

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

Louise du Toit¹

Departement Filosofie

Universiteit van Johannesburg

Abstract

A philosophical discussion of the feminine and femininity of the divine

This article considers the importance of the feminine of the divine (or 'the goddess') from the perspective of a philosophy of sexual difference, as the latter is proposed mainly by French feminist philosopher, Luce Irigaray. The article considers why we have lost the feminine of the divine, why she is making a comeback, and the strongest reasons – philosophically speaking – for retrieving some of those elements for the sake of the world and humanity today.

In the beginning, people prayed to the Creatress of Life, the Mistress of Heaven. At the very dawn of religion, God was a woman. Do you remember?

(Stone 1976:1)

We have no female trinity. But as long as woman lacks a divine made in her image she cannot establish her subjectivity or achieve a goal of her own. She lacks an ideal that would be her goal or path in becoming ... If she is to become woman, if she is to accomplish female subjectivity, woman needs a god who is a figure for the perfection of her subjectivity.

(Irigaray 1993b:63)

1. INLEIDING

In hierdie artikel word die konsep en idee van “die Godin”, of te wel, die vroulike en/of vroulikheid van die godheid, op filosofiese wyse aan die orde gestel. Alhoewel die vraag na die vroulikheid van die godheid by eerste

¹ Hierdie artikel is ontwikkel uit 'n voordrag gehou op 25 Augustus 2006 in Pretoria voor die Universiteit van Pretoria se gespreksgroep Teologie-Filosofie.

aanskoue daarop gemik is om 'n eienskap van die godheid self op die agenda te plaas (soos geïmpliseer in die aanhaling van Stone hierbo), kan ook ingesien word dat 'n hele netwerk van vrae aangaande seksuele verskil in die menslike dimensie onlosmaaklik met daardie vraag verknoop is (soos geïmpliseer in die aanhaling van Irigaray hierbo). So byvoorbeeld impliseer die vraag of ons sinvol oor die vroulikheid van die godheid kan (en behoort te) praat, die “menslike” vraag of vroue óók na die beeld van die godheid geskape is, en of vroue dus ook in 'n sekere sin heilig of “goddelik” kan wees. Léén vroulikheid sigself tot goddelikheid? Kan ons 'n betekenisvolle verband tussen hierdie twee begrippe lê? 'n Mens sou ook 'n vraag kon vra oor graadverskil: is mans *nader* aan die godheid, of *meer soos* die godheid, met ander woorde, gesien vanaf die goddelike kant van die vergelyking, is die godheid inherent meer manlik as vroulik?

In hierdie artikel word veronderstel dat die twee vrae twee kante van dieselfde munt verteenwoordig, dit wil sê, dat die geslag van die godheid wat deur ons spreke oor die godheid veronderstel word, 'n invloed het op hoe ons geslagtelike verskil binne menslike dimensie konseptualiseer en inrig, en ook omgekeerd.² Die soms meer implisiete, soms meer eksplisiete, idee dat die godheid meer (of selfs uitsluitlik) manlik is en dat mans in wese “nader aan” of “meer soos” die godheid is as vroue, het 'n lang geskiedenis in onder andere die Christelike religieuse tradisie.³ Vergelyk byvoorbeeld die outeur van 1 Timoteus wat glo dat die Edenverhaal impliseer dat vroue aan mans onderskik gemáák, geskep en bedóél is, omdat Eva volgens dié verhaal ná Adam geskep is (1 Tim 2:13). By die outeur van die brief aan die Efesiërs kry ons ook die gedagte dat die verhouding tussen 'n man en 'n vrou (sy eggenote) analoog is aan die verhouding tussen Christus en sy kerk, sodat die man die goddelike kant van die verhouding en die vrou die menslike kant daarvan verteenwoordig (Ef 5:22-24). Hierdie tipe denke, wat ten diepste impliseer dat die godheid op die minste *meer* manlik as vroulik *is*, en klaarblyklik manlikheid bo vroulikheid *waard*, het vanaf hulle ontstaan

² My argument hier is nie van die reduksionele Feuerbach-tipe wat die bestaan van die godheid ontken deur dit gelyk te stel aan 'n menslike skepping van 'n godheid “in sy eie beeld” nie (vgl sy *The essence of Christianity*, 1853). Terselfdertyd kan ons egter nie ontken dat ons in ons spreke oor die godheid altyd tot 'n mate die godheid “inklee” in terme van ons eie kultuur en tydvak nie. Al aanvaar ons dus dat die godheid ons spreke oor die godheid transendeer en onafhanklik daarvan bestaan, moet ons nietemin toegee dat daardie spreke self menslik is en daarom histories en geografies en kultureel spesifiek. My aanspraak hier is dat ons spreke oor ons godheid en ons spreke oor onself mekaar onafwendbaar op diepgaande wyses beïnvloed.

³ Rosemary Radford Ruether (2002:11) verduidelik dat vroue in die Christelike tradisie gesien is as ondergeskik aan mans *geskape* en, weens die *sondeval* en die straf daarop, deur mans gedomineer. 'n Dubbele logika, wat die ondergeskiktheid van die vrou selfs terugvoer na voor die sondeval, en dus na haar oorspronklike skeppingsaard, is dus hier ter sprake.

gedomineer binne die drie groot monoteïsmes wat die westerse geskiedenis onderlê en beïnvloed, naamlik die Judaïsme, die Islam en die Christendom.⁴ Vir 'n grondige studie van die sistematiese en langdurige misogenie binne die Christelike tradisie sien Mary Daly (1985a) se historiese oorsig in *The church and the second sex*.

Natuurlik sou 'n mens hierdie tweeledige vraag na die vroulike van die godheid en die goddelike of sakrale status van die vrou teologies kon aanpak, en dis ook op vele plekke al gedoen, maar in hierdie artikel open ek die vraag binne 'n godsdiensfilosofiese raamwerk. Met die oog hierop kontekstualiseer ek die eensydig manlike karakter van die godheid⁵ soos dit gestalte gekry het binne hierdie dominante godsdienste *binne 'n groter simboliese orde* wat ook nie-religieuse aspekte van ons westerse wêreldbeeld insluit. Daarmee sluit ek klaarblyklik aan by die godsdiensfilosofiese debat wat reeds minstens sedert die tagtigerjare van die vorige eeu op gang is rakende die metaforiese en/of analogiese aard van spreke oor die godheid, of te wel van "God-talk".⁶ My spesifieke bydrae in hierdie artikel is egter dat ek sin probeer maak van die eensydig of eksklusief manlike aard van die westers-monoteïstiese godheid

⁴ Hierdie is klaarblyklik 'n veralgemening omtrent die hoofstroom teologiese denke binne hierdie drie godsdienste, en as veralgemening akkuraat genoeg. Maar wat die Christendom betref, byvoorbeeld, is die geskiedenis van hierdie idee meer kompleks as wat die veralgemening reflekteer. Een voorbeeld van die kompleksiteit rakende die status van vroue is geleë in vroue se teologiese gesag of afwesigheid daarvan. Daar is 'n lang tradisie in die Christendom dat vroue profete kon wees aan wie God direkte openbarings gee (Ruether 2002:4), maar enige vrou wat daarop aanspraak gemaak het dat sy 'n profetes was, het die risiko geloop om as heks veroordeel te word. Boonop was daar vanaf die ontstaan van die Christelike kerk tot laat in die twintigste eeu ná Christus 'n verbod op vroue se openbare lering, en baie min van vroulike geleerdes se geskryfte het behoue gebly (Ruether 2002:2-3). Deurgaans ook moes vroue se openbaringservarings deur manlike kerklike gesag gevalideer word. Geleerde en visionêre vroue wat nie daarin kon slaag om 'n manlike kerklike amptenaar van hoë rang te oortuig van die geldigheid van hul ervarings nie, se geskryfte is onderdruk of saam met hulle op die brandstapel verbrand (Ruether 2002:3). Nog 'n goeie voorbeeld van die dubbelsinnigheid is dié waarmee die vroulikheid van die godheid hanteer is deur iemand soos die 14de-eeuse mistikus, Julian van Norwich, wat Christus sien as ten beste voorgestel deur die metafoer van die moeder: "Thus Jesus Christ who does good against evil is our very Mother. We have our being of him, where every ground of Motherhood begins, with all the sweet keeping of love that endlessly follows. As truly as God is our Father, so truly is God our Mother" (Colledge & Walsh-vertaling 1978:159-161). Werklike moeders is dus die beste aardse voorbeeld wat ons van Christus se liefde vir ons het, maar tog bly Christus (en God) self vir haar 'n manlike figuur, maar dan een wat naas sy manlike eienskappe ook oor die beste eienskappe van vroue beskik.

⁵ Daar mag diegene wees wat ontken dat die Christelike Godheid eksklusief manlik verstaan word binne die tradisie, maar die beste aanduiding van die mate waartoe dit nog steeds die geval is, is om op te let na religieuse taal en veral die aanspreekvorme van die godheid in gebed, prediking en liturgie. Ek het self nog nooit gehoor dat enigiemand binne die Afrikaanse religieuse wêreld binne daardie kontekste God self as vroulik aanspreek of verstaan nie.

⁶ In hierdie verband is John MacQuarrie (1979) se boek, *God-talk*, en Sallie McFague (1987) se *Models of God* baie bekende voorbeelde. McFague ondersoek byvoorbeeld die talige modelle van God as Moeder, Geliefde/Minnaar en Vriend.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

binne 'n bepaalde verhaallyn omtrent die groter westerse simboliese orde. Ek bed die manlikheid van ons godsdienste dus diagnosties in in 'n gelyktydig pre-historiese én postmoderne verhaal wat veral sedert die middel van die twintigste eeu binne die Westerse denkwêreld gestalte begin kry het en wat aantoon dat (en waarom) die patriargie nie tydloos óf noodwendig is nie. Soos wat die verhaal die vraag open na die noodwendigheid van 'n patriargale sosiale orde, open dit myns insiens terselfdertyd die vraag na die noodwendigheid van ons konsepualisering van die godheid in eksklusief manlike terme.

Om hierdie verhaal ten beste te vertel, maak ek hier gebruik van die Franse feministiese filosofin,⁷ Luce Irigaray (1985:243 e v), se kritiese ontleding van Plato se klassieke grotmite – dus van 'n buite-skriftuurlike en buite-religieuse bron. Deur middel van haar bespreking van dié verhaal toon Irigaray aan dat daar, kultureel en simbolies gesproke, 'n tipe “moedermoord” plaasgevind het met die historiese grondlegging van wat ons vandag ken as die Westerse kultuur en simboliese orde (of simboliese universum) (kyk Whitford 1991:33-34). Vir haar is die afwesigheid van die vroulikheid van die godheid en daarmee saam die afwesigheid van egte vroulike subjeksyn en wording, nie toevallig nie, maar die gevolg van 'n berekende en volgehoue daad van onderdrukking en herhaalde uitwissing (Irigaray 1993b:61). Sy staan dus op 'n punt in die geskiedenis waar sy die kontingensie (nie-noodwendigheid) van die patriargale mono-seksuele simboliese universum aankondig, en daarmee saam sowel 'n herinnering aan 'n voor-patriargale era wil aktiveer, as die hoop op 'n nuwe simboliese orde gekenmerk deur egte seksuele verskil.⁸

⁷ Hier het ek die Duitse term “Philosophin”, wat op 'n vroulike filosoof dui, ver-Afrikaans.

⁸ Soos wat Paul Ricoeur (1981:99-100) ook aangetoon het, is herinnering en hoop onlosmaaklik verweef. Hy stel dit mooi: “Perhaps there would be no more interest in emancipation, no more anticipation of freedom, if the Exodus and the Resurrection were effaced from the memory of mankind ...” In die verhaal waarop Irigaray deels steun en wat deels deur die resepsie van haar werk verder uitgebou is, is herinnering en hoop, of te wel die pre-historiese elemente en die postmoderne, bevrydingsmomente, ook ten nouste verknop. Alhoewel daar, soos ek sal aantoon, baie argeologiese ondersteuning na vore gekom het die afgelope paar dekades vir 'n wydverspreide pre-historiese kultuur van “godin-aanbidding” en gepaardgaande hoë sosiale status vir vroue, is die presiese historiese akkuraatheid van hierdie gegewens ironies genoeg nie van deurslaggewende belang nie. Enersyds put hedendaagse “godinne-bewegings” inspirasie uit daardie feitelike gegewens, maar andersyds is die *verbeelde herinnering* voldoende om inspirasie en hoop te verskaf op 'n samelewing waarin die vroulikheid van die godheid en die sakraliteit van die vrou(likheid) volledige erkenning geniet. Daarom, wanneer Merlin Stone (1976:1) sê *At the very dawn of religion, God was a woman. Do you remember?* Dan moet baie vroue erken ons onthou nie regtig nie, maar ons *wil* bitter graag onthou, want dit maak nuwe moontlikhede oop vir ons bestaan en ons geloof.

In die eerste gedeelte van die artikel bespreek ek in diepte Irigaray se diagnose van die 5000-jaar oue patriargie in die Weste as die resultaat van 'n kulturele moedermoord wat (pre-) histories plaasgevind het, maar waarvan die spore nog gedurig uitgewis en ontken moet word ten einde ons dominante simboliese raamwerke in stand te hou en te stabiliseer. Sy “diagnoseer” hierdie orde as basies siek, steriel, en uiteindelik selfvernietigend, omdat dit slegs in stand gehou kan word deur 'n sistematiese en ideologiese verdraaiing van die werklikheid van menswees (Irigaray 1993a:5). Die verdraaiing kom in kort daarop neer dat ons in die algemeen vroulike seksuele verskil nie as 'n *egte* en *gelykwaardige* verskil erken nie, maar vroulikheid afmaak as 'n minderwaardige vorm van man- (mens-) wees (Whitford 1991:101). Wanneer ons historiese voorkeur vir, en ons emosionele belegging in, 'n eksklusief “manlike” godheid binne haar raamwerk geplaas word, moet ons die vraag begin vra of ons die godheid én onself nie 'n geweldige onguns aandoen deur ons nie oop te stel vir die moontlike vroulikheid van die godheid en die moontlike goddelikheid van die vrou nie, en of ons vashou aan 'n manlike godheid nie dalk neerkom op afgodery nie. Met afgodery bedoel ek hier dat die transendensie van die godheid nie ernstig geneem word nie, en dat ons 'n selfgemaakte, beperkte en beperkende beeld van die godheid in die plek stel van die lewende en uiteindelik onbegryplike godheid self. Boonop is hierdie afgod se beeld geskoei op 'n sosiale werklikheid wat slegs met sistematiese geweld teen vroue se menswees gefundeer en in stand gehou word. Dit is teen hierdie agtergrond dat die konsep van die *godin* soos dit hier hanteer word, ook begryp moet word.

Nadat ek in die eerste gedeelte van die artikel die konsep van die “moedermoord” en die voorbeeld daarvan in die platoniese teks bespreek het, en ook aangetoon het hoedat die Westerse metafisika verknoop is met die moedermoord, bespreek ek in die tweede gedeelte die gevolge wat hierdie monoseksuele orde vir vroue inhou, en na aanleiding daarvan 'n paar van die ooglopende redes waarom die konsep van die *godin* nou sterk na vore begin tree het en by baie vroue (en mans in 'n mindere mate) aanklank vind. Hier sal ek ook aantoon dat dit belangrik is om die vroulike van die godheid gestalte te gee, sowel vir vroue (en mans), as vir ons konsepsie van die godheid self. Ek sluit my artikel dan af met 'n fokus op wat ek beskou as die transformerende krag van nuwe taal, en dan meer spesifiek op die transformerende krag van (die konsep en idee van) die *godin*. In die laaste twee gedeeltes begin ek ook verwys na wat spreke oor die *godin* vir mans inhou, maar ruimte laat my nie toe om hierdie voorlopige gedagtes in meer besonderhede uit te werk nie. Die artikel neem daarom die vorm aan van 'n argument ten gunste van die heraktivering van simbole vir, en manifestasies

van, die vroulike en vroulikheid van die godheid binne die filosofiese raamwerk van *'n herwaardering van seksuele verskil*.

1.1 Die konsep van “moedermoord”

Soos in die inleiding genoem, beskou Luce Irigaray (1930 -) die Westerse simboliese orde as eensydig manlik en histories kontingent. Dit beteken dat sy die simboliese orde waarbinne manlikheid as meerderwaardig verstaan word, beskou as nóg 'n refleksie van die “werklikheid” omtrent die geslagte, nóg as 'n tydlose of noodsaaklike stand van sake. Westerse patriargale oorheersing kom vir haar veel eerder neer op 'n ideologiese verdraaiing van die ware aard van seksuele verskil en dis vir haar gebaseer op, en in stand gehou deur, 'n gewelddadige onderdrukking van die vroulik-moederlike dimensie van die werklikheid (Whitford 1991:75 e v). Sy postuleer dus dat die patriargie histories tot stand gebring is deur 'n simboliese en kulturele uitwissing van (die ware aard van) seksuele verskil, en veral van vroulike seksuele verskil/identiteit of eiesoortigheid.⁹ Hierdie gewelddadige vestiging van die patriargaat behels wat sy noem 'n soort “moedermoord”, 'n kriminele daad van die seun/s teenoor die moeder (Whitford 1991:33). Gedurende die tweede helfte van die twintigste eeu is Irigaray se beskouing van die patriargaat as histories kontingent bevestig en ondersteun deur nuwe argeologiese ontdekkings en herinterpretasies van ouer gegewens, sodat 'n verhaal geleidelik ontvou het van 'n pre-historiese erkenning van vroulike seksuele

⁹ Irigaray se hantering van hierdie kategorie van seksuele verskil of vroulike identiteit of seksuele eiesoortigheid is baie genuanseerd en kompleks, en verg op sigself eintlik 'n lang uiteensetting. Ek sal volstaan daarmee om te sê dat Irigaray dikwels van seksuele essensialisme verdink word, met ander woorde van die posisie dat vroulike en manlike liggame onderskeidelik essensiële eienskappe besit op 'n soort tydlose en buite-kulturele wyse, wat sekere belewenisse en gedrag by die twee geslagte sou pre-determineer (Whitford 1991:16). Sommige van Irigaray se passasies lyk inderdaad asof hulle hierdie soort implikasie inhou. Self verstaan ek haar posisie egter as dat sy argumenteer dat ons liggame ons lewens en werklikhede vir ons bemiddel ('n soort fenomenologiese argument, dus) en dat die seksuele verskille wat alle liggame uiteindelik kenmerk, nie periferaal tot ons belewenis van die wêreld is nie, maar sentraal, met ander woorde, ons is uit en uit seksuele wesens. Ons seksualiteit is dus nie 'n toevallige toevoegsel tot ons liggame nie, maar dit predisposisioneer ons as beliggaamde subjekte om die wêreld op sekere maniere te be-leef. Daarom is 'n simboliese orde wat een soort seksuele beliggaamde werklikheid normeer en alles wat daarvan afwyk, merk as ontoereikend of afwykend, so grondig skadelik vir die *ander* geslag, want alle menslikheid word immers gekenmerk daardeur dat dit aan slegs een van slegs twee moontlike geslagte behoort (Whitford 1991:151-152). Niemand behoort biologies beskou aan albei geslagte of aan geeneen nie; elkeen word vroulik of manlik gebore. Wat egter ook belangrik is om in die oog te hou rakende Irigaray se hantering van geslagsverskil, is dat sy nie voorskriftelik is oor die *inhoud* waarmee die kategorieë van vroulikheid en manlikheid onderskeidelik gevul moet word nie. Wat haar betref, het elke geslag 'n oop wordingshorison en ons kan enigiets word as vrou of as man, behalwe dat ons in die ander geslag 'n bepaalde limiet bereik wat ons nie kan oorstek nie, en wat dialoog en interaksie tussen die geslagte tegelyk moontlik en nodig maak.

eiesoortigheid en waarde wat mettertyd deur 'n omvattende patriargale wêreldbeeld omver gewerp en vervang is.

Volgens dié verhaal – wat deels gebaseer word op omvattende en gesaghebbende argeologiese getuienis soos dié van Marija Gimbutas (1989,¹⁰ 1999), Riane Eisler (1987) en Merlin Stone (1976) – was die voorhistoriese mens sig deeglik bewus van die eiesoortige krag en waarde van vrouwees, en is die goddelike vergestalt in *sowel* vroulike as manlike vorme. Die antieke Egiptiese, Mesopotamiese en Griekse godinne is effens afgewaterde, maar redelik bekende voorbeelde, of “dogters” van die oorspronklike “Groot Godin” (Stone 1976:9ff). Daarby is die balans en wedersydse afhanklikheid, interaksie en voortgaande gesprek tussen die geslagte gesien as 'n voorwaarde vir die voortgang van lewe – die *godin* het gewoonlik 'n manlike Seun-god aan haar sy gehad (Stone 1976:19). Hieruit lei die vertellers van die pre-historiese verhaal af dat daar eens op 'n tyd 'n diepgewortelde en wyd gemanifesteerde respek was vir seksuele verskil, vir die feit dat mense altyd en slegs as óf vroue óf mans in die wêreld bestaan, en dat beide “soorte” menswees nodig is vir die voortbring van nuwe menslike lewe (kyk bv Stone [1976:42-58] se bespreking van Babilon, Anatolië, Kreta, Griekeland en Kanaän). Daardie insigte is egter deur die simboliese moedermoord vernietig, en die vroulike van die godheid is ondermyn, geskrap en gekruisig, sodat 'n uitsluitlik manlik-patriargale simboliese orde tot stand gekom het waaruit die simboliek van die moeder as oorsprong van alle lewe, en daarmee saam die vergoddeliking of sakralisering van tipies vroulike eienskappe soos lewe-gewing, versorging en sorgsaamheid, verdwyn het.¹¹ Om die waarheid te sê, is die vroulike en (veral) haar (seksuele) attribute (soos menstruasie, konsepsie, swangerskap en geboorte skenk) geleidelik verteken tot *die paradigma van die profane*¹² waarvan 'n sakrale, manlik-gedomineerde ruimte en logika sigself voortdurend moes afsonder,

¹⁰ In *The languages of the goddess* (1989) interpreteer Gimbutas 2000 simboliese artefakte van die vroegste Neolitiese dorpe van Europa wat dateer uit tussen 7000 en 3500 vC. Sy bevind dat daar in daardie kulture 'n verering teenwoordig was van die universum as die lewende liggaam van die “Godin-Moeder-Skepper”, en van alle lewende dinge daarin wat deel in haar goddelikheid (Gimbutas 1989:xiii).

¹¹ Luce Irigaray lokaliseer die moedermoord veral op simboliese vlak en sny die spoor daarvan veral in die Homeriese en filosofiese tekste van antieke Griekeland, maar Merlin Stone koppel die historiese oornam van die patriargie in die Weste aan die noordelike, patriargale, Indo-Europese stamme se invalle in die Nabye en Midde-Ooste – invalle wat oor 'n periode van moontlik 'n duisend jaar plaasgevind het, en waarvan die vroegste opgetekende geval in 2400 vC was (Stone 1976:63).

¹² In reaksie op God se opdrag as deel van God se sluiting van die verbond met Israel, dat die mans by berg Sinai hulle moes “suiwer” hou deur hulleself weg te hou van vroue, wil Judith Plaskow vir die Joodse vroue vra: “Het julle in die eerste plek ooit 'n verbond *gehad*? Is *vroue* Jode?” (Plaskow 1990:25-26 – my beklemtoning).

distansieer en suiwer (Raphael 1996:32 e v). Die eksklusief manlike aard van die godheid binne hierdie simboliese orde wat ook die hedendaagse Westerse geskiedenis en denke oorheers - soos vergestalt in die drie groot wêreld-monoteïsmes - legitimeer hierdie orde en hou dit in stand.

Irigaray (1974; 1985 in Engels) se bekendste werk is *Speculum of the other woman*, waarin sy Lacaniaans-geïnspireerde feministiese lesings doen van onder andere Freud en Plato. In die opstel oor Plato, getiteld "Plato's *Hystera*", lees sy sy beroemde grotmite uit die *Republiek* (514 ff) as een van die kerntekste waarin 'n oorspronklike of aanvanklike (konstituerende, of funderende) moedermoord gepleeg word en waarvan die spore terselfdertyd uitgewis of doodgevee word. Die spore is egter nie volledig uitgewis nie, en kan volgens Irigaray (1985:246-248) nog nagespoor word indien 'n mens bewustelik daarvoor op soek gaan.¹³ Irigaray postuleer dus dat die Westerse metafisiese simboliese orde, soos veral deur Plato verteenwoordig en later in die Christendom verder bestendig, tot stand gebring is deur die gewelddaad van 'n voorhistoriese simboliese moedermoord wat die Freudiaanse vadermoord¹⁴ logies sou voorafgaan.

Sy analiseer dus die grotmite van Plato aan die hand van die drie groot ontologiese dimensies van die mite, en haar lesing daarvan is tegelyk diagnosties én herstellend: sy toon aan hoedat die grotmite die moederliggaam as die oorsprong van lewe eers misken en verneder en uiteindelik uitwis (Irigaray 1985:322), maar: presies deurdat sy die gewelddadige ondermyning en vervreemding in groot besonderheid aantoon, en die boublokke van die Westerse metafisika identifiseer en aftakel, bring sy gelyktydig 'n soort helende om-kering te weeg wat ook 'n soort terug-kering ("re-ligie") is. Sy keer hiermee die gewelddadige en nekrofiliese omkering *om*, deur haar teen-die-grein-lesing van die mite, sodat die moederliggaam herstel kan word en sodat die kinders teruggebind kan word in hul moeder se liggaam

¹³ Adriana Cavarero (1995) en Melissa Raphael (1996) ontdek ook in verskeie antieke en godsdienstige grondtekste spore van hierdie sodanige "moedermoord". Raphael (1996:78) sê byvoorbeeld dat daar 'n versteekte nalatenskap van vroulike (met die betekenis van "female" eerder as "feminine") heiligheid in die mistiese tradisies van veral die Christendom (vgl Hildegard van Bingen, Julian van Norwich en Mechthild van Magdeburg) en die Islam te vinde is. Ander voorbeelde van feministe wat hierdie leesstrategie begin volg het is Jeanette Winterson (1998; oor Artemis en Orion), Selma Sevenhuijsen (2005; oor Theseus en die Minotaur) en Margaret Atwood (2005; oor Penelope en Odysseus).

¹⁴ Irigaray bring dus 'n korrektief op Freud (1951:134-135) aan. Freud praat ook in *Moses and monotheism* van groot "moedergodinne" wat die "manlike gode" voorafgegaan het en spekuleer dat hulle moontlik kompensasie was vir die ondergang van die matriargale sosiale orde. Alhoewel hy in historiese terme baie vaag praat oor die verskillende tydvakke, laat sy teks duidelik blyk dat hy die patriargie en die "one and only father deity whose power is unlimited" beskou as 'n soort natuurlike of normatiewe bestel waarheen op byna voorspelbare wyse elke keer teruggekeer word. Daarom ook dat hy nie die ondergang van die "godinne" beskou as 'n probleem nie, en definitief nie die woord "moord" dááran koppel nie.

as die ware oorsprong van hulle bestaan.¹⁵ Haar interpretasie van die grotmite is dus nie net 'n kritiese ontleding van die elemente soos hulle gegee is nie, maar dis 'n soort psigo-analitiese, diepte-hermeneutiese lesing wat die aangebode “waarheid” as 'n simptoom van 'n onderliggende trauma blootlê. In kort kom haar lesing hierop neer: die drie stadia wat die vordering van die “filosoof” aantoon vanaf verlossing uit die donker grot van onkunde, via die aardse domein van wetenskaplike en teoretiese kennis tot by direkte aanskoue van die son (die Goeie) self, is vir haar ten diepste 'n geleidelike progressie wég vanaf die aardse, die liggaamlike, die geboortelike, die sintuiglike, die konkrete, en die moederlike oorsprong, die grot as uiteindelik die konkrete (baar)moeder self (Irigaray 1985:318). Die filosoof se strewe is die aflegging van die sintuie en die liggaamlike, en daarmee saam die moederlike oorsprong en die vroulike beginsel.

Die donker grot van ondergrondse onkunde word dus deur Irigaray gelees as die aarde en die baarmoeder (eenheid en verbondenheid met die moeder en met die aardse en die liggaamlike) waaruit die filosoof moeisam en teensinnig verlos word (Irigaray 1985:243). Met elke tree wat hy¹⁶ verder van die grot af vorder, word sy kennis en begrip meer – hy ontdek die ware oorsprong van die skadu's teen die grotwand, maar ontdek terselfdertyd dat hulle net afbeeldings is van iets nóg meer “waar” of “outentiek” (*Republic*, 516a-b). Hy vorder stelselmatig vanaf dit wat vir hom eens die enigste werklikheid was tot uiteindelik by die volledig ontliggaamde, “abstrakte aanskoue” (natuurlik in sigself 'n logiese onmoontlikheid) van die *Idee van die Goeie* self, gesimboliseer deur die son, as die teenoorgestelde pool van die donker grot, die moederlike beginsel (Irigaray 1985:356). Deur sy aanskoue van die son self, is die donker grot uiteindelik vir hom van alle werklikheid ontdaan, en sien hy dat sy vroeëre aanvaarde werklikheid die illusie van 'n illusie is, 'n derderangse kopie van die ware werklikheid (*Republic*, 516-518; 598a-c). Vir Irigaray verteenwoordig hierdie verhaal uiteindelik 'n liefde vir die dood, of nekrofilie (Irigaray 1985:364). Alles wat met lewe te make het, insluitend die fisiese oorsprong van lewe, die konkrete, en die liggaamlike, word geleidelik afgelê en uiteindelik uitgekanselleer as suiwer illusie. Ons doelwit is 'n werklikheid anderkant hierdie werklikheid, en een wat ons slegs in

¹⁵ Irigaray se kritiek op die metafisika is ingewef in haar kritiek teen die eensydig manlike aard van die simboliese orde wat deur hierdie metafisika gelegitimeer en in stand gehou word. Die resepsie van haar werk lei dikwels daartoe dat skrywers probeer om 'n immanente of beliggaamde spiritualiteit te konseptualiseer (vgl Jantzen 1998:194), wat nie van wêreldvreemde of metafisiese elemente afhanklik is nie.

¹⁶ Ten spyte van Plato se stelling dat vroue ook filosoof-koninginne kan word, toon sy tekste deurgaans 'n veronderstelling van die filosoof as manlik (sien die opstelle hieroor in Tuana 1994).

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

en deur die dood kan bereik. Dis nie, ná alles, die tasbare, muwwe grot met sy onbetwyfelbare, harde, gladde wande en spel van skadu's wat "eg" is nie; daardie grot word in Plato se omkering die suiwerste vorm van illusie of distorsie. Die ware oorsprong van alles wat is en alles wat waar is, is volledig abstrak en tydloos en slegs ná die dood te vinde; die *Idee van die Goeie*, slegs dit bestaan werklik.¹⁷ En hierdie *Idee* kan slegs aanskou word indien ons alles afsterf wat van ons mense maak, insluitend emosies en die liggaam self. Freud koppel ook die kulturele strategie van abstraksie aan die oorwinning van die patriargie, maar vir hom is hierdie historiese beweging suiwer wins. Hy sê dat dit 'n belangrike mylpaal was in ons "menswording" en vervolg dan (Freud 1951:180): "This turning from the mother to the father, however, signifies above all a victory of spirituality over the senses, that is to say a step forward in culture, since maternity is proved by the senses whereas paternity is a surmise based on a deduction and a premiss."

Vir Irigaray, egter, word die beweging ten koste van die konkrete in die rigting van die manlik-abstrakte, onderneem met 'n verlies aan vroulike subjektiwiteit en aan 'n geassosieerde waardering vir die konkrete werklikheid.¹⁸ Die enigste geleefde wêreld en lewe word hiermee van alle waarde ontledig, en die "ware wêreld" word gepostuleer anderkant alles wat vir menslike bestaan toeganklik is.¹⁹ Ter ondersteuning van Irigaray se interpretasie van die grotmite as 'n mite wat seksuele verskil uitwis deur die vroulik-sintuiglike domein as illusie voor te hou en alle ontstaan, betekenis en orde aan 'n manlik-abstrakte buite-wêreldse oorsprong toe te skryf,²⁰ net die volgende. Sonder om in besonderhede hierop in te gaan, kan ek net noem dat die *Simposium* se bespreking van die liefde, die *Phaedo* se gesprek oor die dood, en ook die gedeelte in die *Phaedrus* waar Sokrates spog dat hy 'n vroedvrou is wat aan ander se idees geboorte gee, met vrug saamgelees kan

¹⁷ Plato se ontlening aan Parmenides se idees rakende die tydlose en onveranderlike aard van alles wat eg bestaan, is hier duidelik (vgl ook die ontleding in Cavarero 1995:40-41).

¹⁸ Dit is my aanvoeling dat die historiese ontwikkeling van abstraksie moontlik sou wees sonder die felle afwysing van die konkrete werklikheid wat in ons geskiedenis daarmee gepaard gegaan het, en ook sonder die hiërgiese digotomisering van konkreet vs abstrak in geslagsterme. Maar hierdie aanspraak verg natuurlik 'n artikel van sy eie vir substansiëring.

¹⁹ Die idee dat die postulering van 'n ander "ware werklikheid" anderkant ons geleefde werklikheid die enigste ware wêreld tot 'n fabel verteken, is natuurlik uitstekend uitgewerk deur Friedrich Nietzsche (1961) in *Thus spoke Zarathustra*. Hy laat Zarathustra byvoorbeeld sê: "I entreat you, my brothers, *remain true to the earth*, and do not believe those who speak to you of superterrestrial hopes" (Nietzsche 1961:42; – klem in die oorspronklike).

²⁰ Melissa Raphael (1996:64) sê in hierdie verband: "Biblical monotheism cannot allow life and order to come from any other source than God" – 'n opmerking wat die opvallende ooreenkomste tussen die patriargieë van die Joods-Christelike en antiek Griekse wêreld uitwys.

word hier as nog goeie voorbeelde van hierdie antieke simboliese “moedermoord” (vir ’n meer diepgaande bespreking van hierdie kwessie vergelyk Du Toit 2005:169-173). In elke geval word die manlike, abstrakte beginsel gestel bó die vroulike, konkrete beginsel, só sistematies, om die waarheid te sê, dat die idee van “uterus-afguns” wen aan geloofwaardigheid (vgl Horney 1942).

Irigaray toon dus deur haar ontledings aan dat die Westerse filosofiese metafisika (’n verklaringsverhaal wat die fisiese wêreld verklaar aan die hand van die buite-fisiese en wat aan die buite-fisiese, transendente of tydlose definitiewe prioriteit gee bo die fisiese en tydelike) berus op die uitwis van die moeder se liggaamlikheid, en dus van almal se fisiese oorsprong in die vroulike liggaam. Die grotmite (en veral ook die *Phaedo*, wat afspeel kort voor Sokrates se gifdood) verkondig dat ons ons half toevallig en verkeerdelik in die baarmoeder-grot van die konkrete, liggaamlike, afhanklike bestaan bevind wanneer ons tot verstand kom, en dat ons heil daarin geleë is om die fisiese maar onwerklike werklikheid so vinnig en deeglik as moontlik te ontsnap deur die slyp van die abstrakte rede as manlike en transendente beginsel. In die filosoof se reis of progressie weg van die aarde en in die rigting van die son, kanselleer hy telkens ’n verdere aspek van die konkrete werklikheid uit. Die tunnel waardeur die filosoof uit die grot/baarmoeder ontsnap om in die wêreld van lig gebore te word, is vir Irigaray die vergete vagina (Irigaray 1985:247) – die plek waar die geslagte ontmoet, die plek wat die ontmoeting fasiliteer. Wanneer die helder sonlig egter op die filosoof skyn, verban hy die grot en die tunnel in vergetelheid in en “ontdek” dat hulle vals en misleidend was. Op hierdie manier legitimeer die grotmite op simboliese wyse die ondergang van die vroulike, van seksuele verskil en van seksuele interaksie, en verander dit in ’n steriele Orde van die Selfde, waar manlikheid manlikheid vereer en uiteindelik verabsoluteer, en sy afhanklikheid van, en verweefdheid met, die vroulike, die seksuele Ander, ontken en onderdruk (Whitford 1991:112).

Soos die karakters van Sokrates die vroedvrou (die *Phaedrus*) en Sokrates die veroordeelde (die *Phaedo*), wil die grotmite ons oortuig dat ons ware oorsprong én *telos* nie vroulik, materieel en sterflik is nie, maar manlik, geestelik en onsterflik. Nie ons oorsprong óf einddoel is van hierdie aarde nie, en ons geboorte deur die liggaam van ’n moeder was ’n fout. Die prys vir ’n onsterflike siel is die ontleding van alle waarde wat ons wêreld en liggaam sou kon hê (Cavarero 1995:41). Hierdie vroeë en sistematiese posisionering van die vrou (haar liggaam onlosmaakbaar geassosieer met geboortelikheid) aan die kant van die immanente, die verganklike, en die feilbare, as dit wat oorkom en agtergelaat moet word, beteken dat die Westerse metafisika en simboliek ’n onteenseglik geslags-eensydige karakter verkry – ’n manlik-

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

bevooroordeelde of manlik-gesentreerde logika wat berus op die afwysing van vroulik-moederlike, konkrete en vleeslike oorsprong, en alles wat daarmee geassosieer en daarop geprojekteer is, byvoorbeeld die emosies, liggaamlikheid, die sintuie, liefde van vroue onderling, poësie, verandering, diversiteit (Whitford 1991:115). Tot hier toe Irigaray se lesing van Plato.

'n Nuwe simboliese orde word dus tot stand gebring met die uitwissing van die vroulik-moederlike beginsel en seksuele verskil self, en word gekenmerk deur die verheffing van 'n bepaalde soort (geestelike, abstrakte) manlikheid tot die universele norm van menswees. Nie net Plato is hieraan skuldig nie – vele rolspelers moet verantwoordelikheid aanvaar vir die westerse kulturele strategie van moedermoord – die kulturele strategie waarmee “die Westerse kultuur” as 't ware op gang gekom en op gang gebly het. Vir Irigaray manifesteer hierdie manlike religieus-sosiale simboliese orde 'n liefde vir die Selfde (manlikheid) en 'n vrees vir die Anderse (vroulikheid). Die uitsluitlik manlike aard van die hoogste konsep, te wete die Idee van die Goeie of die godheid dra soomloos oor op die “goddelikheid van die man”. Dis hierdie selfde logika wat iemand soos Biskop Meyers in 1971 in sy veldtog teen die ordening van vroue in kerklike ampte kan laat sê: “A priest is a “God symbol” whether he likes it or not. In the imagery of both the Old and New Testament God is represented in masculine imagery... Christ is the source of Priesthood. The sexuality of Christ is no accident nor is his masculinity incidental. This is the divine choice” (in Stone 1976:ix.)

Hier word die idee van goddelike manlikheid en manlike godheid eksplisiet gestel, maar 'n baie soortgelyke veronderstelling onderlê gewoonlik alle twyfel binne religieuse instellings omtrent die “geskiktheid” van vroue om alle ampte te beklee, om te leer in die openbaar, om die sakramente te bedien, ensovoorts. Vroulikheid, tesame met verganklikheid en geboortelikheid, liggaamlikheid en emosies, word alles verstaan as “natuurlike” of “wêreldse” bedreigings vir sogenaamde universeel-manlike (en goddelike of spirituele) redelikheid en orde, en sodoende word die volledige onderwerping van vroue aan mans geregverdig. Vergelyk in hierdie verband teoloog Werner Neuer se wydgelese studie, *Man and woman in Christian perspective* (1990:76-77) waarin hy argumenteer dat, aangesien vroue 'n innerlike geneigdheid het om God se opdrag teen te gaan (gebaseer op die Eden-verhaal), vroulike onderwerping aan manlike gesag nie 'n straf is nie, maar 'n seëning vir almal, vroue ingesluit. Dus, wanneer die vroulike van die godheid ontken word, en vroue ondergeskik gestel word aan mans wat op uitsluitlike wyse die goddelike en heilige of sakrale domeine verteenwoordig, word vroulike seksuele verskil gedemoniseer (vroue is van nature geneig om aan God ongehoorsaam te wees en hulle met okkulte bedrywighede besig te

hou) of ten minste geprofaniseer (met die sogenaamd ongevormde, chaotiese en ongekultiveerde natuur gelyk gestel),²¹ en volledig ingebind binne 'n basies vyandige orde waar daardie verskil getem en diensbaar aan die orde self gemaak moet word. Seksuele verskil word dus gedigotomiseer, ongelyk gewaardeer,²² met bepaalde beperkende *inhoude* gevul (bv vroulikheid = moederlike funksie), en uiteindelik word vroulike seksuele eiesoortigheid volledig *geïnstrumentaliseer* binne die manlik-gedomineerde bestel, daaraan gedienstig gemaak. Hierdie instrumentalisering en reduksie tot funksionaliteit het 'n traumatiese impak op vroue se selfsyn of subjektiwiteit, sê Irigaray en ander feministe. Vroue se liggame kan kinders voortbring en voed; en dít, sê die bevreemdende orde, is waarvoor “ons” vroue “gebruik”; dit is hul funksie en gelyktydig put hul funksie binne die manlike orde hul eiesoortigheid dan ook uit.

In die lig van haar interpretasie van Plato herdoop Irigaray Plato se driedeling (sien Whitford 1991:104 e v). Sy onderskei tussen (1) die Idee van Goeie, of die *telos* van Plato se beweging, wat sy noem die orde van die Selfde (manlikheid gesentreer en gelyk gestel aan transendensie en metafisiese onsterflikheid) wat alles wat manlik is liefhet ('n soort homoerotiese logika) en wat alles wat ongewens is op die vrou projekteer; (2) die aardse domein, die Ander van die Selfde, of te wel die gekonstrueerde “identiteit” van die vrou binne die patriargie, waar haar eiesoortigheid gereduseer word tot 'n patriargale funksie op die kantlyn van die orde; en dan (3) die grot self, of die Ander van die Ander, of te wel die Ander, onontginde of onderdrukte eiesoortigheid van die vrou, wat nié binne die Orde van die Selfde verreken en vasgepen kan word nie. Die Ander van die Ander staan vir

²¹ Mary Daly (1991:48) verduidelik dat die oorsprong van die term “profaan” geleë is in die konsep van die Latynse terme “pro” en “fanum”, of te wel, “voor die tempel”, dit wil sê, dit wat bestaan in 'n pre-religieuse of “natuurlike” of “onbekeerde” toestand. Daarom, wanneer vroue gelyk gestel word aan dit wat religie en kultuur voorafgaan, dan word vroue se liggame en seksuele identiteit gesien as “natuurlik”, en “gegeë”, saam met die klippe, plante en oseane. In die proses van hierdie klassifisering word dit wat gegeë is, met ander woorde die natuurlike wêreld, gekonstrueer as die teenoorgestelde en minderwaardige pool van die manlike, kulturele en religieuse sfeer, waarvan “God” sowel die hoogtepunt as die waarborg is.

²² Hierdie ongelyke waardering het onder andere tot gevolg dat afwyking van ideaal-manlike standaard altyd vroulikheid en *daarom* minderwaardigheid impliseer. Vir 'n bespreking van die konstruksie van 'n ideaal-manlike standaard binne die konteks van ons eie grensoorlog, en die gevolglike “homoseksualisering” van almal wat hulle teen dienspelig verset het, sien Conway (2005:91 e v). Dis egter belangrik om daarop te let dat die ongelyke waardering van die geslagte logies afhanklik is van 'n voorafgaande gelyk- of eendersmaking wat 'n vergelyking sou moontlik maak. Dit maak immers nie sin om appels en pere met mekaar te vergelyk nie! Dis hierdie “orde van die Selfde” waarop Irigaray haar vinger lê en wat sy daarvan beskuldig dat dit 'n ideaaltpiese manlikheid as norm vir menslikheid as sodanig voorhou. Enigiets wat van hierdie norm afwyk, is dan by implikasie minderwaardig, en alle verskil word aan afwyking of verworping gelykgestel. Aristoteles wat die vrou as 'n mislukte man beskou, is 'n goeie voorbeeld van hierdie logika.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

alle opsigte waarin vrou-syn haar patriargale funksie te bowe gaan, die eksesse, die disrupshies, die afgronde, die verrassings, en die mistieke dimensies van vroulike eiesoortigheid, insluitend aktiewe vroulike seksuele begeerte. Oor hierdie derde kategorie, wat sy met die binnekant van die grot assosieer, byna 'n utopiese kategorie, sê Irigaray min, soos 'n mens sou kon verwag. Dis eintlik 'n negatiewe kategorie, omdat ons grootliks afgesny is van 'n geheue of verbeelding wat inhoud sou kon gee aan vrousyn vry van patriargale definisies, dualismes en vrees- of jaloesie-gedrewe projeksies en reduksies.²³ Met negatiewe kategorie bedoel ek dat dit makliker is om te sê wat die Ander van die Ander nie is nie, as wat dit wél is, byvoorbeeld dit dui nie op daardie aspekte en definisies van vroulikheid wat simplisties lojaal en gedienstig is aan die patriargie nie.

Dis is natuurlik ook belangrik om deurgaans te onderskei tussen die patriargie as 'n politieke en simboliese orde wat vroue se energie en arbeid tap vir projekte wat manlike oorheersing dien en perpetueer, aan die een kant, en konkreet-bestaande mans, aan die ander kant, waarvan sommige die patriargie aktief opponeer, ander dit aktief propageer en waarskynlik die meerderheid bloot stille bevoorreedes van die stelsel is. *Manlikheid* en *vroulikheid* en die wisselende verbande tussen hierdie twee konsepte binne 'n siening van seksuele verskil as sodanig, en soos wat hul betekenis verkry binne ons mees omvattende Westerse simboliese raamwerke, is wat hier ter sprake is, en vroue en mans kan verskillende en wisselende posisies beklee ten opsigte van hierdie simboliese konstruksie. Daarom moet 'n kritiek op die eensydig-manlike aard van die huidige simboliese orde, soos dié van Irigaray, ook nie gesien word as 'n projek wat net vir vroue sou kon interesseer of belang inhou nie. Baie mans is ook op 'n eiesoortige manier deur die patriargale en mono-seksuele orde gewond en ons moet ons vergewis van die voordele wat 'n post-patriargale spiritualiteit ook vir hulle sou kon inhou.

Dit behoort teen hierdie tyd duidelik te wees dat 'n mens aan die hand van Irigaray se kategorieë en haar teen-die-grein-verhaal van moedermoord, kulturele verskynsels van uiteenlopende aard kan ontleed. Dis ook nie moeilik om te sien dat die drie groot monoteïsmes (en van die ander godsdienste) die logika van moedermoord oorgeneem, dit bestendig het, en dit voortgedra het deur baie eeue nie. As Ander van die Selfde, word vroulike liggaamlikheid as las, skande en bedreiging gedefinieer, as 'n Pandoraskis wat die manlike orde

²³ In haar skryfwerk eksplorieer Irigaray wel hierdie moment, hierdie idee van vroulikheid vooraf aan of anderkant die patriargie. Sy probeer byvoorbeeld (Irigaray 1977:28 e v) 'n simboliek van vroulike geslagsdele oopskryf wat 'n positiewe verhouding van die vrou tot haar geslag verbeeld, maar sy word myns insiens gered van 'n essensialistiese posisie en voorskryftektheid deurdat haar tekste gewoonlik liries-poëties van aard is, eerder as konstaterend.

(en oorheersing) fundamenteel opponeer en dus deur manlike rede en goeiewil beheer en oorheers en gedomestikeer moet word. Die patriargie, en sy geassosieerde instellings soos die huwelik (wat oorspronklik handel oor die ordelike reëling van manlike vererwing en manlike seksuele toegang tot vroue) word gelykgestel met die universeel goeie²⁴ en daarom is dit ook tot vroue se voordeel, word gesê, om hulle neer te lê by die reëls van die goeie koning (in sprokies), die goeie eggenoot (in die huwelik) en die Goeie Vader (in godsdiens). Tot almal se voordeel (hulle eie ingesluit) moet vroue hul seksualiteit tot beskikking stel van die patriargie. Daarom is die moontlikheid van “maritale verkragting”, wat vroulike seksuele outonomie en subjektiwiteit binne die huwelik voorveronderstel, in Suid-Afrika byvoorbeeld eers in die 21ste eeu wetlik erken. Alhoewel die verhaal van die aanvanklike moedermoord antiek is, selfs prehistories, is die effekte van dié verhaal hulleself dus nog steeds aan die uitspeel. Anders gestel: die verhaal van die moedermoord, op watter vlak ons ookal die waarheidsaanspraak daarvan verstaan, dien steeds as hermeneutiese sleutel vir baie aspekte van ons huidige situasie.

1.2 Die opkoms van die postmoderne *godin*

Die basiese idee of verklaringsbeginsel dat ons moeder simbolies vermoor is, dat die wedersydse blik tussen ma en dogter, *godin* en vrou, afgesny is deur 'n patriargale hand (kyk Cavarero 1995:63), deur die hand van die seun van daardie ma en *godin* wat teen haar gerebelleer het, spreek vandag tot baie vroue in baie kontekste. Onlangse argeologiese ontdekkings soos dié van Catal Hüyük, die kleitablette oor die mite van die Semitiese godin Inanna (kyk Wolkstein & Kramer 1983) en die skynbaar wydverspreide godinne-kulture wat in die Ou Nabye Ooste bestaan het voor die invloei van patriargale en monoteïstiese kulture (kyk Gimbutas en Stone), spreek dus tot hierdie verlies wat vroue ervaar, en plaas dit vir hulle binne 'n historiese konteks en verhaal. Baie vroue wil graag glo (of “onthou”) dat daar 'n oergodin was voordat die manlike gode oorgeneem het, en die geweldige proliferasie in godin-literatuur meestal deur vroue veral oor die afgelope twee tot drie dekades²⁵ is 'n goeie getuigenis hiervan. Daar is myns insiens verskeie redes daarvoor, en vir baie vroue se omhelsing van die *godin*, of die vroulike van die godheid. Ten einde hierdie vyf redes waarop ek gaan fokus te verhelder sal ek telkens die

²⁴ Hierdie logika is natuurlik tipies van ideologiese konstruksie: die belang van die dominante groep word voorgedra as die universele belang (kyk Thompson 1990).

²⁵ Kyk as voorbeelde Grace M Jantzen (1998) se *Becoming divine: Towards a feminist philosophy of religion*, Rosemary Radford Ruether (red) (1996) se *Women healing earth*, Mary Daly (1985b) se *Beyond God the father*, Naomi Goldberg (1979) se *Changing of the Gods*, en Carol Christ (1998) se *Rebirth of the goddess: Finding meaning in feminist spirituality*.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

gevolge van 'n manlik eensydige orde vir vroue bespreek, en dan aantoon waarom die konsep van die *godin* skynbaar 'n uitweg bied uit hierdie krisis.

In die eerste plek is vroue oor millennia geleer dat hulle inherent minderwaardig is aan mans. Hierdie geloof het, soos ons gesien het, 'n baie lang geskiedenis, en dit het deurgaans 'n patriargale of manlike oorheersde sosiale orde²⁶ gelegitimeer en vroulike (seksuele) verskil gereduseer tot 'n funksie binne daardie orde, en vroue self tot 'n gebruiksartikel. As strategieë om vroue met die ondergeskikte posisie te laat verlief neem, is onder andere aangevoer dat (a) die patriargie godgewil is of deel is van die skeppingsorde; (b) die patriargie natuurlik is, en verset daarteen onnatuurlik; (c) dat vroue die besondere deug het van selfopoffering wat met byvoorbeeld moederskap gepaard gaan; (d) dat selfhandhawing en ambisie natuurlik en selfs goed is in mans, maar in vroue tot die ondergang van die gemeenskap lei. Die eensydig manlike spreke oor en tot die godheid bevestig telkens vir vroue hulle natuurlike minderwaardigheid en die wysheid van onderdanigheid. Die manlikheid van die godheid help om die patriargie te bevestig as deel van die skeppingsorde en die natuur.²⁷ Verder is inherente eienskappe tussen die geslagte verdeel, sodat sommige eienskappe in een geslag 'n deug kan wees en in die ander 'n ondeug.

Die gevolge hiervan vir vroue is natuurlik ingrypend. Vroue het die patriargie as skeppingsorde en natuurlik geïnternaliseer. Soos Grace Jantzen (1998:266), feministiese godsdienstfilosoof dit stel, vroue, net so veel soos mans, is

saturated with the myths, values, and symbols of the west. Women's subject-positions are constructed within and by that symbolic; not even women's dreams and desires can be unaffected by the God who forms the onto-theological underpinning of the symbolic in which western women and men are constituted as subjects.

²⁶ "Patriargie" beteken natuurlik letterlik die regering van die ou manne, of die vaders. Ek gaan hier nie in op al die betekenisonderskeide wat die term in feministiese literatuur gekry het nie. Ek gebruik die term gewoon as uitruilbaar met die konsep van "manlike oorheersing of dominasie" of "regering deur die mans". Dit is dus in my gebruik daarvan 'n politieke konsep omdat dit dui op 'n konsentrasie van sosiale mag in die hande van mans.

²⁷ Die naturalistiese denkfout (dat 'n "behoort" simplisties uit 'n "is" afgelei kan word) kry sy oortuigingskrag uit die ouer idee van 'n godgewilde skeppingsorde, naamlik die idee dat alles aanvanklik "goed" geskape is en dat "gegewe" orde daarom ook die "goeie" orde impliseer en dus sosiale inrigting of gedrag kan voorskryf. In religieuse spreke het die idee van die sondeval die "goeie skepping" natuurlik geproblematiseer en sedertdien het hierdie kategorie uiters verdag begin raak, want *wie besluit* watter elemente van die gegewe werklikheid (in sigself 'n problematiese konsep) inherent korrup en watter inherent goed is, blyk 'n funksie van bestaande magsverhoudinge te wees.

Die belangrikste gevolg hiervan vir vroue is dat hulle die patriargale inrigting van die samelewing nie bevraagteken of teengaan nie. Hulle beleef hulself as ondergeskiktes en instrumente binne 'n samelewingsorde wat hulle nie as volwaardige deelnemers erken nie. Indien hulle egter tot die religie wend as die mees omvattende simboliese raamwerk van menslike bestaan, in die hoop om daar iets aan te tref wat hulle intrinsieke waarde sal erken, loop baie vroue hulle vas teen een van die stoerste bastions van die patriargie, want die hart van die religieuse domein (die kerklike ampsdraers, gesaghebbendes, besluitnemers, en natuurlik die godheid self, in al "Sy" gestaltes) bly manlik en daarom "aan die kant van" die manlike sosiale bestel.²⁸ Saam met die verbeelde "noodwendigheid" van die patriargie gaan die populêre geloof (versterk deur sekere neo-darwinistiese idees) dat mense inherent aggressief en kompetierend is, en dat die globale ekonomie op 'n stelsel van vrye kompetisie (kapitalisme) gebaseer moet wees, en die globale politiek op 'n stelsel van kompeterende nasies, omdat dit sou korrespondeer aan ons inherente aard.

Hierdie is goeie voorbeelde van hoe 'n bepaalde vrou- en aardevervreemde manlikheid as norm vir alle menslike bestaan voorgehou word en alle alternatiewe vir menslike saambestaan buite oorweging gelaat word. Een van die gevolge wat dit vir vroue in die moderne wêreld inhou, is dat vroue hul vroulikheid en liggaamlike andersheid en seksuele eiesoortigheid "tuis" moet laat indien hulle openbare ruimtes wil betree en poste wil beklee. Andersyds laat die manlikheid van die godheid dit meer "natuurlik" lyk as mans leierskap beoefen of besluite neem, en ons vergeet dikwels dat hulle grootgemaak is om leiers te wees en dat hulle rolmodelle van manlike leierskap en regering gehad het (om van die Groot Rolmodel nie te praat nie).

Die opkoms van die *godin* in die postmoderne tydvak het dus daarmee te make dat vroue (en sommige mans) graag wil glo dat die patriargie nie noodwendig of tydloos is nie, en in die werk van Gimbutas en Stone kry hulle bevestiging hiervoor. Die heropstanding in die (post-)moderne bewussyn van die pre-historiese *godin* weêrlê die ideologiese leuen dat patriargie natuurlik of noodwendig is, en open die vraag of 'n meer inklusiewe en humane samelewingsorde nie dalk moontlik is indien die vroulikheid van die godheid toegelaat sou word om te manifesteer nie. Die bestaan van so iets soos 'n

²⁸ Vir Irigaray word al die groot sosiale instellings van die westerse samelewingsorde gekenmerk deur manlike eensydigheid. Dit is dus nie "net" die religie wat manlik-eensydig of homo-eroties is nie, maar ook die reg, die ekonomie, die industrie, en so meer. Die enigste "regstelling" van hierdie probleem lê vir haar in die grondige en omvattende erkenning van die mens as basies twee, en daarom moet 'n seksuele tweehed of dualiteit kenmerkend wees van alle "menslike" instellings.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

pre-historiese godinne-kultuur is dus aanduiding daarvan dat patriargale oorheersing nie tydloos, noodsaaklik of natuurlik is nie, en dat samelewings sonder patriargale inrigting al suksesvol bestaan het en daarom weer kan bestaan. Boonop is die historiese bestaan van godinne-kulture vir sommige mense 'n aanduiding dat gewelddadige kompetisie nie 'n noodsaaklike deel van menswees is nie. Mense wat dus in die naam van 'n bepaalde soort "realisme" die moontlikheid van beskeie, vreedsame naasbestaan aflag, doen dit binne die eng kader van patriargale kulture, waarin kompetisie, inhaligheid en geweld dikwels gelegitimeer word omdat daar geen duidelike teenhanger (soos byvoorbeeld 'n vroulik-moederlike waardestelsel) binne die simboliese orde figureer ná die dood van die moeder nie. Hulle neem dus nie die moontlikheid in ag dat vrougesentreerde en godingesentreerde (matristiese) kulture aan die hand van radikaal andersoortige waardes ingerig kon wees nie.

Die tweede rede wat ek wil aanbied as verklaring vir die opkoms van die *godin* in ons tydvak is dat die idee van die *godin* vir vroue in 'n soort eksistensiële behoefte voorsien. Vroue wat binne patriargale omstandighede grootgeword het, ly dikwels aan selfvervreemding weens die noue assosiasie van vroulikheid (in die sin van "femaleness") met die profane en die okkulte. Vroue internaliseer 'n beskouing van hul seksualiteit as inherent sondig, problematies of skandalig, of ten beste plesierig vir mans (op 'n soort "sondige" manier). Vroue beleef ons eiesoortig vroulike eienskappe soos veral breë heupe en groot borste, maandelikse bloedings, vroulike biologiese fases soos puberteit en menopouse, ensameer, as ongemaklike onderwerpe wat uit die openbare, gedeelde domein gehou moet word, en waarteen mans veral beskerm behoort te word.²⁹ In 'n gewelddadige land soos Suid-Afrika (en baie ander plekke) beleef vroue ons liggame enersyds as legitieme teikens van seksuele en ander geweld en andersyds as verbruikersgoedere in die vorm van pornografie en prostitusie. Ons beleef ons arbeid (veral reproduktief en huishoudelik) dikwels as onerkend, vanselfsprekend, onsigbaar en geminag.

Hierteenoor verteenwoordig die idee van die *godin* volgens my die belofte van 'n simboliese orde wat (vroulike) seksualiteit vier, en die vroulike liggaam en seksualiteit ook as heilig of goddelik respekteer, ongeag of

²⁹ Dit is ironies, en tekenend van die verdraaide simboliese orde waarbinne ons leef, dat vroue hul liggaamlikheid en seksualiteit as 'n soort skandaligheid moet verberg van die openbare domein, terwyl daar feitlik geen beletsel op die uitstalling, verminking en degradasie van die vroulike liggaam binne die skemerwêreld van pornografie bestaan nie. Daarteenoor, dra mans geen soortgelyke las van skande of profaniteit of inherente sondigheid wanneer dit by hulle seksualiteit kom nie, maar daar is in Brittanje en sommige ander lande 'n totale verbod op die vertoon van 'n erekte penis, selfs in pornografiese materiaal. Hiermee word die inherente sakraliteit en mistiek van die penis beskerm.

daardie liggaam haar seksualiteit uitleef of nie.³⁰ Hierdie is myns insiens een van die belangrikste winspunte wat die *godin* vir vroue inhou – ’n bevestiging van iets wat hulle instinktief weet, maar waarvan hulle deur die dominante bestel vervreem word, naamlik die lewegewende en heilige, goddelike krag wat opgesluit lê in vroulike seksualiteit. Vroue se vermoë om bestaande lewe binne hulle liggame te ontvang en nuwe lewe binne hulle liggame te genereer, en daardie lewe (sowel manlik as vroulik) te onderhou en te vorm deur die loop van nege maande en dan daardie lewe in die lewe in te bring, is heilig. Die hele proses is heilig. Vroue weet dit is goddelik, want dit gaan die vrou self te bowe. Die vrou wat in ’n moeder verander, verander self grondig as gevolg van die transformerende krag waarvan sy en haar liggaam ’n inherente deel uitmaak. Maar vroulike seksualiteit is ook selfs meer as die vermoë om kinders voort te bring, en moet nooit daartoe gereduseer word nie, omdat sodanige reduksie neig om vroulike seksualiteit weer te instrumentaliseer.

Vroue se vermoë om seksuele en erotiese genieting te gee en te ontvang, is self sakraal, en dikwels vind die vernuwung van lewe vir die paar self daarin plaas. ’n Simboliese orde wat plek maak vir die vroulike van die godheid sal tipies vroulike mag respekteer, en vroulike siklusse en liggaamlikheid sien as verstommend, transformerend en potensieel helend. Sodanige orde sal ook neig om alle vorme van tipies vroulike arbeid (soos versorging, instandhouding, heling, reiniging, en so meer) te respekteer en nie toe te laat dat dit uitgebuit word nie, en sal moontlik daarop aandring dat vroulike energie en aandag gewy word aan projekte wat vroue en hul kinders se lewens en waardes ook dien, en nie net dié van mans nie.

In aansluiting by die tweede punt vervul die *godin* natuurlik ook in ’n veel meer pertinent geestelike behoefte van vroue. Wanneer ’n mens eers bewus geword het van die manlik-gesentreerde aard van die westerse simboliese orde, kom die overte manlikheid van die geïnstusionaliseerde godsdiens dikwels heel duidelik in fokus en raak dit maklik ’n struikelblok vir ’n vrou in die beoefening van die godsdiens waarin sy grootgeword het. So ’n vrou moet as basiese vertrekpunt aanvaar dat sowel die skepper as die redder van die wêreld manlike goddelike persone is, en dat haar vroulikheid haar in sekere sin “God” se ondergeskikte teenpool maak. Dis dikwels eksistensiële moeilik om met hierdie godheid in ’n verhouding te tree, want wat kan “Hy” hoop om te verstaan van vroulike lewens, waardes en wroegings? Hierdie ongemak kom voort (in ooreenstemming met my vroeër genoemde tese dat geslag in die goddelike en menslike domeine mekaar

³⁰ Hierdie frase sinspeel natuurlik op die tradisionele idee dat maagdelikheid in vroue ’n besondere deug verteenwoordig, wat daardie vroue effens nader aan die godheid posisioneer (maar nog steeds onderkant mans, met of sonder hulle maagdelikheid). Hierdie is ’n verdere implikasie van die veronderstelde inherente korruptheid van vroulike seksualiteit.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

eggo en spieël) uit 'n dogter se ongemak met haar pa (en/of die manlike establishment, insluitend die kerk) se verhouding tot haar seksualiteit. Boonop distansieer hierdie godheid Hom eksplisiet in baie Bybelgedeeltes van vroulike liggame deur suiwerheidsreëls, rituele van suiwering en die selibaat. “Hy” kyk oënskynlik van ver af na vroue (sluit hulle bv nie in sy verbond in nie) en respekteer nie die lewegewende krag van ons liggame nie, maar profaniseer dit. Hoe tree 'n jong ongetroude swanger meisie met hierdie godheid in 'n verhouding? Die vrou wat deur haar man die dominee of die regter geslaan of emosioneel afgepers word? Die vrou wat bang is sy kry VIGS van haar man wat rondslaap? Hoe hou sy die verhouding met hierdie eksklusief manlike godheid vol? Slegs teen die prys van selfvervreemding en selfoffer – dié twee hoogs aangeprese “karaktereienskappe” van vroue as die Ander van die Selfde. Die beste wat sy van “Hom” kan verwag, is vergiffenis, maar daarvoor moet sy eers “Sy” siening deel van haar “sonde”, en haar seksuele en liggaamlike outonomie gelykstel aan opstand teen “Sy” goeie orde. Die manlike transendente godheid is bo alles selibaat, verhewe bo intieme verhoudings met vroulike teenhangers. Moslem-, Joodse en Christenvroue beleef hierdie krisis. Ook vroue binne Hindoeïsme en Boedisme.

Weer eens in aansluiting met wat in punt 2 gesê is oor die potensiële sakraliteit van “femaleness” wat die koms van die *godin* inhou, moet 'n mens toegee dat die vroulike van die godheid ook die moontlikheid inhou om vroulike subjektiwiteit (of subjeksyn) te bemiddel. Vir Irigaray is 'n vroulike godheid of vroulikheid van die godheid noodsaaklik om vroulike subjektiwiteit tot stand te bring. In terme van haar raamwerk is vroue in die westerse simboliese orde nooit toegelaat om die posisie van volwaardige subjek te beklee nie. Die vroeër aangehaalde gedeelte van Irigaray is hier van toepassing. Sy sê daar: “... If she is to become woman, if she is to accomplish female subjectivity, woman needs a god who is a figure for the perfection of her subjectivity” (Irigaray 1993:63).

Onder die huidige simboliese bestel (be-)leef vroue dus 'n onvolkome vroulike subjektiwiteit, want hulle word gedwing om hulle vroulikheid af te lê (wat onmoontlik is) vir soverre hulle strewe na volle subjektiwiteit en agentskap. Vir Irigaray is 'n godheid noodsaaklik vir wording en die behaling van subjeksyn; 'n godheid open die horison vir menslike wording – dis ongeveer ook hoe sy die godheid definieer. Maar omdat sy daarop aandring dat daar twee basiese soorte van menswees bestaan en dat elke mens altyd net in een van die twee kategorieë val, moet daar ook noodwendig 'n dualiteit aan die godheid wees, indien vroue sowel as mans “wording” (“becoming”) moet kan deurloop, deur meer en meer soos hulle godheid te word. Vroue kan

hulle wording nie deur 'n manlike godheid behaal, of andersom nie. 'n Voorbeeld van wat Irigaray hier bespreek, is die verskillende maniere waarop seuns en meisies praat (Whitford, 1991:38-49).

Vir Irigaray het dit uit haar empiriese navorsing geblyk dat jong seuns en meisies duidelik verskillende patrone van taal vertoon, met meisies wie se taal baie meer dui daarop dat hulle hulself in verhouding met ander mense plaas, en seuns s'n dat hulle hulself eerder met dooie objekte verhou en geneig is om ander mense aan sodanige objekte gelyk te stel. Indien subjeksyn in die dominante orde egter die manlike subjek se natuurlike spraak bevoordeel, moet 'n vroulike subjek haar natuurlike spraak afleer en manlike spraak aanleer indien sy gesag wil uitoefen in 'n openbare (gedeelde) ruimte. Vir Irigaray is hierdie situasie nie ideaal nie, en dit word gekenmerk deur 'n wanbalans tussen die geslagte en oneweredige lyding en uitbuiting van vroue. Wat in die plek hiervan nodig is, is 'n openbare (gedeelde) ruimte waarin die geslagte as hulleself mekaar kan ontmoet. Waar vroulike en manlike taal as sodanig erken, gepraat en gehoor word, en waar almal 'n poging moet aanwend om mekaar te verstaan omdat hulle mekaar se geslags-horisonne en wordingshorisonne nie van nature deel nie. Die vroulike godheid is dus nodig om vroue tot volle vroulike subjektiwiteit en volle vroulike seksuele agentskap te begelei, binne vroue se eie wordingshorison, maar uiteindelik dan ook 'n openbare ruimte wat vroulike subjekte met manlikes deel.

Die idee van 'n vroulike dimensie of belewenis van, en reaksie op die werklikheid, en die moontlikheid van "godin-samelewings" met baie andersoortige waardes, laat die vraag ontstaan, watter politieke en sosiale veranderings kan 'n mens verwag indien die *godin* weer manifesteer en in simbiose met die manlike godheid verkeer? Een van die interessantste en belowendste voorstelle in hierdie verband is myns insiens die idee dat die *godin* ons (almal, vroue en mans) kan help om 'n nuwe, geestelike verbondenheid met die aarde en alle wesens te vestig en uit te leef. In Gimbutas (1989:xiii) se ontleding van artefakte van die vroegste Neolitiese dorpe van Europa (ongeveer 7000 tot 3500 vC) toon sy aan dat daardie mense die universum (alle lewende dinge) vereer het as die lewende liggaam van die "Godin-Moeder-Skepper". Hierdie idee staan in skrilte kontras met die tradisioneel Christelike idees dat die manlike, transendente godheid die aarde uit niks uit gemaak het, daaroor heers en dit weer gaan vernietig. Histories gesien, is die idee van die universum as die manlike godheid se skepping (deur die abstraksie van die woord) later of jonger as die idee van die

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

universum as die vroulike godheid se lewende liggaam, en kan dit daarom gesien word as een van die strategieë van die simboliese moedermoord.³¹

Die twee religieuse sienings lei natuurlik tot baie verskillende houdings teenoor die aarde, en die natuur. Volgens die eerste siening is dit juis die mens se goddelikheid (sy "siel") wat hom verhoog bo die aarde en die natuur en hom in staat stel (en ook oënskynlik van hom vereis) om bokant die aarde (en ook bokant die "natuur" in homself, soos sy liggaam, sintuie en emosies) uit te styg en vanuit 'n afstand daarvoor te heers deur die abstrakte rede. Volgens die tweede siening is die mens deel van die inherent sakrale natuur, en daarom deel van die godheid, wat beliggaam en gemanifesteer word deur die ganse heelal. Die gewaande onafhanklikheid en transendensie ten opsigte van die aardse wat deur die eerste siening aangemoedig word, lyk vanuit die tweede posisie na gevaarlike hubris en 'n ontkenning van ons ware plek binne die natuur en die kosmos. Vandag kan ons duidelik sien aan die talryke maniere waarop die mens besig is om lewe op aarde onmoontlik te maak, aangevuur deur 'n beskouing van die aarde en haar elemente as "dooie", profane, of siellose, voorhande gebruiksartikels, watter religieuse beeld die bo-toon voer. Die wêreldbeeld en simboliese orde wat met die *godin* of die vroulikheid van die godheid saamhang, het moontlik in die postmoderne wêreld 'n groot bydrae te lewer in die herstel van menslike spiritualiteit as 'n eg aardse spiritualiteit – 'n spiritualiteit wat verstaan dat die heiligheid van die mens nie los te maak is van die heiligheid van die ganse universum (die *godin* self) nie. Hierdie wêreldbeeld werk ook nie met 'n opposisie tussen die sakrale en die profane nie, want die sogenaamde profane of natuurlike werklikheid is self heilig, want dit verteenwoordig die lewende liggaam van die *godin*.

'n Vyfde rede of winspunt wat aangetoon kan word in die konsep van die *godin* of die vroulikheid van die godheid setel in hoe ons ten diepste sin maak van ons bestaan. In Melissa Raphael se aangrypende boek, *The female face of God in Auschwitz*, toon sy aan hoedat die manlike kant van God as 't ware verdwyn het of doodgemaak het in die Duitse konsentrasiekampe, maar hoedat daar 'n eg vroulike kant van God na vore getree het in en deur die onvoorstelbare lyding, wat as 't ware vir God lewend gehou het deur die verskrikking heen (Raphael 2003). In hierdie vyfde punt gaan dit dus vir my om die ander kant van die munt soos in die inleiding bespreek, naamlik hoe word ons verstaan van en verhouding met die godheid verruim indien ons erns maak met die vroulikheid van die godheid? Raphael verbind haar tot 'n

³¹ Daar is myns insiens ook 'n verband tussen die idee van die manlike godheid se skepping van die universum (die vroulike beginsel) uit niks en die verhaal van Ovidius se Pygmalion (in die *Metamorfose*), waar dié beeldhouer vir homself 'n vrou uit ivoor kerf; hier word die vrou as oorsprong van nuwe lewe vervang met die droom van die man as skepper en daarom as oorsprong van alle nuwe lewe, veral vroulik-moederlike lewe.

beskouing van die godheid as nié afsydig en streng transendent nie, maar as (be-) staande binne 'n verhouding van wedersydse afhanklikheid met die mensdom; hierdie is skynbaar 'n ou, maar marginale teologiese posisie binne die Judaïsme, waaruit sy kom. Die vroue wie se ervarings sy aanhaal in haar boek, handhaaf 'n sterk oortuiging dat hulle deur hulle optrede kan bepaal of God Auschwitz gaan oorleef, of nié. In die manier waarop hulle deur die kleinste daade van versorging aan mekaar en aan mekaar se kinders waardigheid en heiligheid toeken, hou hulle die konsep van die godheid lewend vir hulleself en vir mekaar. Hulle verwag nie hier dat die godheid as manlike bevelvoerder en koning van die leërskare die kamp gaan binnestorm en hulle bevry nie, maar hulle laat die godheid in vroulike, versorgende, helende, en reinigende gedaante voortleef. By implikasie sê Raphael dus dat indien ons altyd en in alle omstandighede goddelike aandag en optrede en ingesteldheid as manlik verstaan, dan gaan daar 'n hele "kant" van die werklikheid van die godheid wees waarvoor ons stelselmatig blind gaan bly.

In Auschwitz sou God inderdaad vir ons gesterf het en ons sonder hoop gelaat het. Maar wat beteken dit in minder ekstreme omstandighede om sonder die vroulike kant van "God(in)" te leef? Wat is dit wat die eksklusief manlike godheid ons toelaat om mis te kyk, te ignoreer en te minag in ons alledaagse lewe, binne die huidige sosio-politieke situasie van Suid-Afrika? Hoe sou ons blik dalk nie verander, ons siening van ons plig en taak in die land, ensomeer, indien ons onself toelaat om die godheid as vroulik te verbeel?

2. KONKLUSIE

In teenstelling met wat hulle as tipies manlike konstruksies van mag beskou, werk "godinvroue" met die konsep van transformerende eerder as dominerende of oorheersingsmag, die idee van inspirasie en kanalisering eerder as van dwang. Die konsepte van transformasie, kombinasie, en inspirasie roep die metafore op van kook-, pottebakkerie, weef, farmasie, en dies meer, wat tradisioneel met vroulike mag geassosieer is, en ook met "okkulte" of donker magte, wat simplisties aan boosheid gelyk gestel word in die tipiese kindersprokie waarin die bose heks en die goeie koning mekaar opponeer – die koning het die mag van die daglig, die openlike mag van soldate en dwang, en die heks het die mag van die nag, die uile, die maan, en van verborgenheid en transformasie of "towery". Dit is ironies dat daar feitlik geen beelde is van vroulike figure met geestelike krag in die Westerse simboliek nie; magtige vroulike figure word vinnig omskep in sinistêre wesens en uitgeban deur die woord "heks". Die "heks" is die naaste wat vroue vir eeue kon kom aan die idee van 'n vroulike geestelike, en soos ons gesien het, het

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

vroue wat hulle aangematig het om iets oor die godheid te beweer (bv as “profetes”) altyd die gevaar geloop om as agente van Satan veroordeel te word. Sommige hedendaagse radikale feministe eien vir hulself die term “heks” toe, met behoud van die sinistêre konnotasie (daar is noodwendig iets *unheimlich*s aan die heks-figuur, iets onsegbaar, iets waarmee die daglig nie in die reïne kan kom nie), maar met volstreekte afwysing van die konnotasies van boosheid of magiese selfgeding.

Of 'n mens nou lus is vir hierdie etiket of nie, “godinvroue” glo in die mag van transformasie en daarom is hulle fokus ook op simboliese sisteme (en dié se vormende en transformerende krag) eerder as op owerste, daglig-, manlike dwangkrag. Hulle glo dus in die mag van herbenoeming, en dat name, benoeming, logiese konstruksie en onderskeiding almal magiese krag besit om die werklikheid op 'n bepaalde manier te laat verskyn. Daarom eien hulle vir hulle die mag van die woord toe en sê dat dit 'n groot verskil aan die konkrete en geleefde werklikheid maak hoe ons daarvoor dink en daarvoor praat. Hulle beywer hulle dus vir nuwe diskoerse oor die etiek en die erotiek, diskoerse wat aan vroue 'n eg spirituele en outonome seksualiteit toeskryf, en waarmee vroue dit dan ook kan leer toe-eien. Hulle beywer hulle vir nuwe stories oor “God” as “Godin”, wat vroulikheid beliggaam, vier en respekteer, en wat dan tot soortgelyke sentimente in die werklikheid aanleiding sal gee. Hulle verbeel hulself en praat dan oor 'n “Godin” wat haar woedend verset teen die uitbuiting van die weerloses en wat soms in geweld opstaan teen die eksesse van die kapitalisme. Hulle “lees” die “Godin” se voetspore in die orkane Bettie en Katriena wat New Orleans oorstrom en ongekende lyding meebring in reaksie op ongebyrdelde verbruik wat tot globale verhitting aanleiding gee. Die “Godin” treur saam met elke spesie wat uitsterf, want dit is syself wat uitsterf, sy ly saam met elke lydende, want sy is nie basies los van die wêreld van lewe, lyding en dood nie, maar 'n integrale deel daarvan. Daarom is die “godin-beweging” duidelik ook 'n soort bevrydingsteologie, alhoewel ek my geen teologie kan voorstel wat uiteindelik nie ook 'n sterk bevrydingskomponent bevat nie. Maar die bevryding is nie *van* die aardse bestaan nie, maar *tot* die eg aardse bestaan, en die viering daarvan, ook van haar diepste ambivalensie. Die lewe waartoe die “Godin” ons wil bevry is nie een waarin lyding afwesig is nie, want lyding is deel van die natuurlike bestaan, maar wel een waarin onnodige lyding weens magbeheptheid en gulsigheid grootliks besweer kan word.

Die implikasies van hierdie tipe denke vir mans is omvangryk. Irigaray is opreg nuuskierig om te sien wat manlikheid en vroulikheid kan word, wat van hulle kan word in 'n bedeling waar elkeen 'n wordingsgeskiedenis gegun word in 'n wedersyds respekvolle verhouding. Die uitwis van die moeder en

die liggaam, die aanvanklike moedermoord, het ook manlikheid skeefgetrek en geleefde manlike lewens aan 'n verwronge ideaal van tydloosheid, liggaamloosheid en nie-geboortelikheid gemeet, met ander woorde aan 'n ideaal wat geskoei is op die aflegging of oorkoming van die aards-moederlike oorsprong. Wanneer die vrou as volle ekwivalente subjek gebore word naas die man en inderdaad vóór die man as sy oorsprong, dan moet manlike selfverstaan ook verander. Die man vind dan in die vrou sy absolute limiet: hy word absoluut begrens deur iets wat hy nie finaal kan deurgrond of inspan nie, iets, 'n andersoortige maar volwaardige subjek, waarteen hy stuit, waardeur sy grenslose begeerte ingeperk word, iets wat hom definieer in sy *andersheid*, iets of iemand waarvóór hy die Ander is, en wat hom daarmee op sy eiesoortige manlik-spesifieke plek sit en hom dwing om namens homself alleenlik te praat, iemand Anders waaraan hy verantwoording verskuldig is vir sy optrede.

Is dit miskien sy volledig manlike godheid en eksklusief manlike gemeenskap wat dit vir die Westerse manlikheid moontlik gemaak het om sy begeerte onbeperk oor die volle aarde uit te brei en alles en almal aan sy agenda onderhorig te maak sonder veel gewetenswroeging? En indien iets hiervan toegegee kan word, is dit dan nie vanselfsprekend dat die manlike god sy natuurlike perk moet vind in sy aanspreeklikheid teenoor 'n vroulike godheid, 'n andersoortige maar volwaardig ekwivalente subjektiwiteit wat naas hom bestaan nie? En maak dit nie uiteindelik sin om te sê dat voordat ons ons mees omvattende verklaringsverhale, ons mites, ons religieë sodanig herskryf het, daar bitter min hoop is op 'n beter menslike saambestaan met onself en met die ander lewensvorme nie? Dit is tog wat ek dink.

Literatuurverwysings

- Atwood, M 2005. *The Penelopiad: The myth of Penelope and Odysseus*. Edinburgh: Canongate.
- Cavarero, A 1995. *In spite of Plato: A feminist rewriting of ancient philosophy*, tr by S Anderlini-D'Onofrio & A O'Healy. Cambridge: Polity Press.
- Christ, C 1998. *Rebirth of the goddess: Finding meaning in feminist spirituality*. New York: Routledge.
- Colledge, E & Walsh, J 1978. *The book of showings to the anchoress Julian of Norwich*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Conway, D 2005. Masculinity, citizenship and political objection to military service in Apartheid South Africa, in Gouws, A (ed), *Unthinking citizenship: Feminist debates in contemporary South Africa*, 91-114. Aldershot: Ashgate. (Reprint in paperback, Juta: Cape Town.)
- Daly, M [1968] 1985a. *The church and the second sex*. Boston: Beacon Press.

'n Filosofiese besinning oor die vroulike en vroulikheid van die godheid

- Daly, M 1985b. *Beyond God the father: Toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press.
- Daly, M 1991. *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. London: The Women's Press.
- Du Toit, L 2005. The making and unmaking of the feminine self. Unpublished D.Litt et Phil (Philosophy) dissertation, University of Johannesburg.
- Eisler, R 1987. *The chalice and the blade: Our history, our future*. New York: HarperCollins.
- Feuerbach, L A [1853] 1957. *The essence of Christianity*, tr by G Eliot. New York: HarperCollins.
- Freud, S 1951. *Moses and monotheism*, tr by K Jones. London: Hogarth Press.
- Gimbutas, M 1989. *The language of the goddess*. London: Thames & Hudson.
- Gimbutas, M 1999. *The living goddesses*, edited by M R Dexter. Berkeley, CA: University of California Press.
- Goldenberg, N 1979. *Changing of the gods: Feminism and the end of traditional religions*. Boston, MA: Beacon.
- Horney, K 1942. *The collected works of Karen Horney, Vol II*. New York: W W Norton.
- Irigaray, L 1977. *This sex which is not one*. Ithaca. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L 1985. *Speculum of the other woman*, originally published as *Speculum de l'autre femme* and tr by G C Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, L 1991. "Sexual difference" in Margaret Whitford, M (ed), *The Irigaray reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Irigaray, L [1984] 1993a. *An ethics of sexual difference*, tr by C Burke & G C Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, L [1987] 1993b. *Sexes and genealogies*, tr by G C Gill. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, L 1996. *I love to you: Sketch of a possible felicity in history*, tr by A Martin. New York: Routledge.
- Jantzen, G M 1998. *Becoming divine: Towards a feminist philosophy of religion*. Manchester: Manchester University Press.
- MacQuarrie, J 1979. *God-talk: An examination of the language and logic of theology*. San Francisco, CA: Harper.
- McFague, S 1987. *Models of God: Theology for an ecological, nuclear age*. London: SCM.
- Nietzsche, F 1961. *Thus spoke Zarathustra*, tr by R J Hollingdale. Middlesex: Penguin Books.
- Neuer, W 1990. *Man and woman in Christian perspective*. London: Hodder & Stoughton.
- Plaskow, J 1990. *Standing again at Sinai: Judaism from a feminist perspective*. New York: Harper Collins.
- Plato *Phaedo* 1961. *The collected dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E Hamilton, E & H Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Plato *Phaedrus* 1961. *The collected dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E Hamilton & H Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plato *Republic* 1961. *The collected dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E Hamilton, & H Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Plato *Symposium* 1961. *The collected dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E Hamilton, & H Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Raphael, M 1996. *Theology and embodiment: The post-patriarchal reconstruction of female sacrality*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Raphael, M 1999. *Introducing theology: Discourse on the goddess*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Raphael, M 2003. *The female face of God in Auschwitz: A Jewish feminist theology of the Holocaust*. London: Routledge.
- Ricoeur, P 1981. *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*, translated and edited by J B Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruether, R R 1996. *Women healing earth: Third world women on ecology, feminism, and religion*. Boston, MA: Beacon.
- Ruether, R R 2002. *Visionary women: Three medieval mystics*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Sevenhuijsen, S 2005. The goddess in the labyrinth, ongepubliseerde voordrag gelewer by die Departement Filosofie, Universiteit van Johannesburg.
- Stone, M 1976. *When God was a woman*. San Diego, CA: Harcourt Brace.
- Thompson, J B 1990. *Ideology and modern culture: Critical social theory in the era of mass communication*. Cambridge: Stanford University Press.
- Tuana, N (ed) 1994. *Feminist interpretations of Plato*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Whitford, M 1991. *Luce Irigaray: Philosophy in the feminine*. London: Routledge.
- Winterson, J 1998. "Orion" in *The world and other places*. London: Vintage.
- Wolkstein, D & Kramer, S N 1983. *Inanna: Queen of heaven and earth: Her stories and hymns from Sumer*. New York: Harper & Row.