godinnen-*believers* vind je terug onder de meest uiteenlopende thema’s: religie, spiritualiteit, wicca, *new age*, feminisme, genderstudies, ‘werken aan jezelf’-boeken enz. Onder de auteurs opvallend veel vrouwen en opvallend veel academici uit de zachte sector: psychologen, psycho-analytici, sociologen, historici, kunsthistorici... Ze zijn freudiaans of jungiaans gevormd, meestal uitstekend gedocumenteerd, en hun boeken doen het goed bij het grote publiek.

Op het eerste zicht lijkt het alsof de twee ‘partijen’ antagonisten zijn. In wat volgt wil ik laten zien dat de twee standpunten niet zover uiteenliggen en in feite niet zonder elkaar kunnen. Zwart en wit hoeven niet gezien te worden als binaire opposities: beide ‘partijen’ hebben interessante invalshoeken, beide

¹ De Morgen, 25 jan. '03.

kampen met vooroordelen. Zwart en wit kunnen ook naast elkaar staan en hoeven zelfs niet tot een grijze gemeenschappelijke deler te leiden in de vorm van een androgyn theorie. Het wit, dat alle kleuren in zich sluit, en het zwart, dat alle kleuren meer diepte geeft, kunnen samen een interessante mix opleveren in de vorm van een verborgen harmonie, een samengaan van tegenstellingen, als *coincidentia oppositorum*. Maar ik loop vooruit, in de hoop een herakleitische uitspraak te kunnen doen in de aard van: *'de weg omhoog en de weg omlaag is één en dezelfde'*. Trekken we de sporen van de godin doorheen de geschiedenis even na.

De tocht van de archeologen

Laten we eerst in de schoenen van de archeologen gaan staan. (Belangrijke opmerking: de archeologen hadden lange tijd geen schoenen: die leenden ze van de antropologen.) Overigens start de godinnenqueeste ook niet bij hen, maar bij een rechtsgeleerde uit Zwitserland met interesse voor filologie en antropologie: Johann Jakob Bachofen. In 1861 publiceerde hij *Das Mutterrecht*². Daarin acht hij het hoogst waarschijnlijk dat er een oude, universele beschaving is geweest waar moederrecht heerste in plaats van vaderrecht, een beschaving waar vrouwen op alle gebieden van de cultuur actief waren en bewondering genoten.³ Waar haalt Bachofen zijn mosterd? Hij baseert zijn theorie niet op archeologisch delfwerk, dat tegenwoordig zo noodzakelijk geacht wordt, maar gaat te rade bij mythen die hij voor historische realiteit houdt. De auteur goochelt met theorieën over Amazonenrijken, verhalen van verdwenen culturen op Kreta en Lesbos, in Indië en Klein-Azië. Hij is ook een kind van zijn tijd: net als vele andere Victorianen gaat hij zich te buiten aan sentimentele generalisaties over de vrouw, en schrijft hij een verheven proza met een hoog *Sturm und Drang*-gehalte⁴. Ik citeer uit zijn inleiding: *'Die gynaiokratische Weltperiode ist in der Tat die Poesie der Geschichte. In vertaling klinkt het verder: Ze wordt dit door het verheven karakter, de heroïsche grootsheid, zelfs door de schoonheid, waartoe ze de vrouw verheft, door de bevordering van de dapperheid en de ridderlijke gezindheid onder de mannen, door de betekenis die ze verleent aan de vrouwelijke liefde, door de deugd en de kuisheid die ze van de jongeling verlangt. (...) Vanwaar komen die vrouwen wier onberispelijke schoonheid, wier kuisheid en edele inborst zelfs de onsterfelijke liefde wist op te wekken?'* (p. 24-25).

Positief is dat hij de vrouw niet 'van nature' brandmerkt als passief, dociel en irrationeel, maar dat hij aantoont hoe bepalend cultuur en sociale status wel zijn als appreciatiecriteria. Wie echter denkt dat Bachofen het patriarchaat verwerpt, heeft het verkeerd voor. *'Het matriarchaat is nodig om de mensheid op te*

² Het boek werd, hoe kan het ook anders, opgedragen aan zijn moeder.

³ Ik ga hier niet in op het onderscheid tussen matrilineair, matrilokaal, matriarchaal ...; het volstaat te stellen dat de beschreven maatschappijen veel 'gynecocentrischer' gericht waren.

⁴ Een hertaling met annotatie in een (nuchterder) hedendaags idioom dringt zich op.

voeden, de mannen in het bijzonder.(...) Zoals het kind de eerste regels bijgebracht worden door de moeder, zo worden de mensheid regels bijgebracht door de vrouw. De man moet dienen voor hij kan regeren. Het is de roeping van de vrouw om de oerkrachten van de man te temmen en ze in goede banen te leiden.' (geciteerd in Adrienne Rich, p. 143-144). Eens de man 'getemd' (sic), mag hij zelf de touwtjes in handen nemen, want al bij al klasseert Bachofen dat vrouwelijke principe als vergankelijk en stoffelijk, terwijl het vaderrecht in verband staat met 'de onvergankelijkheid van een leven dat boven de materie uitstijgt, de sfeer van het licht'. En dan zijn we weer vertrokken natuurlijk: het vrouwelijke wordt vereenzelvigd met het lagere, het Dionysische, de natuur, terwijl het mannelijke gezien wordt als het hogere, het Apollinische, de cultuur.

Na Bachofen is het hek van de patriarchale dam. Van groot belang is nu het werk van Sir James Frazer, *The Golden Bough* (1911-1915), een compilatie van mythologisch en etnologisch materiaal, én een mammoetwerk over het religieuze denken. De 'Moedergodin' en de 'Grote Godin' worden vaste begrippen voor de benadering van primitieve religies. De inhoud van die begrippen wordt nauwelijks in vraag gesteld, maar gretig gebruikt met betrekking tot het archeologisch materiaal van Griekenland, Malta, het oude Europa. Alle beeldjes met geprononceerde borsten, buiken en billen worden als moedergodin geïnterpreteerd. De antropologen lopen high voor de 'vrouwelijke godheid en haar mannelijke zoon/minnaar', een model dat in verschillende culturen te herkennen, is o.a. in de verhouding Cybele-Attis, Inanna-Dumuzi, Isis-Osiris of Maria-Jezus. De Oedipustheorie van Freud zal dit beeld nog versterken en ook Jung drukt zijn stempel op het archeologisch denken van de jaren '50⁵: hij kent de Grote Moeder een transcendente status toe en bestempelt haar als oeroud archetype dat in alle culturen in het collectieve onbewuste bij de mens aanwezig is; de Grote Moeder wordt gezien als een constant, onveranderlijk, in de menselijke psyche gegrift principe van het onbewuste, met het vaderlijke principe van de logos en het bewustzijn als pendant. Jungs leerling Erich Neumann⁶ analyseert dit archetype verder en dat resulteert in een nieuw standaardwerk, *The Great Mother* (1955), waarin Neumann zoekt naar voorbeelden in alle culturen en alle periodes (paleolithisch, neolithisch, pre-Columbiaans, Cypriotisch, Cycladisch, Minoisch,). Een derde van zijn boek bestaat uit afbeeldingen, die hij nauwgezet commentarieert. Zowat alles kan nu doorgaan als een voorstelling van het vrouwelijke, en hij is dan ook gul met afbeeldingen van de vrouw als godin, monster, poort, pilaar, pot, boom, zon, maan en alle varianten van vliegend tot kruipend

⁵ In die naoorlogse jaren beklemtoont Jung heel sterk het vrouwelijke en de vrouwelijke rol in de familie.

⁶ In zijn zoektocht naar archetypen gaat hij veel verder dan zijn leermeester Jung. Hij gaat zelfs op zoek naar een etymologisch -archetypische verklaring van woorden: waarom heeft de moedergodin zo'n immens zitvlak? Om beter te kunnen zitten. Waarom wordt de moedergodin zo dikwijls zittend afgebeeld? Omdat de mannen haar zouden kunnen be-zitten. *Flauwe opmerkingen of ordinaire mannenpraat?*

(on)gedierte. Pikant detail: ook alle (mannelijke) seksuele preferenties voorziet hij van een passende archetypische verklaring.

Tijd dat de archeologen hun duit in het zakje doen. Midden in de *golden sixties* verschijnt de publicatie *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (1967) van James Mellaart over zijn ontdekkingen en opgravingen in de neolithische site Çatal Hüyük in Turkije. Wat Lourdes is voor de katholieke mirakelzoeker, is Çatal Hüyük voor de archeoloog op zoek naar zijn moedergodin.⁷ Mellaart, uiteraard ook een kind van zijn (flower power-) tijd en beïnvloed door de mythische verhalen én door de idyllische utopie van een vredelievende vrouwvriendelijke maatschappij, promoot de site als (vrouwelijke) bakermat van de westerse beschaving. In voornoemde publicatie beweert hij dat de vele vrouwelijke beelden een overtuigend bewijs zijn voor een geloof in een vruchtbaarheidsgodin. Hij voegt er zelfs aan toe dat die kunstwerken zeker niét door mannen gemaakt waren, aangezien er geen fallussen of vulva's zijn afgebeeld. Zijn uitleg daarbij: *'De nadruk op geslachtsorganen in de kunst staat onveranderlijk in verband met mannelijke impulsen en verlangens. Als de Neolithische vrouw de Neolithische religie vorm heeft gegeven, is dit de simpele verklaring voor het ontbreken van de seksualiteit, en het voorkomen van een geheel ander symbolensysteem, waarin borsten, navel en zwangerschap het vrouwelijke vertegenwoordigen, en horens en gehoornde dierenkippen het mannelijke'* (geciteerd in Adrienne Rich p. 105-106).⁸ Het is een interessante hypothese... om te verwerpen: de essentialistische interpretatie van Mellaart is heden ten dage inderdaad aan heel wat kritiek onderhevig.

Mellaart is niet de enige archeoloog die zoveel godinnenstof doet opwaaien. Begin jaren zeventig verschijnt de eerste publicatie van de archeologe Marija Gimbutas over prehistorische Europese religies, *Gods and Goddesses of Old Europe* (1974); in een herdruk verwisselt ze de titelwoorden en krijgen de godinnen prioriteit. Ook hier niets dan overtuigende 'bewijzen' over het verdwenen rijk van de godin, opgedoekt door Indo-Europese agressievelingen die het patriarchaal systeem invoerden. Gimbutas wordt aanbeden door de feministen, die haar inlijven als erelid van de pas opgerichte vrouwenbeweging. Het is opmerkelijk dat vele archeologen nu afhaken op het punt waarop de feministen het verhaal opnemen. Hoewel Gimbutas een professioneel en uitstekend beargumenteerd coherent verhaal brengt, is het inderdaad maar de vraag of je een hele godsdiensttheorie kan reconstrueren op basis van archeologische bronnen. Eind jaren '70, begin jaren '80 beantwoordde men deze vraag ronduit negatief. De liefde van de archeologen voor de moedergodin is dan ook wat bekoeld, de ar-

⁷ Ook nu nog is de plek een bedevaartsoord met een enorme aantrekkingskracht op archeologen, paganisten, godinnenaanbidders, ecofeministen en modeontwerpers.

⁸ Voor deze hypothese vindt hij steun bij Neumann die beweert dat de hoogvereerde kunst van het pottenbakken een uitvinding was voor vrouwen en taboe voor mannen. Vrouwen bakken de pot, mannen pakken er een? (sic).

cheologie is haar kinderschoenen en haar kinderziekten ontgroeid. Maar een andere aanbieder van de moedergodin dient zich aan.

De fakkel van de feministen

In de jaren '70 wordt de godinnenfakkel doorgegeven aan de feministen: de triomftocht van de godin is begonnen. Niet zelden ziet men deze *Werdegang* als een persoonlijke en religieuze zoektocht met therapeutisch effect om het 'vrouwelijke' en de 'vrouwelijke ervaring' te bevestigen en te valideren. Vrouwen bevrijden zich niet alleen van hun beha's maar ook van hun minderwaardigheidscomplexen. Mellaart en Gimbutas worden net niet heilig verklaard, en iedereen borduurt nu verder aan de schaamlap van de moedergodin. Zonder schaamte evenwel. Er verschijnen boeken met juichende titels als: '*Voorbij God de Vader*' (Mary Daly, 1973) '*Eens was God als vrouw belichaamd*' (Merlin Stone, 1976) '*Op zoek naar de godin*' (Sylvia Brinton Perera, 1981), '*De schepping van het patriarchaat*' (Gerda Lerner, 1986), '*De kelk en het zwaard*' (Riane Eisler, 1987).

Heel lezenswaardig is '*De weg van Inanna*' (Baken, 1999) van de Vlaamse therapeute en licentiate godsdienstwetenschappen Marijke Baken, een meeslepend boek waarin, zo blijkt uit de covertekst, '*fragmenten van het vrouwelijke ontsluit (worden) en ontdaan van hun patriarchale conditionering.*' Ook hier worden godinnenbeeldjes bovengesplit, grondplannen van tempels vergeleken met silhouetten van dikke vrouwen, leemten in bestaande teksten over godinnen aangedikt met passages die letterlijk te mooi zijn om waar te zijn. En bovenal worden er overhaaste conclusies getrokken in de aard van: '*...als de stier door de godin wordt gebaard, is dat een teken van het feit dat het mannelijke als deel van de wereld én als deel van het menselijke bewustzijn, zowel fysiek als psychisch, zijn oorsprong heeft in het vrouwelijke, en dus daarop geënt is.*' (Baken, 1999, p. 129). Straffe theorieën...

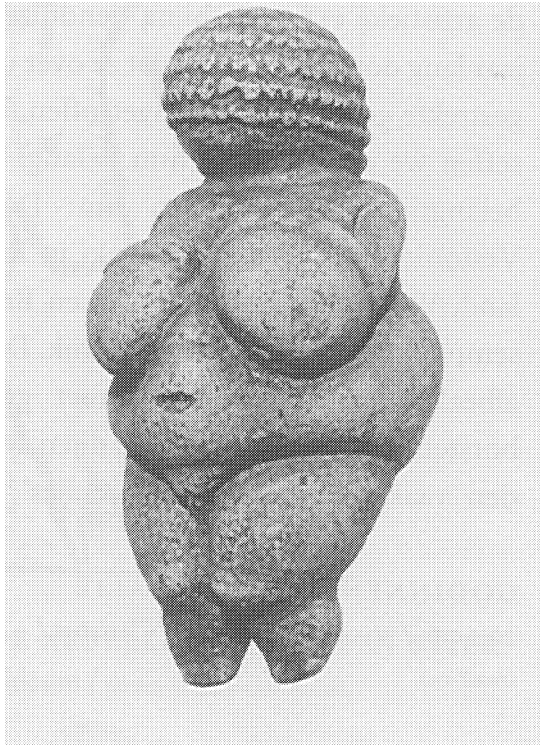
Het is soms moeilijk om weerstand te bieden aan dergelijke redeneringen. Alles klopt als een horoscoop. De auteurs van dit soort boeken – en het zijn heus niet alléén vrouwen – lijken wel aangestoken door een heilig vuur: ze hebben zo'n mooi sluitend verhaal dat ze er graag zelf in geloven en zich verplicht voelen om hun geloof uit te dragen⁹. Zijn de bedoelingen nobel, dan zijn de methoden drastisch. Omdat aan vrouwen eeuwen een geschiedenis is ontzegd, is het bijzonder verleidelijk om er één te reconstrueren naar het beeld van hun huidige aspiraties.¹⁰ Men creëert voor het zwarte deel der mensheid een 'Black Venus', interpreteert de zwarte Madonnabeeldjes in functie van een zwarte godin, terwijl

⁹ Ze hanteren dezelfde bekeringsijver als sekten en hanteren dezelfde nauwgezette verklaringsdrift als astrologen e.d. Wellicht dat hier de dissonantietheorie van Festinger van toepassing is.

¹⁰ Zie 'Gisteren en vandaag' in 'Geschiedenis van de vrouw: Oudheid' door Georges Duby en Michelle Perrot.

de relatie tussen de ‘moedergodin’ en ‘zwart’ misschien eerder moet worden gezocht in haar symbolische verbondenheid met de aarde.

Het is interessant om na te gaan hoe uiteenlopend commentatoren reageren op een zelfde beeld. Ik focus even op de ‘Venus van Willendorf’ (30.000-25.000 v.o.t.). Is het een ritueel beeldje? Een vruchtbaarheidsbeeldje? Kinderspeelgoed? Een voorstelling van het toenmalige schoonheidsideaal of één van de eerste afbeeldingen van de vrouwelijke oermacht? Adrienne Rich, dichteres en publiciste van het eerste uur, zegt over dit beeldje. *‘Het geeft uiting aan een houding ten opzichte van de vrouw die doordrongen is van het besef van haar wezenlijke, diepgaande betekenis, van het feit dat haar bestaan de kern raakt van alles wat noodzakelijk en heilig is. (...) Zij is van een schoonheid die we bijna vergeten waren, of die inmiddels lelijk wordt genoemd’* (p. 102). Wat Rich – jaren ‘70 – telkens weer treft, is de steeds weerkerende soevereiniteit, de autarkie van de godin. De ‘godin’ is er niet om te vleien of gerust te stellen, maar om zichzelf te doen gelden. De beelden uit de tijd van de pre-patriarchale godinnen-cultus vertellen vrouwen dat ze macht en eerbiedwaardigheid aan zichzelf ontleen, en niet door een toevallig privilege of een wonder verkregen.



Camille Paglia, kunsthistorica en freudiaanse publiciste van het laatste uur, denkt er anders over: *'Bol, bobbelig, bubbelend (...) De Venus van Willendorf, uitgezakt, slonzig en snellig, zit muurvast in haar bronst als in een sleur, de baarmoeder-tombe van de natuur. De Venus van Willendorf roert, over haar eigen buik gebogen, in de kookpot van de natuur. (...) Ze is vrouwelijk, maar geen vrouw. (...) De vrouw is onbeweeglijk onder de last van haar gezwollen borsten, buik en billen. (...) Haar armen zijn platte vinnen, in de steen gekrast, onontwikkeld, nutteloos.'* Niet iedereen is even fanatiek of feminist of freudiaan, in feite gebruikt elke publicist de godin als kapstok om er zijn eigen theorie aan op te hangen. Voor Paglia is dat een duidelijk freudiaanse theorie. Alles is voor haar seks en geweld. Haar grootste ambitie is het om het verband tussen Freud en Frazer aan te tonen. *'Ik zie de moeder als een overweldigende kracht, die mannen tot levenslange seksuele spanning veroordeelt, waaraan ze door middel van rationalisaties en lichamelijke prestaties trachten te ontkomen'* (voorwoord, p. 9).

Er is voor ieder wat wils: Riane Eisler haakt aan de godin een samenlevingsmodel vast van dominantie of partnership, voor Marijke Baken is de godin symbool van persoonlijke groei en bewustwording. Er volgen nog andere interpretaties, en ik heb het hier niet over de bijdragen van de mytholoog Joseph Campbell, over *The White Goddess* (1948) van Robert Graves, *The Black Madonna* (1990) van Fred Gustafson, *La Déesse sauvage* (1993) van Joëlle de Gravelaine enz. Het is heel uitnodigend om alle godinnen aan elkaar te breien tot één lange kleurrijke sjaal van verwanten, om één lange religieuze processie op te voeren waarin zowel de hybride vrouw-dierfiguren uit het Paleolithicum op de *catwalk* verschijnen, als de vele andere manifestaties van de godin. Even verleidelijk is het om een religieuze continuïteit te poneren zoals die terug te vinden is in de verering van Isis, Nut en Maat in Egypte, Inanna, Ishtar, Astarte en Lilith in het Tweestromenland, Demeter, Persephone, Hera en Athena in Griekenland, Atargatis, Ceres en Cybele in Rome, Shekhina in de Hebreeuwse kabbalistische traditie en, last but not least, – en dan vergeet ik er wellicht nog een aantal –, de katholieke Maagd Maria. Heel aantrekkelijk, zo'n totaalsysteem, zo'n verenigde godinnenbond, maar het is geen werkelijkheid, alleen een gedroomde werkelijkheid.

Balans

Dit betekent niet dat we de godin met het badwater moeten weggooien: laten we de balans opmaken, want er is heel wat positiefs te melden.

Op menselijk spiritueel vlak biedt het godinnenverhaal een *andere kijk op de vrouw*. Sinds Augustinus (354-430) was er weinig positiefs over de vrouw gezegd, want volgens deze en andere misogynie kerkvaders waren vrouwen aardse, verderfelijke schepsels vol vleselijke lusten. De godin brengt daar verandering in. Positief is verder dat de *godinnenbelievers* issues als vrouwelijke

macht en autoriteit hebben durven aansnijden, en dat maakt het model van de moedergodin minder kneuterig, zeker als men het verbindt met moderne feministische theorieën. Tweede positief punt: het cartesiaanse denken heeft een fikse deuk gekregen door het toenemend belang dat er gehecht wordt aan *het intuïtieve, het ervaringsgerichte, de verbeelding, de emotionele intelligentie*, en dat tot in de bedrijfswereld toe. Derde punt: de klemtoon op het natuurlijke, op het vrouwelijke lichaam en op de aarde resulteerde ook in een andere *houding tegenover de natuur* in het algemeen. Onrechtstreeks heeft de godinnenbeweging ook bijgedragen tot een modern ecologisch bewustzijn.

Maar er zijn ook punten van kritiek. Godinnenadepten durven wel eens beweren dat al het leed in de wereld de schuld is van het systeem, het patriarchale systeem dus, maar hun oplossing is ironisch genoeg niet veel beter; wat zij doen, is het denkkader behouden en de polariteiten omdraaien: de goeden zijn nu de slechten en vice versa. Op die manier bezondigen vrouwen zich aan hetzelfde *reductionisme* als mannen die vrouwen eeuwenlang op het moederschap vastpinden. Wat men ook over het hoofd ziet, is dat de Moedergodin in feite een consensus is van de late 19^e eeuw: het is een geïdealiseerd en stereotiep beeld, ontsproten aan de fantasie van de mannelijke onderzoeker, type Bachofen. Vrouwen worden erin voorgesteld als primitief, natuurlijk, seksueel, moederlijk en verschillend van de rationele mannelijke wereld. Het is bizar dat sommige vrouwen dit etiket op zich willen kleven, ook al worden de eigenschappen nu positief gelabeld, want op die manier wordt de verhouding tussen de geslachten, die op de eerste plaats een sociale verhouding is, gereduceerd tot een biologisch gegeven, en blijven we ons voeden met ideeën die wetenschappelijk verpakt worden als ‘sociobiologie’, maar eerder onder de noemer vallen van veredelde cafépraat. Ik heb het dan over de reductionistische verhaaltjes over mannen die van Mars komen en vrouwen die van Venus afkomstig zijn.

Het is belangrijk om ook binnen een feministisch kader alles in vraag te blijven stellen. Godinnengoeroes zuigen zich vast in de idee van een statische gouden eeuw, een tijdloze periode van peis en vree, die ze breed uitsmeren van het Paleolithicum tot de Romeinse tijd, onderweg hun bewijsmateriaal bij elkaar schrapend. In hun verlangen om chaos te bedwingen en alles te ordenen, willen ze graag één vastomlijnd antwoord, een hegeliaanse synthese. Ze mixen klakkeloos godinnen en culturen tot één pot nat, en dat zowel in de ruimte als in de tijd, ze zien analogieën en verwantschappen tussen godinnen in Europa en Colombia, Ierland en Griekenland, ze willen graag geloven dat alle menselijke samenlevingen eenzelfde ontwikkeling doormaakten, dat er zoiets als een blauwdruk van een maatschappij bestaat. Zo’n universalisme, zo’n *essentialisme* is in feite ook een vorm van reductionisme, want het beperkt de mogelijkheden. Alsof er slechts één archetypisch pad is voor vrouwen, alsof vrouwen zich altijd op dezelfde manier gedragen (hebben). Dat het leven dynamisch is en onderhevig aan verandering, zetten ze aan de kant en ze vergeten hoe waardevol verschillen kunnen zijn.

Er blijven nog meer knelpunten en vragen, bijvoorbeeld: is het model van Frazer – de bejubelde moeder-zoon- relatie – wel alleenzalmakend? Gaat het over één vrouwelijke godheid, of moeten we eerder mikken op een polytheïstisch koffiekraansje? Vertaalt de aanwezigheid van vrouwelijke godheden zich ook in de sociale structuur van die tijd, m.a.w. hadden vrouwen in zo'n maatschappij meer in de pap te brokken¹¹?

God is dood, leve de godin?

Ik laat deze vragen voor wat ze zijn en focus nog op twee basisvragen. Ten eerste: hebben we een godin nodig? Het verlangen naar een godin is een verlangen naar zingeving. *Il faut des rites*, zei de Vos aan de Kleine Prins. Zowel in westerse als in niet-westerse samenlevingen worden er structuren aangereikt in de vorm van mythen en verhalen. Mythen zijn casestudies over de *condition humaine*, ze reiken een ordeningsprincipe aan. Idem met religie, hoewel de spelregels daar rigider zijn.

Op zoek naar zingeving in een tijd die beheerst wordt door consumentisme en kapitalisme is het niet verwonderlijk dat mensen na de dood van god¹² en na het einde van de grote zingevingsverhalen¹³ op zoek gaan naar een nieuwe god, i.c. een godin. En als god de vader geen antwoord meer weet, is er nog altijd de troost van de warme moederborst. *Back to nature*, de chthonische materie, de mater, de oergodin. Een aanlokkelijk beeld, zowel voor mannen als voor vrouwen. Een stérk beeld ook, dat van een barende, leven gevende vrouw, als je bedenkt dat wij het al 2000 jaar moeten stellen met een stervende man aan een kruis. Alsof we heel die tijd geopteerd hebben voor dood en lijden en niet voor het leven zelf...

De mystificatie van het vrouwelijke mag dan misschien minder schadelijk zijn dan die van het mannelijke, het blijft hoe dan ook een mystificatie. Moeten we zo nodig ergens gaan uithuilen? Moeten we getroost worden door een god of godin? 'Op uzelf komt het aan', zegt de ware humanist, 'Het is dwaas om aan de goden te vragen wat men zichzelf kan verschaffen',¹⁴ zegt Epikouros. Freud verbindt onze hang naar religie met onze gemakzuchtige aard om ons als afhankelijk kind tegenover een vader en probleemoplosser te blijven gedragen. Hij schreef in 1927: 'Ik moet u dus tegenspreken wanneer u vervolgens concludeert dat de mens volstrekt niet in staat is te leven zonder de troost van de religieuze illusie, dat hij zonder die troost zijn zware bestaan, de wrede werkelijkheid, niet

¹¹ In de pap misschien wel, maar ook daarbuiten?

¹² Nietzsche verklaarde hem dood op het einde van de 19^e eeuw.

¹³ Lyotard verklaarde ze zinloos op het einde van de 20^e eeuw.

¹⁴ Epicurus, *Over de natuur en het geluk*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Keimpe Algra, Historische Uitgeverij, Groningen, 1998, p. 153.

*zou kunnen dragen*¹⁵. Erich Fromm¹⁶ noemt religie een vluchtmechanisme als reactie op de angst voor de vrijheid, angst om verantwoordelijkheid op te nemen voor het leven. Rik Pinxten¹⁷ noemt het een *goddelijke fantasie*, Karel Boullart¹⁸ spreekt van een levenshouding gebaseerd op inbeelding. De behoefte aan een moedergodin is m.a.w. even bedenkelijk als die aan een vadergod; men blijft gebonden aan dezelfde infantiele psychische behoefte i.p.v. er zich van te bevrijden.

Tweede vraag is: kunnen we nog iets beginnen met de godin? We hebben uiteraard geen godin nodig om onze toekomst te legitimeren, we hebben geen ingebeeld aards paradijs nodig om de aarde paradijselijker te maken. Veranderingen moeten gebeuren vanuit de realiteit van nu, niet vanuit de fantasiebeelden van vroeger¹⁹, hoe mooi die ons ook worden verteld. Kunnen we dan iets aanvangen met de gedemystificeerde godin? Ik denk het wel. Is de godin niet vóór alles een ‘dominant idee’ zoals Bachofen ooit aangaf? Het lijkt mij een aanvaardbare stellingname en is meteen een antwoord op een van de beginvragen: wat is een godin? Misschien wel dit: een poëtische metafoor om al díe verlangens en betrachtingen uit te drukken die hoe dan ook leven in deze tijd. Ik heb ze al aangegeven bij de positieve punten van de godinnenbeweging, ik zet ze nogmaals op een rijtje: een andere houding ten opzichte van de natuur, ten opzichte van ratio-gevoel en een genuanceerdere kijk op gender. Hoe kunnen we die andere aanpak realiseren?

De godin als metafoor

De vraag die ik bij het begin stelde, was of de twee partijen wel echt antagonistisch zijn? Gaan de academici exact en wetenschappelijk te werk en is de benadering van de godinnenbelievers gespeend van alle geloofwaardigheid en wetenschappelijkheid? Of zijn we allen ‘in de eerste plaats dichters, en daarna pas

¹⁵ Sigmund Freud, *De toekomst van een illusie* (1927), opgenomen in *The Freud Reader*, in Nederlandse vertaling door Tinke Davids, *De draagbare Freud*, Prometheus Amsterdam, 3e druk, 1997, p. 215.

¹⁶ Erich Fromm, *De angst voor vrijheid*, Bijleveld, Utrecht, 13^e, geheel herziene druk, 1999.

¹⁷ Rik Pinxten, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Houtekiet, Antwerpen/Baarn, 2000.

¹⁸ ‘Maar buiten dat doorleefde bestaan is er voor een mens die geboren wordt, leeft en sterft, effectief niets. En aan niets kan niets of niemand enige zin ontnemen. We moeten ons daarom ook niet laten leiden door wereldbeelden die dat wel pretenderen.’ Karel Boullart, *Vanuit Andromeda gezien. Het bereikbare en het ontoegankelijke, een wijsgerig essay* (1990), VUB-Press, Brussel, 2e druk 1999, p. 23.

¹⁹ Veranderingen moeten gebaseerd zijn op lessen uit een recent verleden, op onze humaniteit van nu en op onze hoop naar de toekomst toe. Op dezelfde manier, kan het academisch antwoord op de suggestie van een ‘gyneacocratisch’ verleden – en in het kielzog daarvan een peisvol leven – genuanceerder zijn en meer doordacht als het niet gezien wordt als een blauwdruk van het heden en de toekomst.

verstandige mensen', zoals Lou Andreas-Salomé het formuleerde²⁰? Het antwoord komt van de meest on-Griekse en meest oosterse van de Griekse denkers, Herakleitos (6^e eeuw v.o.t.). In fragment 51²¹ zegt hij: “*Ze begrijpen niet hoe het, in tweespalt, met zichzelf samenspannt: een opgespannen verbinding (harmonie), zoals van boog en lier.*” Herakleitos dicht de kloof door de twee benaderingswijzen samen te voegen, te verbinden (de oorspronkelijke betekenis van het Griekse woord ‘harmonia’).

Als je Herakleitos op de godinnenmaterie toepast, levert dat een uitspraak op in de aard van: ‘*De academische weg omhoog en de new age weg omlaag is één en dezelfde*’ (fragment 60, maar lichtjes aangepast). Hier wordt niet gezegd dat ‘omhoog’ en ‘omlaag’ hetzelfde zijn, of dat de academische benadering en de benadering van de godinnenbelievers dezelfde zijn, wél dat die weg twee aspecten heeft. Door zijn metaforische zegging slaagt Herakleitos erin fundamentele tegenstellingen toch met elkaar te verbinden, in ‘harmonie’ te brengen: de waarheid ligt niet in een of andere pool, noch in het grauwe midden, maar is *in between* en wisselend.

Ik denk dat we op dezelfde manier de godin moeten aanpakken: als historische hypothese én realiteit én als mythe, als fantasie. Het is een heel wezenlijke benadering maar: ‘*Onzichtbare verbinding (harmonie) is sterker dan zichtbare*’ (fragment 54). Het loont de moeite om deze inspiratie toe te passen op de drie aandachtspunten die ik uit de metafoer van de godin distilleerde. Laat ik beginnen met de natuur: het verlangen naar de godin is ook een verlangen naar het verloren contact met het aardse, want we ervaren onszelf niet langer als deel van de natuur. ‘*We zijn meer waarnemer dan deelnemer geworden*’²², zegt de Nederlandse antropoloog en filosoof Ton Lemaire; we zien de aarde niet langer als een levend organisme maar als dode materie die we kunnen (op)gebruiken. Misschien moeten we wel opnieuw elementen uit het hylozoïsme²³ van Herakleitos en de archaïsche Grieken oppikken om weer voeling te krijgen met de natuur, met de totaliteit. Dit moet niet geïnterpreteerd worden als een nostalgisch verlangen of als een anachronisme, maar wel als een hernieuwde kijk op de natuur. Het recente boek van Lemaire ‘*Met open zinnen*’ (Ambo, 2002) kan ik hier warm aanbevelen.

²⁰ Lou Andreas-Salomé, *Terugblik op mijn leven*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1968.

²¹ Alle fragmenten zijn werkvertalingen door Herman De Ley, *De Ioniërs. Het archaïsche natuurdenken van Thales tot Herakleitos*, syllabus, 5^e herwerkte uitgave, 1999, Rijksuniversiteit Gent.

²² Ton Lemaire, *Met open zinnen*, Ambo, Amsterdam, p. 28.

²³ Voor het begrip hylozoïsme citeer ik hier Verdenius (aangehaald in De Ley, *ibid.*) p. 5: ‘Het hylozoïsme geeft uitdrukking aan een begrip van de wereld “ waarin géén scherp onderscheid is getrokken tussen de mens en zijn natuurlijke omgeving. De vroege Grieken stelden zich de natuur níét voor als een object dat zich louter aan onze ogen vertoont, maar als iets waartoe wij met geheel ons wezen behoren. Het is maar natuurlijk om te denken dat een wereld waarvan wij een levend deel vormen, tot dezelfde soort behoort als wij.’

Het feit dat de godin leeft – of op zijn minst vibreert – in zoveel vakgebieden, is ook een indicatie van het verlangen om niet-rationele aspecten te valideren. De hakbijl van Descartes heeft ons geen deugd gedaan. Ze kliefde onverbiddelijk: ratio en gevoel, het beredeneerde tegenover het zintuiglijke, het Apollinische tegenover het Dionysische, de *brains* tegenover de *guts*.²⁴ Wat Herakleitos duidelijk maakt, is dat het leven geen of/of-constructie is maar een leven van toegevoegde waarden; het is een voortdurende kruisbestuiving tussen het beschouwelijke, de orde en de maat én het mateloze, de extase, het vitale. Het heeft dan ook weinig zin om de zogenaamde *mannelijke* waarden zoals ‘objectief’, ‘wetenschappelijk’, ‘rationeel’, ‘academisch’ hoger in te schatten dan typisch *vrouwelijke* kwaliteiten als ‘gevoelsmatig’, ‘zintuiglijk’, ‘ervaringsgericht’, ‘intuïtief’.

Herakleitos is tenslotte ook een beetje Derrida, de idee van de deconstructie. De Griek gaf al aan dat taal ons misleidt. Woorden misleiden, zijn situationeel en gebonden aan een context. Als ik zeg: ‘het is koud’, is dat (volgens Herakleitos) maar één aspect van de werkelijkheid. De ware werkelijkheid is warm én koud. De volledige mens is derhalve mannelijk én vrouwelijk. Het deconstructiedenken laat toe om ‘vrouwelijkheid’ los te koppelen van een specifiek vrouwelijke identiteit; het vrouwelijke wordt dan gezien als een talige constructie en niet uitsluitend verbonden aan een specifiek biologische of sociale groep. Het denken in binaire opposities wordt zo overstegen. Elke mens heeft ‘mannelijke’ en ‘vrouwelijke’ kwaliteiten. Zo’n verruimende visie is perfect bruikbaar binnen de hedendaagse godinnenevaluatie. Wat we dan overhouden, is een postmodern deconstructiemodel met Herakleitos als eerste pomo-denker. Laten we ‘postmodern’ dan vooral niet als ziekte of scheldwoord hanteren maar als een waardevolle invalshoek: ook wij zijn kinderen van onze tijd, we zijn postmodern, we leven in het meervoud en zappen door het leven. We zijn tegelijkertijd atheïst en diep religieus, rationeel en emotioneel, kritisch en impulsief; we luisteren naar Klara én naar Studio Brussel, we applaudisseren voor Hugo Claus en voor Eddy Wally. Op diezelfde postmoderne en caleidoscopische manier kunnen we misschien ook naar de godin kijken. Met deze ingesteldheid van tolerantie en creativiteit kunnen we de deur op een kier laten om in deze fascinerende materie nieuwe denkpatronen te ontwikkelen.

Lut DE BLOCK

24 Getuige daarvan het onzinnige gebakkelei over toegankelijke versus hermetische poëzie, anekdotische versus talige poëzie, ontboezemingslyriek versus intellectualistische poëzie. Is poëzie niet bij uitstek de kruising van ratio en gevoel? Alsof een intelligent dichter ooit zijn emotioneel inlevingsvermogen opzij kan zetten. Alsof een emotioneel iemand tot poëzie in staat is als hij niet kan abstraheren en uiteindelijk met taal werkt.

Literatuur

- Abbes, Joop, *De moord op de Moedergodin*, Pelckmans, Kapellen, 1997
- Bachofen, Johann Jacob, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, Kraus & Hoffmann, 1861
- Baken, Marijke, *De weg van Inanna*, Van Halewyck, Leuven, 1999
- Baring, A. - Cashford, J., *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, Viking, London, 1991
- Billington, S. - Green, M. (eds.), *The Concept of the Goddess*, Routledge, London, 1996
- Boullart, Karel, *Vanuit Andromeda gezien. Het bereikbare en het ontoegankelijke, een wijsgerig essay* (1990), VUBPress, Brussel, 2e druk 1999
- Briffault, Robert, *The Mothers*, Johnson Reprint, New York, 1969
- Brinton Perera, Sylvia, *Op zoek naar de godin. Jungiaanse speurtocht naar de essentie van de vrouw*, Kosmos, Utrecht, 1989
- Christ, Carol P., *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Addison-Wesley, Reading, 1997
- Daly, Mary, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston, 1973
- Duby, Georges - Perrot, Michelle, *Geschiedenis van de vrouw, Oudheid*, Agon, Amsterdam, 1992
- Eisler, Riane, *De kelk en het zwaard*, Entheon, Nijmegen, 1987
- Epicurus, *Over de natuur en het geluk*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Keimpe Algra, Historische Uitgeverij, Groningen, 1998,
- Frazer, James, *De gouden tak. Over mythen, magie en religie*, verkorte uitgave, Contact, Amsterdam/Antwerpen, 3^e druk, 1996
- Freud, Sigmund, *De toekomst van een illusie* (1927), opgenomen in The Freud Reader, in Nederlandse vertaling door Tinke Davids, *De draagbare Freud*, Prometheus Amsterdam, 3e druk, 1997
- Fromm, Erich, *De angst voor vrijheid*, Bijleveld, Utrecht, 13^e, geheel herziene druk, 1999
- Gimbutas, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, updated edition, 1982
- Gimbutas, Marija, *The Language of the Goddess*, Thames & Hudson, New York, 1989
- Goodison, L. - Morris, Ch. (eds.), *Ancient Goddesses*, British Museum Press, London, 1998
- Herakleitos, Fragmenten, werkvertaling door Herman De Ley, *De Ioniërs. Het archaische natuurdenken van Thales tot Herakleitos*, syllabus, 5^e herwerkte uitgave, 1999, Rijksuniversiteit Gent.
- Leeming, David - Page, Jake, *Goddess. Myths of the Female Divine*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1994
- Lemaire, Ton, *Met open zinnen. Natuur, landschap, aarde*, Ambo, Amsterdam, 2002
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986
- Mellaart, James, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson, London, 1967
- Neumann, Erich, *The Great Mother*, Princeton University Press, 1955
- Paglia, Camille, *Het seksuele masker*, Prometheus, Amsterdam, 1992
- Pinkola Estès, Clarissa, *De ontembare vrouw als archetype in mythen en verhalen*, Becht, Haarlem, 9e druk, 1999
- Pinxten, Rik, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Houtekiet, Antwerpen/Baarn, 2000.
- Rich, Adrienne, *Uit vrouwen geboren*, Sara, Amsterdam, 1979
- Shinoda Bolen, Jean, *Godinnen in elke vrouw*, Lemniscaat, Rotterdam, 1991
- Shinoda Bolen, Jean, *Goden in elke man*, Lemniscaat, Rotterdam, 1995
- Shinoda Bolen, Jean, *Godinnen in de ouder wordende vrouw*, Lemniscaat, Rotterdam, 1999
- Stone, Merlin, *Eens was God als vrouw belichaamd*, Servire, Katwijk, 1979