

HET LICHAAM IN EXTASE

Een onderzoek naar de feminiene en performatieve elementen in
de sama' van de draaiende derwisjen

Verhandeling voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte,
Vakgroep Kunst-, Muziek- en Theaterwetenschap,
Optie Theaterwetenschap (Podium- en Mediale Kunsten),
voor het verkrijgen van de graad van Licentiaat,
door Lisa Van Doren
Promotor: Prof. Dr. Christel Stalpaert

Verzet begint niet met grote woorden
maar met kleine daden

zoals storm met zacht geritsel in de tuin
of de kat die de kolder in z'n kop krijgt

zoals brede rivieren
met een kleine bron
verscholen in het woud

zoals een vuurzee
met dezelfde lucifer
die de sigaret aansteekt

zoals liefde met een blik
een aanraking iets dat je opvalt in een stem

jezelf een vraag stellen
daarmee begint verzet

en dan die vraag aan een ander stellen

Remco Campert

Woord vooraf

Jezelf verzetten betekent dat je kritisch blijft, dat je steeds weer een nieuwe blik werpt op wat je kent en weet. Dit doe je echter niet alleen. Je hebt daarbij de hulp van anderen nodig en die mensen wil ik hier graag bedanken.

Eerst en vooral bedank ik mijn promotor Christel Stalpaert die me tijdens haar lessen de vele boeiende perspectieven op podium- en mediale kunsten heeft leren kennen. Dankzij haar enthousiasme en zin voor creativiteit werd mijn nieuwsgierigheid naar meer gewekt. Ik dank haar voor het geduldige luisteren, de bereidheid zich in mijn hersenspinsels te verdiepen en de vastberadenheid waarmee zij op momenten van twijfel helderheid wist te scheppen.

Verder dank ik de vrienden die naar mijn verhaal hebben geluisterd en me met hun boeiende vragen en bedenkingen tot nieuwe inzichten hebben helpen komen. Daarnaast brachten zij van tijd tot tijd een welkom vleugje verstrooiing. Ten slotte gaat mijn dank uit naar mijn ouders voor het nalezen van de teksten, het aanreiken van allerlei praktische oplossingen en hun verdienstelijke pogingen mijn soms vreemde reflecties te volgen. Bovendien kon ik bij gepieker steeds terugvallen op hun relativeringszin.

Vandaag beseffen we maar al te goed dat de absolute en objectieve waarheid niet bestaat. De vele religieuze conflicten vormen hiervan een bewijs, aangezien deze vaak voortkomen uit de dogma's en de ene waarheid die door sommigen worden verkondigd. Toch bestaat er een waarheid, een waarheid die wordt gevormd door de interactie van de vele dimensies die onze postmoderne en multiculturele samenleving kenmerken. Door dialoog en onderhandeling kunnen we de gemeenschappelijke grond die mensen bindt, herontdekken en verheffen tot - misschien wel de meest waardevolle - waarheid. Hiertoe dienen we ons eerst te verzetten tegen rigide mens- en wereldbeelden die geen rekening houden met de verschillen in onze samenleving. We dienen de werkelijkheid en datgene wat ons raakt, telkens weer en onbevooroordeeld te verkennen.

Ik stelde mezelf een vraag en we hebben samen een antwoord gezocht.

Inhoudstafel

Inleiding

1. Vraagstelling.....	p.7
2. Problemativering van de westerse blik gericht naar het oosten.....	p.8
3. Definiëring van het feminiene.....	p.10
4. Methodologie: Luce Irigaray en Durre Sameen Ahmed.....	p.11
4.1. Freud, Irigaray en het vrouwelijke subject.....	p.11
4.2. Jung, Ahmed en feminiene religies.....	p.16

I Mystiek in het westen: een feminiene vorm van religie?

1. Definitie en beginselen.....	p.21
2. De relatie tot de orthodoxe religieuze beleving.....	p.26
2.1. Het verschil in tijdsbeleving.....	p.29
2.2. Actieve man versus passieve vrouw?.....	p.32
2.3. Ontvankelijkheid: geven en nemen.....	p.34
2.4. De verwondering.....	p.35
3. Eros is een naam van God.....	p.41
4. Extase of horizontale transcendentie?.....	p.43
4.1. Reflecties over het lichaam.....	p.43
4.2. Pluralisme, diversiteit en scheppingsdrang.....	p.45
5. Besluit: sleutelconcepten voor de interpretatie van de sama'.....	p.47

II Oosterse mystiek: het soefisme en Durre Sameen Ahmed

1. Het soefisme: mystieke beleving binnen de islam.....	p.49
1.1. Het ontstaan van de islam.....	p.49
1.2. Betekenis en invloedssferen van het soefisme.....	p.50
1.3. Structuur van de ordes en basisideeën.....	p.52
1.4. Vrouwen en feminiene elementen binnen het geloof.....	p.55
1.4.1. Concreet: de soefvrouw en haar invloed.....	p.55
1.4.1.1. Rabi'a en haar tijdgenoten.....	p.55
1.4.1.2. Moeders, echtgenotes, leermeesteressen.....	p.57
1.4.2. De betekenis en waarde van het feminiene voor soefi's.....	p.60
1.4.2.1. Wereldse dreiging of goddelijke liefde?.....	p.60
1.4.2.2. De vrouw in de mystieke poëzie.....	p.63

2.	De jungiaanse psychologie van Durre Sameen Ahmed.....	p.66
2.1.	Gender: de psyche versus de logos.....	p.66
2.2.	Jung, alchemie en de islam.....	p.68
2.3.	In het spoor van Jung: beschouwingen omtrent religie en psychologie.....	p.70
2.3.1.	Het Zelf, God en Waarheid.....	p.70
2.3.2.	De mystieke cirkel.....	p.72
2.4.	Soefisme en de feminiene kant van religies.....	p.74

III Casus: de draaiende derwisjen van Konya (Turkije)

1.	De mevlevi en de sama'-ceremonie.....	p.78
1.1.	Het ontstaan van de orde der derwisjen.....	p.78
1.1.1.	Maulana en Sultan Walad: de bezieler en de organisator.....	p.78
1.1.2.	Maulana's mystieke ideeën.....	p.81
1.1.2.1.	Wie was Maulana's God?.....	p.81
1.1.2.2.	Het gebed.....	p.83
1.1.2.3.	Liefde en dood.....	p.84
1.1.2.4.	Spirituele ontwikkeling.....	p.86
1.2.	De sama': een ceremoniële dans.....	p.87
1.2.1.	Terminologie: religieus ritueel versus ceremonie.....	p.87
1.2.2.	Ruimte en initiële situatie.....	p.89
1.2.3.	Verloop van de ceremonie en het trajectoire.....	p.90
2.	Interpretatie van de sama' vanuit de visies van Irigaray en Ahmed.....	p.92
2.1.	Het mystieke Zelf: ontdekking van de Andere.....	p.92
2.1.1.	Het Verlichtingssubject herzien.....	p.92
2.1.2.	Differentiatie en integratie.....	p.94
2.1.3.	De cirkel en harmonie.....	p.96
2.2.	Gedachten over de eenheid van geest en natuur.....	p.99
2.2.1.	Het lichaam als bron van kennis.....	p.19
2.2.2.	Een mystieke horizon.....	p.103
2.2.3.	De derwisj, de engel?.....	p.107
2.3.	Verlangen en verwondering: op weg naar de intersubjectieve ontmoeting?.....	p.109
2.3.1.	Het dynamische verlangen: lichaam en taal.....	p.109
2.3.2.	De verwondering in het hier en nu.....	p.114
2.3.3.	Een intersubjectieve relatie met God?.....	p.116
2.4.	Gendervraagstukken: man, vrouw en het neutrale inter.....	p.117

2.4.1. De hemel op aarde.....	p.117
2.4.2. Het gender van twee geliefden.....	p.119
3. Besluit: God kennen of verkennen?.....	p.124

Bibliografie

Lijst van afbeeldingen

Inleiding

1. Vraagstelling

Theater en performance keren steeds terug naar de oeroude thema's die de mens vanaf zijn geboorte bezighouden: zijn nietigheid tegenover de kosmos, emoties en angsten, de chaotische werkelijkheid en de verhouding tot de Ander. Ook religie tracht een soort Apollinische beeldenwereld te scheppen, waarin deze Dionysische gevoelens en ervaringen worden vertaald in aanschouwelijke vormen. Net als de kunst, biedt religie daardoor houvast en troost in een soms turbulent bestaan. Soms blijkt het religieuze discours echter aan selectieve beeldvorming te doen, gericht op slechts een segment van de geloofsgemeenschap. Hierbij denken we onder meer aan de orthodoxe en fundamentalistische strekkingen binnen bepaalde religies. Dit is althans de stelling van onze theoretische gidsen in dit onderzoek, Luce Irigaray en Durre Sameen Ahmed. Met hun pleidooi voor een opwaardering van de vrouw en het feminiene kunnen we hen zien als voorvechtsters van een evenwichtiger en vrediger wereld, waarin conflicten tussen man en vrouw en tussen religies kunnen worden vermeden.

In wat volgt trachten we, aan de hand van Irigaray en Ahmed, een antwoord te formuleren op vragen omtrent feminiene elementen binnen godsdienst en religieuze beleving. We bekijken de mystieke vleugel binnen de islam vanuit een westers Irigarayaans perspectief enerzijds en met een oosterse Ahmedaanse blik anderzijds. Centraal staat de vraag wat deze psychologisch-filosofische theorieën ons met betrekking tot religieuze beleving kunnen leren en in hoeverre deze twee complementair zijn bij de interpretatie van mystieke ervaringen. In tweede instantie wordt aandacht geschonken aan de betekenis van een dergelijke geloofsopvatting voor intermenselijke relaties.

Als casestudy bestuderen we de sama'-ceremonie van de Turkse Mawlawiyya of mevlevi orde¹, een van de vele soefigroepen binnen de islam. De keuze voor deze casus komt voort uit onze fascinatie voor dit schouwspel van dans, zang en muziek, waarin de schoonheid en poëzie van de mystieke ervaring ons inziens werkelijk tot uiting komt. De kracht van het beeld en de performatieve kwaliteiten van het menselijk lichaam worden in de sama'-ceremonie zo sterk benut dat het stof oplevert voor een onderzoek vanuit het vakgebied van de theaterwetenschappen.

¹ Voor de transliteratie van Arabische begrippen en namen volgen we overwegend de schrijfwijze die wordt gebruikt in Annemarie Schimmels *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* (in 1996 uitgegeven bij Les Éditions du Cerf te Parijs). Meer vertrouwde begrippen worden in de vernederlandste vorm weergegeven.

De achterliggende (religieuze) filosofie van de soefi's zal in de interpretatie weliswaar ter sprake komen, maar we zullen de nadruk vooral leggen op de performance zelf, de vormelijke aspecten van de ceremonie. De bedoeling van deze verhandeling is een inzicht te krijgen in de performatieve aspecten van een religie: ondersteunen zij de letterlijke boodschap of vormen zij potentieel tot verzet tegen bepaalde rigide opvattingen van een godsdienst? Kunnen we een onderscheid maken tussen masculiene en feminiene benaderingen van het geloof en God?

2. Problematisering van de westerse blik gericht naar het oosten

Uiteraard dienen we eerst onze eigen onderneming kritisch te beschouwen, aangezien de analyse van een islamitische mystieke ceremonie door een westerse, christelijk opgevoede vrouw niet a priori objectief en wetenschappelijk kan zijn. Bovendien gaat het hier meer om een interpretatie vanuit een van de zoveel mogelijke invalshoeken. We hebben reeds vermeld dat we ons in hoofdzaak willen baseren op de performatieve kant van de ceremonie en niet zozeer op de achterliggende religieuze traditie. We zullen toch enigszins over de soefileer en -gemeenschap uitweiden, omdat ook daar enkele opmerkelijke gegevens omtrent de vrouw en het feminiene te vinden zijn.

Ook Luce Irigarays reflecties die evenzeer door haar westerse omgeving zijn getekend, moeten voorzichtig worden gehanteerd in onze interpretatie. Irigaray werkt immers met ideeën die op verschillende domeinen van de realiteit kunnen worden toegepast. Zo zullen we trachten haar abstracte intersubjectieve relatie te vergelijken met de mystieke ontmoeting tussen de derwisj en God in de sama'-ceremonie. Het gaat hier uiteraard meer om een denkoefening over relaties, gender en psychologische houdingen dan om een eenduidige verklaring van dit moment.

Verder blijkt Durre Sameen Ahmed op verschillende niveau's een brug te slaan tussen de westerse Irigaray en de oosterse religie: als psychologe baseert zij zich vooral op de leer van Jung om een dieper inzicht te verwerven in de islam en in de strijd tussen het masculiene en het feminiene binnen deze godsdienst. Aangezien zij zelf moslim is, biedt Ahmed ons een perspectief dat vanuit haar eigen ervaringen en omgeving wordt geconstitueerd. We hopen met haar uitgangspunten en opmerkingen Irigarays werk voldoende te kunnen aanvullen en nuanceren, opdat de interpretatie van de oosterse ceremonie minder subjectief (westers) gekleurd zou zijn.

Dorothee Sölle gaat in *Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei* op zoek naar een methode om religieuze vormen van verzet tegen het androcentrisch discours te analyseren. Zij richt zich in haar onderzoek vooral op teksten van - mannelijke en vrouwelijke - mystici, waarin zij de feminiene elementen van verzet tracht te onderkennen.

Eerst waarschuwt Sölle voor wat zij de hermeneutiek van de argwaan noemt, namelijk “ein ideologiekritisches Vorgehen, das zunächst einmal jeden Text, jede Überlieferung unter den Verdacht stellt, die Herrschaft dieser Tradition [i.e. het patriarchale denken] zu legitimieren”². De verdenking vormt echter een noodzakelijke component binnen het kritisch bewustzijn: dankzij deze argwaan zijn vrouwen zich vandaag inderdaad bewust van de mogelijke 'hidden agenda' van elke Bijbelse tekst. Deze teksten hanteren een androcentrische taal die al dan niet bewust bepaalde patriarchale waarden, structuren en denkbeelden naar zijn lezers overdraagt. Voor Sölle volstaan de verdenking en de kritiek echter niet als criteria ter bewustmaking en verzet en daarom zoekt zij naar de mogelijkheden van een onderzoek dat vanuit een andere – mentale – instelling vertrekt.³ Terwijl achter de hermeneutiek van de argwaan verbittering lijkt te schuilen, klinkt het alternatief van een hermeneutiek van de honger optimistischer van toon. Sölle spitst zich toe op de bron van die honger en de redenen voor het teruggrijpen naar een andere vorm van spiritualiteit, waardoor zij als het ware de kloof in het westerse discours of de breuken in het systeem markeert. Hoewel zij zich vooral op het westen en de westerse samenleving en cultuur richt, ontdekt Sölle ook bepaalde gemeenschappelijke waarden in die verzameling van alternatieve religieuze vormen.

Wanneer we nu de sama'-ceremonie als performancetekst beschouwen, gaan we vanuit deze hermeneutiek van de honger te werk. We trachten te kijken naar wat het instituut en de orthodoxe religieuze beleving binnen de islam missen in relatie tot de masculiene en feminiene elementen in het menselijk leven. Op die manier trachten we aan te tonen hoe beide islamitische tradities - orthodox en mystiek - elkaar kunnen aanvullen en zo tegemoet kunnen komen aan de reële leefwereld van mannen en vrouwen.

² SÖLLE, Dorothee, *Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1997, p.71

³ Sölle betwijfelt noch ontkent het belang van deze methode, maar zoekt wel naar een aanvulling hierop. Bovendien benadrukt zij de bruikbaarheid van deze 'verdenkingshermeneutiek' voor samenlevingen waar de macht van de religie nog zo sterk is dat zij haar invloed kan laten gelden in alle maatschappelijke geledingen, waaronder het leven van vrouwen. Hierbij onderzoekt men dan vooral hoe politieke en religieuze vertogen elkaar aanvullen en ondersteunen.

3. Definiëring van het feminiene

De vrouw en het vrouwelijke, vaker aangeduid met het feminiene, kunnen op verschillende wijzen worden benaderd. Durre Sameen Ahmed en Luce Irigaray spreken niet alleen over de concrete ervaringen van vrouwen en mysticae, ze geven ook een conceptuele invulling van de term. Het feminiene heeft dan betrekking op een niet fallogocentrische manier van denken en voelen⁴. Durre Sameen Ahmed verduidelijkt dit als volgt:

‘feminine’ is both literal and symbolic (...), in psycho-spiritual discourse the significance of the symbolic can not be underestimated. Let us remember that images, too, are not meant to be taken literally. They are *containers* for ideas and emotions and religion is primarily a symbolic, psychological business, dealing with the life within and ideas of the unseen, particularly life after death. Thus, in order to talk of ‘feminine’ and ‘masculine’ in religion and culture, it is vital to think in symbolic terms, rather than just literally of man and woman.⁵

Aangezien hier de uitvoering van een ceremonie door mannen zal worden geanalyseerd, dienen we aan deze opmerking veel waarde toe te kennen. De link met de wijze waarop vrouwelijke gelovigen omgaan met religie wordt immers niet steeds geëxpliciteerd. Onze aandacht gaat uit naar deze meer symbolische invulling van het feminiene, i.e. de aspecten die te maken hebben met bewustzijn en levenshouding.

In navolging van Jungs visie op het menselijk bewustzijn kan men het feminiene vervolgens vertalen als een psychologisch beginsel dat kan worden verbonden met aspecten van het vrouwelijke lichaam. De algemene notie van mannelijke activiteit en vrouwelijke passiviteit komt later nog aan bod, maar we kunnen hier reeds de aanzet geven tot een invulling van het feminiene en het masculiene in relatie tot het leven en religie.

‘masculinity’ may represent a certain type of reason, one that is penetrative and analytic. Similarly, ‘feminine’ represents a different sort of intellectual attitude, one that is receptive, poetic, more inner-oriented rather than an external, action-focused view. Another way of illustrating these ideas is through a symbolic view of the male and female body: the former

⁴ Het woord fallogocentrisme dat door Irigaray wordt gebruikt, verwijst naar een rond de fallus en de logos gecentreerd discours. Bijgevolg is het een uitermate masculien systeem.

⁵ AHMED, Durre Sameen (Ed.), Gendering the spirit: women, religion and the post-colonial response, London, Zed Books, 2002, p.82-83

representing the outer, penetrative aspect of the intellect; the latter its contemplative, generative and receptive capacities.⁶

Bovendien zullen we later ingaan op de feminiene aspecten van God en het goddelijke. De nadruk ligt daarbij niet enkel op contemplatie, maar ook op creatie – een notie die meteen de traditioneel gendergebonden dichotomie actief – passief aan het wankelen brengt. Ook enkele grote soefi's zijn zich bewust van dit creatieve vrouwelijke, zoals blijkt uit hun poëzie en onderrichtingen in de mystiek. Het feminiene kan dus worden opgevat als een houding die zijn wortels heeft in de gedifferentieerde natuur van een religie en het bijbehorende Godsbeeld. Pogingen om deze psycho-spirituele dimensie te minimaliseren worden gecounterd door het feit dat “all religions, particularly mysticism, incorporate this dimension in which human consciousness must put itself into a receptive state in order to experience the divine”⁷.

4. Methodologie: Luce Irigaray en Durre Sameen Ahmed

Luce Irigaray en Durre Sameen Ahmed delen een sterke interesse in de complexe verhouding tussen psychologie en psychoanalyse, religie en gender. Zij bekritisieren enkele vooronderstellingen waarrond het psychoanalytisch discours van Sigmund Freud (1856-1939) is opgebouwd. Religie en psychologie worden door hen benaderd vanuit de ervaring dat beide een lange traditie van miskennis en onderdrukking van de vrouw/het vrouwelijke kennen. De oorzaak van deze repressieve en soms agressieve houding ten aanzien van het feminiene ligt veeleer in een bepaalde – masculien georiënteerde – interpretatie van de religieuze, filosofische of psychologische werkelijkheid dan in de objectieve realiteit. Hierdoor tonen Irigaray en Ahmed meteen aan dat religie en psychologie van nature geenszins anti-feminien zijn, maar dat met de constructie van een androcentrisch paradigma de oorspronkelijke rijkheid eenzijdig, i.e. masculien, is geïnterpreteerd en overgedragen.

4.1. Freud, Irigaray en het vrouwelijke subject

Sigmund Freuds theorie met betrekking tot het ontstaan van het subject werd door Luce Irigaray bekritiseerd, omdat zij er een gebrek aan aandacht voor de specificiteit van de vrouw en het vrouwelijke in ondervond.

⁶ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.83

⁷ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.84

In Freuds theorie, waarin hij bestudeerde hoe kinderen (jongens en meisjes) zich ontwikkelen tot heteroseksuele volwassenen, nemen de castratie en het oedipuscomplex een centrale plaats in. Ondanks de verschillen tussen jongens en meisjes wordt de seksuele differentie door Freud vanuit één model benaderd. Irigaray noemt dit het ‘a priori van het zelfde’, wat betekent dat “de seksuele differentie (...) in dit model van symmetrie [wordt] gereduceerd tot en ingevoerd in een problematiek van het zelfde”⁸. Doordat Freud zich baseert op de man als norm om de ontwikkeling van de vrouw te onderzoeken, kan hij haar enkel zien als een gemis, een niet-zijn of een niets dat bovendien niet kan worden gerepresenteerd. Voor Irigaray impliceert dit tevens “de onmogelijkheid voor vrouwen om een eigen representatie van het verlangen te geven”⁹.

Vóór de intrede in de oedipale stadia ziet Freud geen seksueel verschil: hij beschouwt jongens en meisjes als gelijk (maar niet gelijkwaardig) en stelt vervolgens dat ook de driften van het meisje in se viriel zijn (hij interpreteert de clitoris als een kleine penis). Twee belangrijke verschuivingen kenmerken vervolgens de ontwikkeling van het meisje tot vrouw, aldus Freud: om te beginnen wordt het meisje passief, doordat zij "van een actieve seksuele beleving moet (...) omschakelen naar ontvankelijkheid; [daarnaast] moet het meisje van liefdesobject wisselen, wil zij althans een heteroseksuele vrouw worden."¹⁰ Het meisje vervangt dus haar oorspronkelijke liefdesobject, de moeder, door de vader, terwijl de jongen zijn eerste liefdesobject behoudt en zijn vader (de rivaal) begint te haten. Voor het meisje gaat de moederbinding dus verloren.

Bovendien blijft zij langer dan de jongen in het oedipale stadium vertoeven.¹¹ Het gevolg daarvan, aldus Freud, is een sterke ontwikkeling van het superego of *Über-ich* bij de jongen in tegenstelling tot het meisje en “daarmee dreigt het meisje in een toestand van infantiele afhankelijkheid van de vader of de man te blijven. Hij vertegenwoordigt immers het *Über-ich*”¹².

Ten slotte dienen we nog aandacht te schenken aan een laatste element in de ontwikkeling van de vrouw: haar verlangen naar de penis maakt op een bepaald moment plaats voor het verlangen naar een kind van de vader/man. Zeker wanneer zij, aldus Freud, een zoon

⁸ HALSEMA, Annemie, Dialectiek van de seksuele differentie: de filosofie van Luce Irigaray, Amsterdam, Boom, 1998, p.122

⁹ HALSEMA, Annemie, ibidem

¹⁰ HALSEMA, Annemie, o.c., p.123

¹¹ Dit heeft te maken met het castratiecomplex. Bij het meisje impliceert dit penisnijd, omdat zij merkt dat zij de penis, i.e. het orgaan dat macht betekent, mist. Voor de jongen daarentegen ontstaat de castratieangst, waardoor hij zijn oorspronkelijke verlangen naar de moeder - die de penis mist - opgeeft in ruil voor het behoud van zijn penis/fallus. Dit betekent ook meteen het einde van zijn oedipale fase, terwijl het meisje langer in dit stadium blijft.

¹² HALSEMA, Annemie, o.c., p.125

baart, ziet zij het kind als een substituut voor de penis en volledige bevrediging. Irigaray concludeert hieruit het volgende:

Le parcours difficile que la fillette, la femme, doivent assurer pour réaliser leur "féminité" trouve donc son terme dans la mise au monde d'un fils, dans le maternage du fils. Et, de façon conséquente, du mari.¹³

Freud en Lacan benadrukken dat op het einde van een lange ontwikkeling het 'ik' dat zijn verlangen op de buitenwereld richt, ontstaat. Voordien, onder meer vóór de geboorte, beleeft het kind de auto-erotische fase, "waarin het levende en genietende lichaam een fluïdum is, zonder dat er een centrum is dat zich dit lichaam als geheel voorstelt"¹⁴. In deze fase heeft het subject zich de taal nog niet eigen gemaakt en kan het zichzelf nog niet van de wereld rondom hem (object) afscheiden. Albert Comhaire merkt op dat je "alle vermelde aspecten van de mystieke beleving (...) [terugvindt] bij de auto-erotische fase: onbegrenstheid, zuiver genieten, tijdloosheid, geen Ik enzovoort."¹⁵ Freud concludeert op basis van dezelfde vergelijking dat de mystieke beleving een psychische regressie naar een vroeger stadium in de ontwikkeling impliceert, met name naar deze auto-erotische fase. De terugkeer naar de natuur, de imaginaire orde, schakelt dus voor een moment de cultuur, de symbolische orde, uit. In tegenstelling tot Freud en Lacan, beschouwt Irigaray deze terugkeer geenszins als een regressie, maar wel als een middel om de vergeten vrouw en verdrongen vrouwelijkheid opnieuw een plaats te geven binnen het mannelijk discours.

In deze licentiaatsverhandeling willen we dus Irigarays kritiek op Freuds ideeën met betrekking tot het vrouwelijke nagaan. Zij besteedt hieraan vooral aandacht in *Je, tu, nous: pour une culture de la différence*, *Ce sexe qui n'en est pas un* en *Speculum de l'autre femme*. Deze teksten vormen bijgevolg, samen met *Éthique de la différence sexuelle* en *Sexes et parentés*, de kern van ons betoog. In haar pleidooi voor een herziening van dit psychoanalytisch model vestigt Irigaray de aandacht op noties zoals 'het a priori van het zelfde', het verlies van de moederbinding en het vrouwelijk verlangen dat door Freud als fallisch en viriel wordt geïnterpreteerd. Bovendien onthult zij het psychoanalytisch discours als een geseksueerd discours, het zogenaamde fallogocentrisme. Dit is een rond het mannelijk subject opgebouwd vertoog, waarin het

¹³ IRIGARAY, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p.42

¹⁴ MOOIJ, Antoine, *Taal en verlangen: Lacans theorie van de psychoanalyse*, Amsterdam, Boom, 1987, p.85

¹⁵ COMHAIRE, Albert, *De oceaan van het leven: over meditatie, mystiek en zen*, Antwerpen, Houtekiet, 1998, p.94

moederlijk-vrouwelijke wordt verdrongen en de ‘normale’ vrouw¹⁶ tot negatief van de man en bijgevolg van de norm wordt gemaakt.

De Franse psychoanalytica en poststructuraliste Luce Irigaray tracht dus een alternatief te bieden voor een androcentrisch mens- en wereldbeeld, waarin het vrouwelijk subject geen ruimte krijgt. Zij benadrukt het verschil tussen man en vrouw als een noodzakelijk vertrekpunt om beiden als subject te laten bestaan en tot creatieve ontmoetingen te kunnen komen. Irigaray stelt voor de patriarchale cultuur te vervangen door een ethiek van de seksuele differentie. De aandacht voor en de erkenning van (seksuele) verschillen tussen mensen vormen dan het uitgangspunt voor gelijkheid en evenwaardigheid.

Irigaray meent dat we op zoek moeten gaan naar de dimensie die in het psychoanalytisch discours van Freud wordt verdrongen, met name het onbewuste dat onder de bewuste rationaliteit schuilgaat en er de basis van vormt. Op die manier wil zij een theorie formuleren die de seksuele differentie een plaats geeft, waardoor ook de vrouw zich als subject zou kunnen uitdrukken. Freud bespreekt weliswaar hoe het meisje vrouw wordt, maar doet dit uitsluitend vanuit een fallogocentrisch model. Halsema expliciteert dit:

Kenmerkend voor Freud is immers dat hij de vrouw en de vrouwelijke seksualiteit begrijpt naar een mannelijk model. De man vormt de maatstaf. Freuds denken is analogisch en mimetisch in de pejoratieve betekenis van het woord. Hij zit gevangen in een patriarchale macht en ideologie. Zijn theorie over de vrouwelijke seksualiteit is een masculiene.¹⁷

Hieruit volgt dat de psychoanalyse een waarheid over de vrouw verkondigt die eigen is aan een bepaalde cultuur, met name die van de man. Irigaray bekritiseert niet enkel Freud, zij onderkent tevens een ontoereikende theorie in de psychoanalyse van Lacan. In het essay *Cosi fan tutti* bijvoorbeeld analyseert zij het lacaniaanse discours.

Wanneer het kind toetreedt tot de symbolische orde door de tussenkomst van de vader/de wet die de symbiotische relatie met de moeder vernietigt, ontstaat de volledige identiteit van het kind.¹⁸ Dankzij het zogenaamde Discours de l’Autre kan het kind zichzelf talig aanduiden als ‘ik’, maar zo kan, aldus Irigaray, het lichaam niet langer als bron voor de

¹⁶ “Freud schetst drie ontwikkelingsrichtingen voor het meisje vanaf het castratiecomplex: seksuele remming of neurose; karakterverandering in de zin van een mannelijkheidscomplex; normale vrouwelijkheid.” (HALSEMA, Annemie, o.c., p.124)

¹⁷ HALSEMA, Annemie, o.c., p.126

¹⁸ Irigarays *Parler n’est jamais neutre* biedt een aanvulling op Lacans theorie van een imaginaire en symbolische orde. Zij stelt hierbij een linguïstisch model voorop en wijzigt Lacans chronologie door de taal reeds vroeger te verbinden aan de subjectvorming. Irigaray onderscheidt daardoor een eerste en een tweede imaginaire. Het eerste heeft betrekking op het kind dat wordt uitgesloten van de communicatie tussen de ouders; het tweede komt overeen met Lacans spiegelstadium.

subjectivering dienst doen.¹⁹ Vanaf nu gaat ook de onmiddellijke beleving van de moeder verloren; zij is zelf afwezig en kan enkel nog symbolisch/talig worden gerepresenteerd.

Het kind doet zijn of haar intrede in de taal in ‘de Naam van de Vader’, dat wil zeggen door de paterniteit te erkennen en de imaginaire eenheid met het lichaam van de moeder te transcenderen of af te sluiten. De moeder wordt daarmee het centrum van een nostalgisch verlangen naar verloren eenheid, een eenheid die voorafgaat aan het subject-zijn.²⁰

Het verlangen naar de moeder zal dus aanwezig blijven in het kind en Irigaray bouwt in *Speculum* hierop voort om een alternatief voor Freud en Lacan te formuleren. Zo meent zij dat het mogelijk moet zijn een taal te creëren waarin de binding met de moeder behouden blijft, doordat de “woorden (...) niet het lichamelijke afsluiten maar lichamen spreken”²¹. Irigaray herziet hiermee tevens de intrede in de symbolische orde bij jongens en meisjes: waar de jongen in het spel van de taal leert de moeder als object te representeren (dit wordt door Freud geïllustreerd in het fort/da-spel van zijn zoon Ernst met een klosje garen), beschrijft Irigaray het poppenspel van een meisje als een subject-subject verhouding. Het verschil heeft dus te maken met de wijze waarop het kind de moeder representeert. Meisjes spreken mét de moeder in plaats van óver haar en zien daardoor af van de mannelijke neiging zich de vrouw als object toe te eigenen.

Verder beschrijft zij [Irigaray] hoe meisjes dansen, waarmee ze een ruimte om zich heen creëren, een eigen ruimte die hen kan onderscheiden van de moeder. Als zij net als Ernst spelen met een draad – bij het touwtje springen – draaien zij het touw in een grote boog om zich heen en beschrijven daarmee een circulaire ruimte om haar lichaam heen. Het fort/da-spel beschouwt Irigaray als te lineair. Het gaat daarin teveel om beheersing van de ander.²²

Hiermee zoekt Irigaray dus naar een mogelijke subjectwording van de vrouw, waarbij zij benadrukt dat ook de vrouw nood heeft aan een spiegel. De psychoanalytische kaders van Freud en Lacan schieten, aldus Irigaray, tekort, wanneer zij “pretenderen de universele wet van het onbewuste te hebben gevonden”, terwijl zij in feite deze Waarheid vereenzelvigen met een masculiene wet, waarvan het fallische karakter de specificiteit van de vrouw niet erkent. Later zullen we zien hoe Irigaray deze psychoanalytische reflecties vertaalt naar haar model van de intersubjectieve relatie als alternatief voor het door Freud en Lacan ontworpen model, waarin de man als expressief subject en de vrouw

¹⁹ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.133

²⁰ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.136

²¹ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.137

²² HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.138

als object van verlangen optreden. Bovendien zal Irigaray zelf de link leggen met religie door mystieke ervaring en oosterse spiritualiteit vanuit dit perspectief te onderzoeken.

4.2. Jung, Ahmed en feminiene religies

Durre Sameen Ahmed is professor in de psychologie en heeft een eigen praktijk in Lahore, Pakistan. Daarnaast is zij voorzitter van het Department of Academics aan het National College of Arts, waar zij eveneens les geeft. Hoewel Ahmed onderwijs heeft genoten van christelijke nonnen uit Vlaanderen en in een Presbyteriaans college, bleef zij niettemin de islamitische godsdienst aanhangen. Na haar studies in Pakistan, woonde zij gedurende acht jaar in de Verenigde Staten, waar zij aan de Columbia University haar doctoraat behaalde. Dankzij haar ervaringen in het katholieke onderwijs is Ahmed zeer vertrouwd met de opvattingen van zowel de islam als het christendom; dit laat haar toe overeenkomsten en verschillen in het ideeëngoed van de beide religies te analyseren. Zij doet dit onder meer in *Gendering the spirit: women, religion and the post-colonial response* en het essay *Islam and the West: A cultural and psychological analysis*, waarop we ons hier zullen baseren.

Ahmeds aandacht gaat uit naar de huidige situatie in moslimlanden, haar geboorteland Pakistan hierbij voorop. Vooral na de aanslagen van 11 september 2001²³ buigt zij zich over de oorzaken van de (religieuze en politieke) crisis die tot zulke daden leiden. De masculiene en feminiene zijde van een religie spelen, aldus Ahmed, een cruciale rol in de malaise en moeizame communicatie tussen de grote monotheïstische religies. Als alternatief voor een hypermasculiene – bijvoorbeeld fundamentalistische – visie op geloof schuift zij het ideaal van de aanvaarding van en het respect voor diversiteit naar voren.

Carl Gustav Jung (1875-1961) definieerde net als Freud het onbewuste als een oord, waarnaar het ontembare, het Dionysische en mateloze, kortom de driften en gevoelens, worden verdrongen. Hij onderscheidde echter twee domeinen binnen het onbewuste: enerzijds een persoonlijk onbewuste, anderzijds een collectief onbewuste dat aan de menselijke soort eigen is en een reeks oerervaringen bevat die door alle individuen wordt gedeeld. Naast deze twee elementen spreekt ook Jung over een ego of Persona dat hij als het centrum van de bewuste persoonlijkheid aanduidt. Het collectief onbewuste, de archetypen en religie spelen een belangrijke rol in Jungs pogingen om de mens - diens

²³ Op 11 september 2001 werden het World Trade Center (de 'Twin Towers') in New York en het Pentagon in Washington door een aanslag van moslimfundamentalisten vernietigd. Er vielen duizenden slachtoffers en men vermoedt dat Osama Bin Laden van de islamistische paramilitaire beweging Al-Qaeda het brein achter de acties was.

lichaam en geest – te doorgronden. Bovendien verschilt zijn visie op het menselijk bewustzijn in grote mate van die van Freud:

Jung's model of human consciousness relied less upon theoretical assumptions about what we *should* be like (...) and more on the structure of the psyche *as it exists in human experience*. The essence of this structure is one of diversity, in which, what we term consciousness is numerous mosaics flowing through different levels of awareness. (...) This reality of diverse ideas and emotions, according to Jung, is a mirror image of what can be called the earliest model of the psyche, which is mythology, and which is also the earliest expression of religion.²⁴

Jung anticipeert in zekere zin op de postmoderne interpretatie van zowel de werkelijkheid als het subject, namelijk als een proces of flux: hij benadrukt de verscheidenheid die eigen is aan de stroom van en samenwerking tussen meerdere bewustzijnsniveau's. Bij Jung dus geen cartesiaans dualisme of vast omliggende verdeling van drie zones zoals bij Freud, maar eerder een chaotisch onbewuste, waarin bepaalde thema's als knooppunten fungeren. Deze bundelingen brengen een zekere regelmaat aan in de fluctuerende bewustzijnsniveau's en bevatten oerervaringen die zich kenbaar maken in symbolen. Deze zogenaamde archetypen komen bij eenieder vertrouwd over, aangezien zij die fundamenteel menselijke gevoelens, ervaringen, driften, enz. in zich dragen. Hierdoor worden deze oerbeelden in een soort kosmische dimensie door alle mensen gedeeld. De ervaring van eenheid die Freud in de mystieke beleving en de auto-erotische fase herkent, sluit hierbij aan:

De ervaring van eenheid tijdens de mystieke oefening en de toegenomen gevoeligheid - wat een kenmerk is van een gezond zenuwstelsel - verklaren waarschijnlijk waarom bij zoveel mystici een diep besef van verbondenheid met de omgeving leeft ('eenheidsbewustzijn').²⁵

Net als Freuds onbewuste is het onmogelijk de archetypen aan te wijzen of rationeel te verklaren. Zij functioneren als onbewuste mythische thema's die het leven structureren. Mythologie verschaft de mens immers houvast binnen een complexe steeds veranderende

²⁴ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.72

²⁵ COMHAIRE, Albert, o.c., p.105

maatschappij en 's mens eigen ontwikkeling die niet steeds in een redelijk of logisch kader kunnen worden geplaatst: "they [de archetypen] are the deepest patterns of psychic functioning governing the perspectives we have of ourselves and the world, as axiomatic self-evident images to which psychic life and our theories about it ever return."²⁶

Jung vertrekt in zijn analyse van de menselijke geest van "a poetic basis of mind"²⁷ en besteedt zeer veel aandacht aan de kracht van symboliek. Symbolen kunnen je raken en zo als het ware sporen nalaten, zowel op het lichaam als in de geest. Deze tekens maken bij de ontvanger een affectieve reactie los. We zullen later zien dat hierin een parallel schuilt met Irigarays verwondering, het geraakt worden door (het beeld van) een ander.

Hoewel zo'n archetype dus steeds wordt uitgedrukt in een materiële vorm krijgt, behoudt het zijn dubbele gelaagdheid inzake betekenis. Enerzijds bezit het symbool een letterlijke betekenis die het individu aangaat en de keuze voor vorm en materiaal bij de uitdrukking bepaalt; anderzijds schuilt hieronder ook de collectieve betekenis ofwel de waarde van het symbool voor de mensheid overall en altijd – "that is something which will unite and yet be transpersonal"²⁸. Voorwaarde voor deze dimensie is de flexibiliteit van het symbool: het teken behoudt een zekere openheid ten opzichte van mogelijke interpretaties, betekenisverschuivingen, enz. Hieruit haalt het immers de kracht vele mensen te affecteren; van zodra de vorm aan een vaste betekenis wordt gekoppeld, verliest het symbool zijn eenmakende kracht, aangezien de letterlijke betekenis – door een individu opgelegd – het teken reduceert tot een strikt afgebakende functie. Ook voor religie is deze flexibiliteit noodzakelijk, aangezien een eenzijdige, opgelegde interpretatie van beelden en geschriften ertoe kan leiden dat bepaalde individuen – onder wie vrouwen – zich niet langer kunnen vinden in het geloof of radicaal worden uitgesloten.

Durre Sameen Ahmed baseert zich op Jung om vanuit een ander perspectief naar religie te kijken. Zij benadrukt, net als Irigaray, dat bepaalde vertogen traditioneel een masculiene blik en norm vooropstellen.

It can be argued that the problem is not that religions are biased against women, but, rather that the problem for women, and perhaps also for men, is a particular conceptual perspective about religion and gender. This perspective is that of the Western intellectual tradition's 'dead white male', the legacy of Freud and Marx. It is an intellectual heritage which, regardless

²⁶ HILLMAN, James, *Revisioning psychology*, New York, Harper and Row, 1977, p.xiii

²⁷ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.73

²⁸ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.75

of where we come from and whatever our faith, has become part of a group of certain unquestioned assumptions.²⁹

Vervolgens stelt Ahmed dat Freuds theorie van het Zelf zijn sporen heeft nagelaten in de bestaande opvattingen omtrent religie en psychologie.

The principals and goals of ego consciousness are will-power and reason. Putting it simply, a mentally healthy individual should have a well-developed capacity for rationality, and the ability to exercise will-power over that which may not be amenable to logic and reason. The unconscious, then, is something to be tamed and civilized according to these criteria. Accordingly, religion is an 'infantile neurosis', something that humans invent and cling to out of childish fears.³⁰

Jungs diversiteit van de psyche vindt bij Freud geen gehoor, aangezien de superioriteit van het ego naar voren wordt geschoven. De masculiene ratio controleert en onderwerpt al het andere aan zich; 'het a priori van het zelfde' maakt het onbewuste en de vrouw tot zijn negatief. Ahmed vertaalt met Jung het psychische proces waarin de wil en de rede zich tot krachtige instrumenten van deze onderneming ontwikkelen, naar het archetypische verhaal van de held. Hieruit volgt dat de reeds aangehaalde "diversity and multiplicity" van de menselijk geest (Jungs mythologisch pantheon) worden "repressed and denied expression; they are seen by the heroic ego only as 'symptoms' of a dis-eased and dis-ordered mind"³¹. Bijgevolg is het onmogelijk deze niet-masculiene vormen een plaats te geven binnen het religieuze discours, net zoals de vrouw binnen de fallogocentrische cultuur geen volwaardige plaats kan innemen. Ahmed maakt zelf de vergelijking, wanneer zij aangeeft dat

In Jungian terms, the gods, and especially the goddesses, have become diseases. Significantly, then, the first two 'diseases' to be discovered were hysteria, which is classically a woman's disease (the wandering uterus), and schizophrenia, or multiple personality.³²

Ahmeds studie van het hindoeïsme en de islam richt zich op een feminiene psychologische houding ten aanzien van de mens en religie. Het belang van zo'n alternatieve instelling voor de ontwikkeling van het subject komt aan bod in haar aandacht voor de mystieke tegenhanger van de orthodoxe godsdienstvormen. Jungs theorie van het Zelf en de vergelijking met alchemie worden later verder uitgewerkt.

²⁹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.70

³⁰ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.71-72

³¹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.78

³² AHMED, Durre Sameen (Ed.), ibidem

Ten slotte zet Ahmed haar idee van de echte, authentieke islam uiteen. Hierbij legt zij de klemtoon op de persoonlijke zoektocht van de gelovige die zich innerlijk bewust moet worden van zijn relatie met Allah. Deze queeste van de ziel onderscheidt zich van twee extreme vormen: enerzijds van de massabewegingen, waarin het individu een zekere anonimiteit verkrijgt door met een weinig kritische houding enkele leiders te volgen; anderzijds, aldus Ahmed, van een cultus van het individualisme waarmee deze persoonlijke beleving van het geloof niet kan worden gelijkgeschakeld.

Een bewijs voor haar opvatting omtrent de ware beleving van het islamitische geloof ziet Ahmed in het historische en actuele gegeven dat deze godsdienst nooit gecentraliseerd of eengemaakt werd. Daar waar het christendom rond een centrum, met name de Paus en het Vaticaan, uitwaaiert en vertakt, hebben moslims nooit zo'n hiërarchie van geestelijke autoriteit gekend. De imams leiden weliswaar het gebed, maar zij doen dit niet in een officiële functie als tussenpersoon tussen de mens en God. In principe kan elke moslim deze taak vervullen, maar dit wordt door hypermasculiene en/of fundamentalistische lezingen van de Koran voorkomen.

Ahmed betreurt dat bepaalde authentieke waarden uit de Koran verloren zijn gegaan in moslimlanden (ten gevolge van politiek 'noodzakelijke' misinterpretaties en als excuus voor het gedrag van bepaalde machthebbers) en dat de zogenaamde geestelijke autoriteiten – vaak geïnstitutionaliseerde vormen – een zeer enge en letterlijke lezing van het Heilig Boek overdragen aan jonge moslims. Zo keurt de Koran nergens terrorisme of geweldpleging tegen vrouwen goed; Ahmed benadrukt hoe deze agressieve vorm van de islam een gevolg is van het wijdverspreide analfabetisme in moslimlanden en het misbruik van de Koran door extremisten en fundamentalisten. Zij ziet hiervoor een oplossing in educatie, maar beseft dat resultaten daarbij afhankelijk zijn van wie dit onderwijs verleent en welke versie van de Koran zij verkondigen.

I Mystiek in het westen: een feminiene vorm van religie?

1. Definitie en beginselen

Vooreerst lijkt het ons noodzakelijk een beeld te schetsen van het karakter van de mystieke religieuze beleving. Hierbij herinneren we eraan dat de mystiek nooit als een volledig afgezonderd verschijnsel mag worden beschouwd, aangezien dit geloof en zijn orthodoxe tegenhanger dezelfde religieuze wortels hebben.

Thomas van Aquino (1224 – 1274), middeleeuws theoloog en scholasticus, sprak over mystiek als 'cognitio Dei experimentalis', vrij vertaald als het kennen van God door Hem te ervaren. Dit kennen door ervaren onderscheidt de mystiek van het orthodoxe geloof dat via een beduidend andere weg kennis van God tracht te bekomen.

De rooms-katholieke theoloog Friedrich von Hügel (1852-1925) omschrijft elke religie als een eenheid van drie elementen. Deze worden in het christendom door drie apostelen vertegenwoordigd: Petrus, aan wie Jezus de sleutels van het Koninkrijk der Hemelen overhandigde, staat voor het historisch-institutionele aspect dat verbonden is aan zin en geheugen; Paulus en het verstand behoren tot de categorie van het intellectuele of analytisch-speculatieve en ten slotte kunnen we de wil en de liefde of het intuïtief-emotionele aspect linken aan de apostel Johannes die Jezus bijstond in zijn laatste uren.³³ Deze indeling in instituut, intellectualisme en mystiek³⁴ vormt een belangrijk instrument om de orthodoxe en mystieke gelovigen niet zozeer van elkaar te scheiden, maar alleszins een verschil in hun religieuze beleving en benadering van God te markeren.

Laten we eerst dieper ingaan op de gevoelsmatige dimensie van het geloof, het mystieke element. Wil en liefde vormen in dit gegeven sleutelbegrippen die een bepaalde verhouding tussen mens en God omschrijven. Het gaat hier niet enkel om het houden en koesteren van God, maar ook om een sterke, passionele invulling van het gevoel, met name het verlangen naar God. In de mystiek veroorzaakt dit waanzinnige Godsverlangen vaak een extatische toestand.

In de geschriften van Luce Irigaray neemt de notie verlangen een vooraanstaande plaats in en wordt het belang ervan voor de vrouw benadrukt. De uitdrukking van het

³³ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.15

³⁴ Petrus wordt beschouwd als de eerste paus van de rooms-katholieke Kerk en heeft op afbeeldingen vaak sleutels in de hand. Paulus wordt traditioneel afgebeeld met een boek in de hand. Het christendom zoals wij het kennen, volgt eigenlijk de leer van Paulus en de christelijke rechtvaardigingsleer (Wet van Christus) gaat terug op zijn brieven aan de Romeinen. Johannes wordt ook wel de apostel van de liefde genoemd: voor hem is de liefde sterker dan de dood of het kwaad. De nadruk ligt bij hem op de kracht van het liefhebben, zowel tussen God en mens als tussen mensen onderling. Hij wordt baardloos en met een kelk in de hand afgebeeld.

vrouwelijke verlangens vormt immers een centraal onderzoeksthema in Irigarays denken: zij zoekt naar een feminiene ruimte waarin de vrouw subject in haar eigen recht kan worden. Om niet langer tot object (van verlangens) voor het mannelijk subject te worden gereduceerd, dient de vrouw immers een nieuwe taal of discours te creëren, waarin zij zichzelf als expressief subject kan uitdrukken. Margaret Whitford merkt op dat de mystiek hieraan tegemoet komt:

Irigaray is particularly interested in female mysticism because it represents, for her, the possibility of woman occupying the place of a speaking subject. Within the limits of mystical discourse, says Irigaray, women find one of the only places in Western history where they may speak and act publicly. In fact, mysticism *per se* is the domain of the feminine; here the unconscious speaks, and the categories of subject/other and inner/outer, so necessary for the constitution of Western (masculine) identity, understood as self-sameness, break down altogether.³⁵

Irigaray vindt in het mystieke discours een dimensie die de symbolische orde van de Vader overstijgt. Zij bekritiseert immers Lacan, wanneer zij stelt dat "de uitsluiting van de moeder uit de taal, waardoor er geen uitwisselingen *met* haar kunnen plaatsvinden, (...) constitutief [is] voor het mannelijke symbolische"³⁶. De ratio - Freuds ego - vormt dan de superieure kracht in het menselijk bewustzijn, waardoor de mens zijn identiteit vormt doorheen de taal, onafhankelijk van het materieel-lichamelijke. De band met de moeder dient, aldus Irigaray, te worden hersteld, wil de vrouw zich als expressief subject kunnen opstellen; de symbolische orde richt zich immers volledig naar het mannelijke model.

Een mystiek bewustzijn kan, zoals reeds eerder werd vermeld, niet worden losgekoppeld van andere religieuze bewustzijnsniveaus en vice versa. Zo stelt Dorothee Sölle in *Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei* dat

Auch die gewöhnlichen Formen religiöser, pantheistischer oder ästhetischer Erfahrung haben mystische Elemente in sich. Oft übersteigt das (...) "religiöse" Gefühl den gegenständlichen Inhalt des Erlebens, und die verborgenen, nicht-rationalen, oft unbewussten Anteile sind expressiver und mächtiger als die kenntlich gemachten.³⁷

³⁵ WHITFORD, Margaret (Ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell, 1991, p.29

³⁶ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.139

³⁷ SÖLLE, Dorothee, *o.c.*, p.32

Zij brengt hier twee zaken aan die we indachtig moeten houden, wanneer we pogen het mystieke te plaatsen. De mystieke ervaring kan niet worden gescheiden van de orthodoxe geloofsbeleving en hoeft niet steeds een religieus karakter te hebben. Ook andere ervaringen – zoals esthetische en meer alledaagse – kunnen een mystieke dimensie bevatten. Sölles opmerking met betrekking tot de aard van de beleving, met name de niet-rationele, intuïtieve en onbewuste ervaring van hetgene we normaliter verstandelijk beleven, zal later nog uitgebreid aan bod komen. De opvatting dat mystiek een bij uitstek vrouwelijke aangelegenheid is, heeft zijn wortels in dit gevoelsmatige ervaren en wordt door Durre Sameen Ahmed en Luce Irigaray gretig aangeboord in hun strijd voor een andere benadering van de vrouw en verzet tegen het (religieuze) androcentrisme. Zij benadrukken hierbij dat een ontsnapping uit en verzet tegen elke vorm van representerend denken noodzakelijk is. De mystiek die stoelt op een onmiddellijke, onuitspreekbare en niet-representeerbare beleving van het goddelijke, lijkt aan de symbolische orde voorbij te gaan door zich minder op de strakke structuur van de symbolische taal en meer op een ervaring te richten die een andere taal behoeft.

Sölle vervolgt:

Das normale Bewusstsein weitet sich, verborgene Kräfte werden freigesetzt, so dass "Wahrheit" im Sinne von Unverborgenheit erscheinen kann. Die Erfahrung einer Gegenwart des Göttlichen geschieht dann nicht mehr durch Lehre, heilige Schrift oder Sakrament vermittelt. Die Zeit steht still in der Gegenwart des mystischen Nun.³⁸

De onmiddellijke ervaring van het goddelijke, niet-mededeelbaar³⁹ en expressiever dan ooit, smeedt een band tussen innerlijke en uiterlijke leefwereld. De 'unio mystica' of mystieke eenwording wordt vaak omschreven als een versmelting van de ziel van de mens met God. De ziel wordt dan verlicht en gevuld met het goddelijke, hogere, bovenmenselijke,... In deze eenwording schuilt een symboliek die ook buiten de grenzen van het religieuze domein betekenis heeft: binnen en buiten komen samen en elke vorm van hiërarchie tussen beide vervalft.

³⁸ SÖLLE, Dorothée, *ibidem*

³⁹ Dit betekent echter niet dat men mystieke ervaringen niet kan delen. We verwijzen hier naar Lacans symbolische orde – het talige systeem – die traditioneel wordt beschouwd als de voorwaarde tot communicatie met de omgeving. Aangezien het discours gecentreerd is rond de man, kan de vrouw zich niet op een volwaardige wijze met 'ik' aanduiden. Dit impliceert dat vrouwen geen taal bezitten waarin zij onderling kunnen communiceren. Luce Irigaray benadrukt echter het bestaan van een feminiene prediscursieve taal of ruimte die de kracht bezit de masculiene symbolische orde zo te modelleren dat de vrouw zichzelf kan uitdrukken als subject in een taal die haar eigen is.

Irigaray verbeeldt de idee dat buiten en binnen, vorm en materie, in elkaar versmelten – maar niet oplossen – in de metafoor van het slijmerige, 'le muqueux'. Deze tussenruimte kan, aldus Irigaray, worden ingezet ter overbrugging van de dichotomie, de met bepaalde waarden geassocieerde tegenstelling tussen masculiene vorm (rationeel en begrensd) en feminiene materie (energetisch en mobiel), waarbij deze laatste ondergeschikt wordt gemaakt. Daarom biedt Irigaray een alternatief voor de fallus die een centraal concept vormt binnen Lacans psychoanalyse:

Refonte de l'immanence et de la transcendance, notamment par ce *seuil* jamais interrogé comme tel: le sexe féminin. Seuil d'accès au *muqueux*. Au-delà des oppositions classiques de l'amour et de la haine, du fluide absolu et de la glace - seuil toujours *entrouvert*. Seuil des lèvres, étrangères aux oppositions dichotomiques. Recueillies l'une contre l'autre, mais sans suture possible. Du moins réelle. Et sans absorption du monde en elles ou à travers elles, à moins de les réduire abusivement à un appareil de consommation.⁴⁰

Deze beschrijving toont Irigarays intenties op het vlak van de intersubjectieve relatie, zoals later nog zal blijken. Haar bedoeling is een opening te creëren naar de ander, zonder dat de ene volledig wordt gereduceerd tot object voor de andere. We zagen reeds dat in het westerse masculiene discours dit vaak wel het geval is, aangezien de man (als expressief subject) de vrouw tot zijn spiegel, zijn negatief maakt. Zijn verlangen wordt daardoor op de vrouw gericht, zonder dat zij dezelfde positie ten aanzien van hem kan innemen. Irigaray tracht echter ook te voorkomen dat beiden voorgoed uit elkaar worden getrokken en de grenzen rondom hen verstarren. Daarom stelt zij 'le muqueux' voor, het slijmerige waarbij binnen en buiten versmelten - maar nog wel binnen en buiten blijven -, als een ruimte die toelaat dat beiden als subjecten toenadering tot elkaar vinden, zonder zich in elkaar te verliezen. Irigaray ontwerpt zo een nieuwe relatie tussen Zelf en Ander, niet langer strikt gebonden aan gender of het 'a priori van het zelfde'. Wanneer man en vrouw vanuit een dergelijke verhouding in een intersubjectieve relatie elkaar liefhebben, blijft hun (seksuele) eigenheid gewaarborgd.

Enkel doorheen de explicitering van de seksuele differentie ontstaat een soort mystieke ervaring, waarin de liefde leidt tot een creatief samen scheppen en leven, i.e. "an energy produced together and as a result of the irreducible difference of sex. Pleasure between the same sex does not result in that im-mediate ecstasy between the other and myself"⁴¹.

⁴⁰ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.24

⁴¹ IRIGARAY, Luce, *Questions to Emmanuel Levinas* in BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (Ed.), *Re-reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p.111

Centraal in de mystieke religieuze ervaring staat “die Verschmelzung des Göttlichen, das in der Seele jedes Menschen lebt, mit dem Göttlichen, das das Absolute Sein und der Grund allen Seins ist”⁴². We kunnen het goddelijke binnen de mens interpreteren vanuit een jungiaans perspectief, waarbij het bewustzijn of ego deel wordt van het Zelf en de mens zich heel en in harmonie met zichzelf ervaart. Hierop komen we later nog terug. In dezelfde lijn is het mogelijk om aan het goddelijke buiten de mens een minder religieus karakter toe te kennen: het gaat om de krachten van het leven en de natuur zelf die zich laten voelen. Bij de ervaring van deze 'unio mystica' komt de mens tot een gevoel van eenheid, waarbij hij zich niet langer buitenstaander, maar een in het universum opgenomen deel van het groter geheel voelt. Op een ander bewustzijnsniveau, i.e. verschillend van een door de ratio gedomineerd pragmatisch denken, ontmoet de mens op zo'n moment de Andere, de goddelijke werkelijkheid – ook in zichzelf.

Zoals reeds duidelijk is geworden, laat de mystieke ervaring zich kenmerken door een verzwakte rationaliteit. Toch kan men niet stellen dat het bewustzijn volledig wordt uitgeschakeld; het lijkt eerder een transformatie te ondergaan met bepaalde gevolgen voor het kennen en voelen.

Mystical experiences result from a process of turning one's attention inward and stilling all normal cognitive and emotional activities. (...) Two types of experiences result from this process. (...) For either of these experiences to occur, the grip our conceptual frameworks normally hold over our minds must be broken. But nothing can force a mystical experience to occur.⁴³

De actie schuilt dus vooral in de voorbereiding: men tracht het bewustzijn open te stellen voor een bepaalde ervaring die de grenzen van het rationele en logische denken en voelen overschrijdt. Toch biedt deze open houding alleen geen garantie voor de mystieke ervaring: een zekere passiviteit of ontvankelijkheid schuilt in het verruimen van de geest, aangezien men bereid moet zijn te wachten en overweldigd te worden.⁴⁴

Richard Jones spreekt over twee soorten mystieke ervaringen en noemt deze de “nature-mystical experiences” en de “depth-mystical experiences”. De eerste benaming refereert aan een ervaring van eenheid, waarbij de scheiding tussen subject en object als het ware opgeheven lijkt.⁴⁵ Eenzelfde eenheid wordt ervaren in de tweede categorie, maar Jones benadrukt dat daarbij een inhoudelijke invulling (een concrete versmelting van twee

⁴² SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.34

⁴³ JONES, Richard H., *Mysticism examined: philosophical inquiries into mysticism*, New York, State University of New York Albany, 1993, p.1-2

⁴⁴ We gaan hierop in, wanneer we de dichotomie activiteit-passiviteit aan gender en de theorie van Durre Ahmed koppelen.

⁴⁵ We kunnen dit vergelijken met Freuds auto-erotische fase.

elementen) ontbreekt. De geest is stil geworden en toch hyperbewust – als een verhoogd, scherper bewustzijn -, waardoor een ultieme realiteit wordt beleefd.

Laten we nu deze eerste schets van mystiek vergelijken met een meer orthodoxe – dus volgens wetten en regels bepaalde - religieuze praktijk. We onthouden enkele kernbegrippen uit de voorafgaande uiteenzetting: binnen mystieke godsdienstbeleving voelt de gelovige een sterk verlangen God te kennen door Hem te ervaren. Intuïtie en emotie verdringen het rationele denken, doordat de gelovige toestaat dat deze onkenbare macht hem overweldigt. De eenwording bezit een kosmische dimensie enerzijds en krijgt een puur persoonlijke invulling anderzijds: 'ik' en de Ander buiten mij (de kosmische dimensie), maar ook 'ik' en de Ander binnenin mij (het Zelf). Irigarays reflecties omtrent de vrouw als expressief subject, het verlangen en de intersubjectieve relatie zullen hier nog meer worden verduidelijkt.

2. De relatie tot de orthodoxe religieuze beleving⁴⁶

We hernemen de scholastische ‘definitie’ van mystiek die we bij de aanvang van dit hoofdstuk hebben gebruikt. De idee dat men God kan kennen door ervaring verschilt sterk van de traditionele orthodoxe opvatting die stelt dat God slechts bereikbaar is door aan een reeks religieuze wetten en op die manier aan Zijn wil te gehoorzamen. Er dienen zich bijgevolg twee verschillende wegen aan om God te benaderen en te aanbidden:

der ordentliche, dogmatisch abgesicherte und durch Hierarchie gelenkte Weg und der ausserordentliche, auf Experiment und Erfahrung aufbauende, nicht vollständig institutionalisierbare Weg.⁴⁷

De orthodoxe geloofsopvatting houdt vast aan teksten, wetten en een meer pragmatische of zakelijke verhouding tot God. Net zoals de mens in zijn alledaagse omgang met de wereld overwegend doelmatig handelt, i.e. volgens een keten van oorzaak en gevolg, handelt hij ook ten aanzien van God met de bedoeling iets te bereiken. Hierdoor positioneert hij zich in een hiërarchisch ondergeschikte houding tegenover het hogere en maakt zichzelf afhankelijk van God.

⁴⁶ Met deze benaming bedoelen we het niet-mystieke religieuze leven. Zoals we reeds voordien opmerkten, betekent dit geenszins dat men de twee vormen strikt van elkaar kan scheiden. We gaan hier uit van een masculien georiënteerde orthodoxie enerzijds ten opzichte van een meer feminien geïnspireerde mystiek anderzijds. Dit geldt voor de drie monotheïstische religies, met name het christendom, de islam en het jodendom.

⁴⁷ SÖLLE, Dorothée, o.c., p.69

We herkennen hierin de hegeliaanse meester-slaaf dialectiek die door Irigaray wordt besproken in onder meer *Sexes et parentés* en *J'aime à toi*. Zonder Hegels filosofie hier volledig uiteen te zetten, kunnen we toch kort Irigarays omgang met deze dialectiek verduidelijken. Hegel stelt dat, wanneer twee zelfbewustzijnen elkaar ontmoeten, verlangen naar erkenning optreedt en dit leidt tot

een strijd op leven en dood tussen beide zelfbewustzijnen. Wanneer beiden in hun relatie tot elkaar het risico van de dood nemen, tonen ze hun bereidheid het leven en de eigen lichamelijke substantialiteit op te geven. (...) Voorwaarde voor deze strijd is dat de dood niet daadwerkelijk intreedt. Beide zelfbewustzijnen moeten blijven leven, want wanneer één van beiden sterft, is er geen mogelijkheid meer tot verwerkelijking van het mens zijn. Het levende zelfbewustzijn zou dan zijn zelfstandigheid behouden, terwijl het andere zou worden genegeerd.⁴⁸

De enige uitweg uit deze impasse wordt geboden in de meester-slaaf verhouding, waarbij het ene bewustzijn zich aan het andere onderwerpt. Het doet dit dan "uit doodsangst en in ruil voor het leven", waardoor "hij zijn gebondenheid aan het leven [toont]: zijn lichaam is voor hem ware substantie"⁴⁹. De slaaf maakt zich afhankelijk van de meester, omdat hij in deze laatste zijn doodsangst en daarmee ook het leven gerepresenteerd ziet. Toch zullen uiteindelijk de rollen omkeren, aangezien "hij [de meester] zijn leven in de waagschaal [heeft] gelegd om daarmee erkenning door een ander te verwerven, maar die erkenning slechts van een afhankelijk zelfbewustzijn [verkrijgt]". De meester blijkt dus uiteindelijk niet zelfstandig, terwijl de slaaf die door zijn arbeid de cultuورorde binnentreedt en de natuur met zijn verstand overwint, de eigenlijke meester is.⁵⁰

Irigaray wil echter een dialectiek ontwikkelen die de hiërarchie tussen twee zelfbewustzijnen achter zich laat en de intersubjectieve relatie vooropstelt. Zij gaat hiermee ook verder dan Simone De Beauvoir die Hegels meester-slaaf dialectiek naar de

⁴⁸ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.150-151

⁴⁹ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.151

⁵⁰ HALSEMA, Annemie, *ibidem*

man-vrouw verhouding vertaalt en deze subject-object verhouding als fundamenteel asymmetrisch beschouwt.⁵¹ Irigaray neemt geen genoegen met De Beauvoirs voorstel tot wederkerigheid wat betreft subject-object en verlaat het meester-slaaf paradigma dat door de doodsangst wordt bepaald. Zij beschouwt de "seksuele differentie [als] een beginsel waarin het leven, groei, creatie voorop staan"⁵². We zullen later zien dat religieuze rituelen de existentiële thema's leven en dood verbeelden en op die manier trachten de bijbehorende emoties te kanaliseren. Ook de sama'-ceremonie vormt een performatieve uitdrukking van een wordingsproces, waarin dood en hergeboorte centraal staan.

De orthodoxe gelovige volgt de religieuze wetten en bidt om genade, opdat hij in de hemel zal komen. Hij stelt zich op als slaaf tegenover een meester die hem zijn lichamelijke en vergankelijkheid doet beseffen. Wanneer de gelovige een misstap begaat, kan het schuldgevoel enkel worden opgeheven door vergiffenis van God, bemiddeld door de vertegenwoordigers van de Kerk als instituut. De mens bevindt zich dan in een strikte afhankelijkheidsrelatie tegenover God en voelt zich diens gevolge verplicht zich steeds ten opzichte van Hem te verantwoorden.

Die überkommenen Orthodoxien in den monotheistischen Religionen forderten Gehorsam dem befehlenden Gott gegenüber, daher drohten sie mit Strafe und lockten mit Belohnung. Hölle und Himmel waren Bebilderungen dieses auf Autorität gebauten Systems.⁵³

Als we Hegels theorie volgen, zouden de rollen op een bepaald moment moeten omkeren, wat in zekere zin ook gebeurt. We denken hierbij aan de orthodoxe of fundamentalistische strekkingen die zich inderdaad de idee God toe-eigenen zonder dat deze laatste nog enige zelfstandigheid geniet. God wordt op die wijze gereduceerd tot wat de mens met hem doet en van hem maakt. Halsema biedt ons hulp in deze interpretatie en stelt:

En evenzeer is de waarheid van het knechtschap uiteindelijk meesterschap, want slechts de knecht treedt in een werkelijke verhouding tot de natuur, die hij omvormt en naar zijn eigen hand zet. De knecht verdringt zijn instincten in functie van een idee, een begrip.⁵⁴

De analogie met de man die de natuur, zijn oorsprong, onderwerpt en vervolgens de vrouw verdringt of tot object maakt, is treffend. Hij doet dit vanuit de idee superieur te

⁵¹ De Beauvoir meent dat "de emancipatie van de vrouw (...) de Zelf-Ander verhouding tussen de seksen [niet] zal opheffen: zij blijven altijd voor elkaar de ander. Wel is het mogelijk om deze verhouding wederkerig te maken, zodat man en vrouw voor elkaar Zelf en Ander zijn". (HALSEMA, Annemie, o.c., p.157)

⁵² HALSEMA, Annemie, o.c., p.159

⁵³ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.58

⁵⁴ HALSEMA, Annemie, o.c., p.152

zijn en dit dankzij de symbolische orde waarin hij heer en meester is. Hij onderwerpt niet alleen de vrouw, maar ook God aan zijn allesoverheersende macht. Bovendien kunnen we ons ook de vraag stellen in hoeverre God en natuur - de archaische moeder-God van Jung - een en dezelfde zijn. Op Irigarays intersubjectieve relatie komen we later terug.

Tegenover dit autoritaire, hiërarchisch geordende systeem en de – al dan niet geschreven – wetten die de basis ervan vormen, biedt de mystiek een menslievender en anti-autoritair alternatief. De gelovige bezit een zekere vrijheid tegenover God en krijgt de kans om Hem oprecht, zonder enige druk of schuld, lief te hebben. Hierdoor toont hij respect voor zichzelf evenals voor God; geen van beiden dient zich te onderwerpen of afhankelijk op te stellen.

Voorlopig kunnen we omtrent het onderscheid tussen mystiek en orthodoxie met de woorden van Sölle besluiten:

Man kann die Mystik als die antiautoritäre Religion schlechthin begreifen, in der aus dem befehlenden Herrn der Geliebte wird, aus dem Später das Jetzt, aus dem nackten oder auch dem aufgeklärten Selbstinteresse, das sich nach Lohn und Strafe richtet, die mystische Freiheit.⁵⁵

Enkele tot hier toe aangehaalde elementen werken we nu verder uit ten einde de belangrijkste kenmerken van de mystiek te beklemtonen en mee te nemen in de analyse en interpretatie van de sama'-ceremonie.

2.1. Het verschil in tijdsbeleving

Sölle spreekt over het mystieke nu-moment, vluchtig en los van elke chronologische tijdsordening. Terwijl de orthodoxe leer zeer sterk steunt op de indeling verleden, heden en toekomst, wijkt de mystiek hiervan af.

In het hiervoor geschetste model van schuld en verantwoording ten opzichte van God tracht de mens in het heden Gods vergiffenis te verkrijgen voor zijn schuld uit het verleden opdat hij in de toekomst gevrijwaard zou zijn voor straf en de hel. Hierdoor ontstaat een causaal verband tussen verschillende opeenvolgende momenten, waarbij de mens voortdurend rekening moet houden met wat zijn daden teweeg kunnen

⁵⁵ SÖLLE, Dorothée, o.c., p.58

brengen. Bovendien wordt hij zo gedwongen zijn handelingen rationeel te beschouwen, waardoor enkel de gevolgen van belang zijn en de actie als beweging in het nu aan betekenis verliest.

De mystiek focust echter op de ervaring in en van het nu. Het openstellen naar de Andere of God eist een volledige concentratie op het heden, op het moment zelf: "in opening consciousness, a Presence comes in. (...) You do not see It, hear It, taste It, touch It, or smell It, but you experience It, and as It floods you It brings healing of mind and body"⁵⁶. De ratio slaagt er niet in deze ervaring te identificeren en bijgevolg is het onmogelijk het nu-moment te verbinden aan het verleden of de toekomst. Men wordt immers overvallen door een gevoel dat men niet vooraf in een handelingschema heeft kunnen inpassen. De beleving is volledig, het bewustzijn geeft zich over aan iets waarop het geen greep heeft. Deze verdichting van de tijd, de bundeling van verleden – heden – toekomst in een soort allesomvattend moment, heeft ook een ruimtelijke dimensie: de mens voelt zich niet langer klein ten aanzien van God, maar juist machtig in het besef dat ook hij iets van God in zich draagt en deel uitmaakt van een van Hem doordrongen universum. De impact van zo'n ervaring op het kennen is enorm, aangezien de overtuigingskracht van dit gevoel elk woord en elke wet overtreft. Slechts zo'n intense ervaring kan mensen overtuigen en hen tot geloof brengen, los van wat de omgeving hen aanpraat en louter gebaseerd op die sterke persoonlijke beleving van de tegenwoordigheid van 'iets meer dan dit' in het hier en nu.

Irigaray hecht belang aan wordingsprocessen en verbindt deze met het goddelijke: "the emphasis is on 'becoming divine'. This process, open to the infinite, would be a constant and creative endeavour"⁵⁷. We kunnen dit 'goddelijk worden' op twee manieren interpreteren: enerzijds als een doelgericht worden, met name de mens die zich 'verheft' tot het goddelijke (en deze interpretatie sluit een dialectische beweging uit, alsof het goddelijke het eindpunt betekent); anderzijds met de nadruk op het worden, wat impliceert dat wordingsprocessen een goddelijk karakter hebben. Irigarays opzet wordt bovendien nog gecompliceerder, aangezien zij het noodzakelijk vindt dat God vanuit een vrouwelijk gezichtspunt wordt herzien:

For Irigaray, the process of constructing a feminine figure of God will be a deliberately conscious one – not simply an unconscious projection of unsatisfied feminine desires. She believes that women need to conceive of

⁵⁶ GOLDSMITH, Joel S., SINKLER, Lorraine (Ed.), *The mystical 'I'*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1972, p.9

⁵⁷ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L. (Ed.), *French feminists on religion: a reader*, London, Routledge, 2002, p.40

this God in the context of ‘becoming’, not ‘being’, with its fixed ontological properties. This emphasis on becoming opens up a space for intersubjective play, a place that allows for inner as well as external explorations, and a ‘unity of instinct, heart and knowledge’.⁵⁸

Het gaat hier dus niet om het eenmalige ontwerpen van een God voor vrouwen als een project dat, eens gerealiseerd, kan worden afgesloten en benut. Irigaray legt de nadruk op de creatie van die goddelijkheid, hier en nu en steeds weer. Zij meent daarom dat “the advent of the divine (...) should not be a distant event, but possible *here and now*”⁵⁹ en legt de verantwoordelijkheid hiervoor bij vrouwen en mannen tijdens hun leven.

Luce Irigaray formuleert onze bestemming (...) in het hier en nu: “de volheid verwerkelijken van hetgeen we kunnen zijn”. Maar deze bestemming brengt tegelijkertijd ook een verplichting met zich mee: haar te verwerkelijken. Want anders dan in de Christelijke (sic) traditie, waar het initiatief voor de incarnatie bij God de Vader ligt – deze ‘genereert’ zijn Zoon – legt Luce Irigaray de taak tot de menswording van het goddelijke bij vrouwen (en mannen), zelf. Zij kunnen het goddelijke opwekken in haar en tussen haar. Dagelijks en niet slechts éénmalig kunnen ze het leven ‘vergoddelijken’ en goddelijk worden.⁶⁰

Net zoals engelen die tussen hemel en aarde heen en weer reizen en op die manier geest (God) en lichaam (mens) dichter tot elkaar en mogelijk tot eenheid brengen, kan de mens zelf het initiatief tot incarnatie nemen. Wie verbiedt hem immers om zich in het hier en nu open te stellen voor God en op die wijze een actieve bijdrage te leveren tot een ontmoeting tussen zichzelf en het goddelijke? De idee van een belichaamde transcendentie wordt dus weerspiegeld in de figuur van de engel:

For Irigaray, angels are in constant motion. They never allow the containers or envelopes of separate identities to remain closed in on themselves. The angel represents a constant passage from one to the other – a form of communication, of circulation, that focuses on the present and never anticipates an outcome. The angel also does not allow personal manipulation which promote self-sufficiency or finality.⁶¹

⁵⁸ JOY, Morny, O’GRADY, Kathleen, POXON, Judith L. (Ed.), *o.c.*, p.40-41

⁵⁹ WHITFORD, Margaret (Ed.), *o.c.*, p.164

⁶⁰ MULDER, Anne-Claire, Goddelijk worden in DE ZANGER, Marion, HINTERTHÜR, Heide, MULDER, Anne-Claire, VINCENOT, Agnès, Renaissance: drie teksten van Luce Irigaray vertaald en commentarieerd, Den Haag, Uitgeverij Perdu, 1990, p.160

⁶¹ JOY, Morny, O’GRADY, Kathleen, POXON, Judith L. (Ed.), *o.c.*, p.59-60

Halsema legt de link tussen het goddelijk worden in het hier en nu en Irigarays 'transcendental sensible'. Dit laatste maakt het mogelijk een brug te construeren "tussen enerzijds het hier-nu van zichzelf, het lichamelijke inbegrepen, en van het geheel van de wereld en anderzijds een volmaaktheid"⁶², terwijl transcendentie traditioneel wordt geïnterpreteerd als een opgaan in ruimte en tijd die zich veraf bevinden.

2.2. Actieve man versus passieve vrouw?

Vooreerst merken we nogmaals op dat het geenszins onze bedoeling is een strik onderscheid te maken tussen de door von Hügel aangehaalde religieuze dimensies, met name Petrus, Paulus en Johannes. Het creëren van grenzen is vooral van belang ten einde de verschillende invalshoeken en accenten aan te brengen, maar het zou van een naïeve opstelling getuigen om te stellen dat instituut, intellectualisme en mystiek volledig los van elkaar bestaan. Ook Sölle geeft dit meermaals in haar geschriften aan:

Mystische Erfahrungen sind nicht prinzipiell andere als die in den Religionen versprochenen und gefeierten. Sie sind nicht höher oder tiefer als die in der religiösen Sprache mit ihren grossen Wörtern wie Heilwerden, Befreiung, der Frieden Gottes, Nach-Hause-Kommen, Erlösung genannten. Der Unterschied ist nur, *wie* die Mystik mit diesen Erfahrungen umgeht; sie löst die Versprechungen anders ein, sie nimmt sie aus der Abstraktion der religiösen Lehre heraus und befreit sie zu Gefühl, Erfahrung und Gewissheit.⁶³

Luce Irigaray stelt voor de dichotomie man – vrouw te vervangen door een continuüm, een horizon die alle waarden die met deze tegenstelling worden verbonden, aan elkaar relateert. Op die manier blijft een opsplitsing tussen negatief en positief geconnoteerde elementen uit en krijgt de onder- of verdrukking van het ene door het andere geen kans. Irigaray suggereert hiermee een waardig alternatief voor het denken in binaire opposities - een van de stokpaardjes van het fallogocentrische westerse discours -, opdat de seksuele differentie niet langer een aanleiding zou vormen tot onderdrukking en verdringing, maar juist ten volle wordt benut.

Sölle en Irigaray bieden dus een aanzet tot nuancering van enerzijds de meer masculiene en anderzijds de meer feminiene elementen in een religie. Deze hebben in de eerste plaats betrekking op de manier waarop het geloof wordt benaderd: terwijl de basis van de religieuze leer dezelfde blijft, verschilt de omgang ermee. We kunnen hier de dichotomie masculien – feminien illustreren:

⁶² HALSEMA, Annemie, o.c., p.203

⁶³ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.36

masculien	feminien
orthodoxie	mystiek
kerkelijke leer	goddelijke ervaring
verstand	gevoel
acceptatie door geloof (passief)	eis tot beleving (actief)

Deze laatste tegenstelling, met het toegevoegde passief en actief, levert reeds een probleem met betrekking tot de traditionele oppositie tussen mannelijk en vrouwelijk. Onze suggestie betreft hier duidelijk een nuancering van het klassieke onderscheid waarbij de man als de actieve en de vrouw als de passieve component worden aangeduid. Ook Durre Sameen Ahmed hanteert de meer klassieke indeling, maar benadrukt dat het woord 'passiviteit' een sterk pejoratieve bijklank heeft; daarom geeft zij de voorkeur aan de idee van een ontvankelijke of contemplatieve houding.

Irigaray tracht deze scheiding tussen actief/expressief mannelijk subject en passief vrouwelijk object achter zich te laten. In Lacans psychoanalyse krijgt de vrouw de rol van passief object toegewezen, waardoor zij een eigen subjectieve positie mist. Irigaray pleit voor een modificatie van deze traditionele man-vrouw verhouding, opdat beiden als subjecten met elkaar een relatie zouden kunnen aangaan. Het intersubjectieve proces biedt dus de mogelijkheid het hiërarchische systeem van mannelijk actief subject en vrouwelijk passief object te overschrijden, aangezien hierin de hiërarchische verhouding wordt vervangen door een relatie van gelijkheid. Voorwaarde hiertoe vormt, zoals we reeds eerder zagen, dat er een discours bestaat waarin de vrouw zichzelf als subject kan (re)presenteren en dat zij een eigen ideaal of horizon heeft om zich naar te richten, i.e. een God voor vrouwen. Enkel dan kunnen vrouwen goddelijk worden,

thereby overcoming the gap between humanity and divinity and making possible an intersubjective horizontal transcendence between men and women, which itself then creates a new kind of divinity.⁶⁴

De subjecten kunnen elkaar zo ontmoeten in een creatief spel, waarin de afstand tussen hen noch de onderwerping van de ene aan de andere vereist is. Deze abstracte intersubjectieve relatie, waarbij het 'inter' een absolute voorwaarde vormt voor het bestaan van de twee subjecten, wortelt in een psychologische houding die door de begrippen 'verwondering' en 'ontvankelijkheid' kan worden getypeerd.

⁶⁴ HOLLYWOOD, Amy, *Sensible ecstasy: Mysticism, sexual difference and the demands of history*, Chicago, The university of Chicago Press, 2002, p.213

2.3. Ontvankelijkheid: geven en nemen

William James (1842-1910), Amerikaans filosoof en psycholoog, spreekt over ontvankelijkheid zonder het als eigenschap strikt aan de vrouw toe te schrijven. De versmelting tussen de ziel van de mens (het alledaagse, particuliere goddelijke) en God (het hogere, gemeenschappelijke goddelijke) is, aldus James, een kwestie van sensibilisering. Dit betekent dat we mystieke eenheid slechts kunnen ervaren indien we ons gevoelig, ontvankelijk voor bepaalde signalen opstellen. Bovendien werkt deze gevoeligheid en beleving van de 'unio mystica' in de werkelijkheid na, aangezien de binding tussen het subject en de omgeving/Ander wordt hersteld. Een zekere passiviteit is bij deze ontvankelijke houding onontbeerlijk, omdat we toestaan dat iets of iemand ons raakt. De actieve component schuilt echter juist in die openstelling voor de Ander of zoals Sölle het beschrijft:

die Hingabe an jemanden oder etwas, das nicht "ich" ist, in der gerade das Ich als Gefängnis erscheint, viel zu eng und zu klein für die Wirklichkeit des Du. (...) das Gefühl des Einsseins mit allem, was lebt; die Versenkung oder das Eintauchen in das zuvor unbekannte Ganze; das Aufhören des Ego und zugleich die Entdeckung des wahren Selbst; das Erstaunen; die intensive unbegründbare Freude (...).⁶⁵

Sensibilisering ten opzichte van de Andere impliceert een bereidheid om het onbekende te ontdekken. Met de verwondering die Irigaray predikt in de omgang met elkaar als mensen, dienen we ons tegenover de goddelijke krachten te verhouden. We moeten dus niet proberen dat goddelijke in ons – menselijk – systeem in te passen, aangezien er steeds iets, een rest, aan de rigide structuur van categorisering zal ontsnappen. In plaats van dit overschot aan energie, kracht of gevoel te verdringen, omdat de ratio er geen greep op kan krijgen, moeten we het met open armen ontvangen en benutten.

⁶⁵ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.39

We kunnen ontvankelijkheid echter niet als een louter afwachtede houding interpreteren. Ook de Amerikaan Joel S. Goldsmith (1892-1964), verkondiger van de mystieke leer 'The Infinite Way', is zich hiervan bewust wanneer hij benadrukt hoe sterk receptiviteit verbonden is aan zelf geven, aan een actie. Hij stelt dat "receptivity is the key to spiritual attainment, and receptivity is attained through givingness", maar waarschuwt onmiddellijk voor de vorm waarin men geeft. Het gaat hier niet in eerste instantie om het verschaffen van materiële zaken, maar wel om "your attitude of forgiving, benevolence, peace, and good will toward all men"⁶⁶.

De feminien geconnoteerde ontvankelijkheid hangt dus samen met een zogenaamde masculiene activiteit. Goldsmiths opmerking betreffende het geven van liefde vindt bovendien zijn weerklink in het concept van de 'échange amoureux', de liefdevolle uitwisseling die door Irigaray naar voren wordt geschoven als een hoeksteen van de intersubjectieve relatie. Deze liefde wordt uitgewisseld tussen twee subjecten (man en vrouw), terwijl binnen een patriarchaal en kapitalistisch systeem de mannen/ subjecten de vrouw als object/ bezit verhandelen.

Thomas Müntzer (1489 of 1490-1525) was een evangelisch theoloog die Luther bekritiseerde en daarmee een van de zwakke punten van het moderne protestantisme blootlegde. Müntzer stelde immers met betrekking tot het protestantisme dat "seine Abwehr den Emotionen gegenüber (...) den ungeheuer fetischisierten "Glauben" zu einer nicht-existentiellen Kategorie, zu etwas Bloss "Ertichtetem" [macht]"⁶⁷. De ervaring en de overgave aan de verwondering, aldus Müntzer, kunnen daarentegen de 'geestelijke zelfmoord' voorkomen en een levendig geloof genereren in plaats van verstarring in conventies en wetten.

2.4. De verwondering

De verwondering vormt een centraal gegeven in Irigarays concept van de intersubjectieve relatie en sluit sterk aan bij wat hiervoor werd gezegd over ontvankelijkheid. Elke mens is in staat zich open te stellen voor God en/of de Andere, ongeacht gender, klasse, nationaliteit, enz. Net zoals de soefi's die menen dat iedereen het recht heeft God te ervaren, stelt de Vlaamse mysticus Jan van Ruusbroec (1293-1381) dat God voor elke mens toegankelijk en bereikbaar is.

⁶⁶ GOLDSMITH, Joel S., SINKLER, Lorraine (Ed.), o.c., p.8-9

⁶⁷ SÖLLE, Dorothée, o.c., p.36

Ruysbroeck (...) spricht von der "ausströmenden milden Gemeinschaftlichkeit der göttlichen Natur" und über den Menschen, der sich "über die Gemeinschaftlichkeit Gottes verwundert". (...) "Gott ist da für jeden, mit allen seinen Gaben. Die Engel sind da für jeden".⁶⁸

Indien God er voor iedereen is, hoe kan men Hem dan bereiken? Ongeletterde gelovigen zijn voor hun kennis van de religieuze geschriften afhankelijk van de interpretatie van en de overdracht door godsdienstgeleerden. Zij krijgen hierdoor nauwelijks de kans een eigen beeld van en contact met God te zoeken, aangezien hun 'Godservaringen' steeds bemiddeld zijn. De aanwezigheid van deze derde persoon binnen de liefdesrelatie tussen mens en God verstoort het gevoel van eenheid en binding⁶⁹. Dit betekent ook dat de mogelijkheid tot verwondering enigszins wordt uitgesloten, aangezien, zoals Descartes reeds toonde, enkel de directe ontmoeting – het eerste beeld – een kortsluiting in de hersenen kan veroorzaken.

Irigaray leent het concept 'verwondering' van de 17^{de} eeuwse filosoof en rationalist René Descartes die in zijn werk *Traité des Passions de l'Âme* de natuur van de passies en hun relatie met het lichaam en de geest van de mens onderzoekt. Descartes meent dat de eerste passie - deze verwondering – een louter verstandelijke reactie is in tegenstelling tot de andere passies die sterker met 'le coeur et le sang' verbonden zijn. Toch genereert de verwondering geen rationeel gestuurde respons op een object, aangezien Descartes stelt dat slechts in het overwinnen van die eerste reactie de mogelijkheid ligt om het denken terug in gang te zetten. "L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires"⁷⁰: de rede wordt geraakt door - het beeld van - het lichaam en elke denkactiviteit wordt hierdoor onderbroken. De verwondering palmt het bewustzijn volledig in, waardoor het verstand niet langer impulsen uitzendt naar de spieren en ook het lichaam een moment onbewogen blijft. De ratio verliest in het ogenblik van verwondering elke vorm van controle op geest en lichaam, doordat het andere lichaam ons raakt.

De eerste passie, het eerste effect van het lichaam in het denken: voor we weten of iets goed of schadelijk is en welke kant we opwillen, zet het lichaam het denken stil voor wat Descartes "la première image" van een ding

⁶⁸ SÖLLE, Dorothée, o.c., p.37

Sölle citeert hier uit MOMMAERS, Paul, *Wat is mystiek?*, Nijmegen, Gottmer, 1977, p.85

⁶⁹ We zien hier een overeenkomst met de oedipale driehoek in de psychoanalyse, waarbij de band tussen kind en moeder wordt verstoord door tussenkomst van de Vader.

⁷⁰ DESCARTES, René, *Traité des passions de l'Âme*, Paris, 1969, artikel 70 (zoals geciteerd in VERSCHAFFEL, Bart, *Figuren / Essays*, Amsterdam, De Balie 1995, p.214)

noemt. Zaak voor de wetenschap is dit moment van aangedaan zijn snel te overwinnen, en los te komen uit de greep van het 'eerste beeld'. Immers, wanneer de bewondering (admiration) ontzetting, (étonnement) wordt, stopt het denken: een teveel aan verwondering of aan 'actie' van het lichaam op de geest "peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison".⁷¹

De onmiddellijke ervaring genereert een moment waarop de rationele benadering van de Andere wordt opgeschort en de twee subjecten elkaar binnen de ontmoeting ten volle beleven. Ook in de mystieke toenadering tussen God en mens blijkt deze 'eerste passie' om die reden een onmisbaar element te zijn.

In een introductie op Irigarays geschriften omtrent religie wordt het belang van de verwondering voor de intersubjectieve relatie verduidelijkt:

She [Irigaray] suggests that an ethics of sexual difference would require the (re)discovery of wonder between women and men, so that it would become possible for women and men to meet each other as if for the first time, without the constrictions of preconceived ideas about gender. This would lead, for Irigaray, to the freeing of women from the necessity of propping up masculine identity by reflecting men's vision of reality back to them.⁷²

Wanneer man en vrouw elkaar ontmoeten vanuit een neutrale toestand, zonder vooropgestelde ideeën omtrent de betekenis van de ander ten aanzien van zichzelf, ontstaat er een ruimte die toelaat elkaar te ontdekken. Hierdoor kunnen nieuwe omgangsvormen ontstaan. Volgens de psychoanalyse ziet de man de vrouw als dreiging, namelijk als voorbeeld van een gemis, omdat bij haar de primordiale fallus ontbreekt. Vervolgens misgunt de man haar een eigen volwaardige positie als expressief subject. In zijn geest moet de vrouw immers worden onderworpen aan zijn allesoverheersende blik en heerschappij, waardoor zij als passief object enkel betekenis krijgt in relatie tot de man.

Irigaray beschrijft hoe de verwondering ten aanzien van het onkenbare verloren is gegaan: zij pleit voor een restauratie van deze passie ten aanzien van seksuele differentie als uitbreiding op de verwondering die de mens soms nog lijkt te vinden in de confrontatie met kunst en met het goddelijke. Tussen man en vrouw werd de verwondering, aldus Irigaray, vervangen door

⁷¹ VERSCHAFFEL, Bart, o.c., p.214-215

⁷² JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L.(Ed.), o.c., p.16

attrait, avidité, possession, consommation, dégoût, etc. Non cette admiration qui regarde ce qu'elle regarde toujours une première fois, et qui ne saisit jamais l'autre comme son objet. Pour qui cet objet reste imprenable, impossédable, irréductible. Subjectif encore libre?⁷³

Irigaray benadrukt hierbij het belang van een interval dat toestaat dat beide subjecten eigen grenzen bezitten van waaruit zij elkaar al dan niet kunnen benaderen. Dit verschaft hen vrijheid, zonder in een absoluut solipsisme te vervallen: “l'admiration gardant les deux sexes insubstituables dans le statut de leur différence. Maintenant entre eux un espace libre et attrayant, une possibilité de séparation et d'alliance.”⁷⁴

Hier dringt zich de vergelijking op met een orthodoxe – meer masculiene – benadering van religie en God. Het lijkt immers alsof de verwondering van de mystieke ontmoeting verdwijnt in de rationele, voorwaardelijke visie op de relatie tussen mens en God. Immers, wanneer de mens zijn godsdienstbeleving volledig ophangt aan de religieuze wetten waarnaar hij zijn leven moet richten en handelen, krijgt de verwondering niet de kans in te grijpen op geest en lichaam.

Ook Dorothee Sölle behandelt de notie 'verwondering': zij brengt het begrip terug op de reeds eerder aangehaalde Thomas Müntzer en spreekt over “Augenblicke des intensiven Erlebens, die uns mit einer merkwürdigen, unumstösslich scheinenden Gewissheit ergreifen”. Müntzer zelf typeerde een grootse verwondering als een gevoel waarin schrikken en ver-wonder-en samengaan.⁷⁵

Verder komt de verwondering terug, wanneer Sölle de stadia van een mystieke reis schetst. Achtereenvolgens spreekt zij over zich verwonderen, loslaten en zich verzetten, waarbij vooral de initiële verwondering haar aandacht krijgt. Zoals Descartes ook stelt, begint de ontmoeting met een moment “des Entsetzens und der Ausweglosigkeit, die sprachlos macht”⁷⁶, maar in plaats van dit moment te willen overwinnen – om de rede opnieuw aan het werk te zetten – moet dit kortstondige ogenblik worden aangegrepen. Het spreken vergt immers een inspanning van het rationele bewustzijn dat tracht de onmiddellijke ervaring in een systeem te vertalen en dus via bemiddeling te begrijpen. Sölle legt uit waarom het moment van verwondering an sich zo belangrijk is:

⁷³ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.20

⁷⁴ IRIGARAY, Luce, *ibidem*

⁷⁵ SÖLLE, Dorothee, *o.c.*, p.28

⁷⁶ SÖLLE, Dorothee, *o.c.*, p.124

Wer sich von der stumm machenden, entsetzenden dunklen Seite der Verwunderung verabschieden will, ergreift in der rationalen Überlegenheit die Rolle des Weltbesitzers. Besitzen- und Staunenkönnen scheinen mir sich gegenseitig auszuschliessen. (...) Die Seele braucht das Staunen, das immer wieder erneute Freiwerden von Gewohnheiten, Sichtweisen, Überzeugungen, die sich wie Fettschichten, die unberührbar und unempfindlich machen, um uns lagern.⁷⁷

De verwondering grijpt dus in op het proces van toe-eigening, waarbij we geneigd zijn elke verschijning in te passen in de denksystemen die zich op onze geest en ons lichaam hebben vastgezet. Het hier en nu van de verwondering “impliziert, wie jede Form der Ekstase, eine Selbstvergessenheit, die uns aus der normalen Selbstversessenheit und aus der ihr korrespondierenden Trivialität herauszaubert”⁷⁸. Dit moment heeft dus ook een lethargisch karakter: het verstand stopt even met de analyse van het totaalbeeld in reeds gekende deelaspecten.

Het tweede stadium binnen de mystieke reis die Sölle schetst, is dat van het loslaten. De verwondering brengt naast onzekerheid ook een gelukkig gevoel met zich mee en “je tiefer das staunende Glück "sunder warumbe", desto dunkler die Nacht der Seele, die *via negativa*”⁷⁹. Sölle merkt op dat door het loslaten “unser Verhältnis zu den grundlegenden Realitäten von Besitz, Gewalt und Ego ändert sich”⁸⁰.

We kunnen hier de link leggen met Irigarays streven naar een herwaardering van de vrouw. Eens de vrouw zichzelf als expressief subject kan positioneren tegenover de man, ontnemt zij hem de kans zich als bezitter van de wereld op te stellen. Hij kan haar dan niet langer tot zijn bezit reduceren of haar het leven als actief subject ontzeggen. Aangezien man en vrouw zich gelijkwaardig voelen en elkaar met respect benaderen, vermindert ook de drang de andere geweld aan te doen – dit hangt immers vaak samen met een sterk superioriteitsgevoel en (soort koloniale) machtsverhouding. Bovendien hechten Irigaray en Ahmed belang aan het loslaten van het ego, in die zin dat zij het ego niet langer als allesbepalend centrum beschouwen, maar het willen uitbreiden door de integratie van feminiene bewustzijnslagen, onder andere het onbewuste.

⁷⁷ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.125

⁷⁸ SÖLLE, Dorothée, *ibidem*

⁷⁹ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.126

De *via negativa* kan uiterlijke vormen aannemen, waarbij men zich terugtrekt uit de dagelijkse realiteit en samenleving. Een leven in afzondering en ascese brengt missen en lijden met zich mee, waardoor men ten slotte aan niets meer behoefte heeft en beseft hoe sterk het bewuste leven en God van elkaar gescheiden zijn.

⁸⁰ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.127

Tot slot behandelt Sölle het stadium van helen of zich verzetten. Nadat men God looft en vervolgens mist, komt men tot een 'in-God-leven', ook wel de *via unitiva* genoemd. Sölle benadrukt hier de scheppende kracht van de eenwording en stelt

Das Einssein ist nicht individuelle Verwirklichung , sondern geht über in die Veränderung der todorientierten Realität. Es teilt sich mit; es realisiert sich in den Formen des Widerstands; und vielleicht ist das stärkste Symbol dieser mystischen Einheit der Regenbogen als das Zeichen der Schöpfung, die nicht zugrunde geht, sondern in Saat und Ernte, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Geburt und Tod weiter lebendig bleibt.⁸¹

Het beeld van een andere werkelijkheid, een die zich verzet, vormt het tegendeel van een realiteit die doodbloedt bij gebrek aan injecties van dynamisch en krachtig leven. Terwijl de orthodoxe religie zich toespitst op de dood en heil in het hiernamaals, meent Sölle dat het helen in het hier en nu kan en moet plaatsvinden. Net als Irigaray behoedt zij zich voor gewelddadig verzet tegen en vernietiging van de heersende systemen: ook zij verkiest een omwenteling van het – religieuze – systeem, opdat het de binding met de realiteit zou hervinden. Daarbij moet de mens God niet vrezen, maar juist een verbond met hem sluiten dat beiden als subjecten erkent. Dit verbond impliceert dus geenszins de onderwerping van de ene aan de andere; neen, dit pact is intersubjectief, creatief en dynamisch, met respect voor elks eigenheid. "Das Einswerden mit dem, was in der Schöpfung gemeint war, hat die Gestalt der *cocreatio*; in Gott zu leben bedeutet, sich an der weitergehenden Schöpfung zu beteiligen".⁸²

De intersubjectieve relatie van Irigaray vormt een proces van toenadering en verplaatsing in de ander, zonder dat het subject daarbij zichzelf verliest. Dit impliceert dat ook de absolute eenwording - of de versmelting - steeds uitblijft, aangezien beide subjecten elkaar benaderen in een neutrale tussenruimte. Hiermee wil Irigaray voorkomen dat in de versmelting het ene subject opgaat in het andere en zichzelf zo vernietigd ziet. De tussenruimte waarin de subjecten een worden, is een gedeelde en tegelijk neutrale ruimte. Hier kunnen zij gedeeltelijk versmelten zonder dat de oplossing van de ene in de andere daarvan het gevolg is. Het proces wordt immers voortdurend herhaald, aangezien de subjecten steeds weer naar hun persoonlijke/subjectieve grenzen terugkeren. Deze neutrale tussenruimte laat ten slotte de *cocreatio* toe: de subjecten komen tot een kortstondige eenheid waarin ze samen actief scheppen, maar toch hun eigen subjectiviteit behouden, aangezien de eenheid nooit definitief wordt.

⁸¹ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.128

⁸² SÖLLE, Dorothee, ibidem

3. Eros is een naam van God

Hiervoor werd reeds duidelijk dat de liefde een onmisbaar element binnen de mystiek vormt. In de mystieke literatuur, bijvoorbeeld in de poëzie van de soefi's, treedt vaak een zinnelijke, passionele liefde op de voorgrond, terwijl in de orthodoxe wetgeving de dynamiek van de poëzie plaatsmaakt voor de rigiditeit van voorschriften.

Het onderscheid toont zich in de toepassing van twee werkwoorden. Enerzijds staan het aanbidden (en het gehoorzamen) centraal in de leer die door dogma en hiërarchie wordt bepaald, anderzijds vindt men in de mystiek het intense verlangen en liefhebben. In deze liefde geldt als basis dat

La soif d'absolu que présuppose l'expérience mystique s'enracine toujours dans l'amour: soit l'amour explicite pour un Autre que soi, à l'union duquel on aspire; soit un amour foncier, obscur, inéluctable, "amour ontologique", qui tend à remonter aux sources même de l'être.⁸³

Later zullen we zien hoe de soefiheilige Rabi'a een bijzondere wijze van liefhebben tot God predikte. Zij hechtte zeer veel waarde aan het vrijblijvend 'houden van', i.e. een liefde die niet door persoonlijke 'belangen' wordt ingegeven.

Dorothee Sölle vergelijkt de plaats die mystiek binnen een religie inneemt, met de verhouding tussen Eros en seksualiteit. Eros is "die vorwärtstreibende Kraft, die Dynamik (...), die Regeln und Rollen ausser Kraft setzenden Energie"⁸⁴, zoals ook de mystiek voor religie de bron en het mateloze vuur betekent. Aangezien de passionele liefde centraal staat in het religieuze (be)leven van mystici, komt deze ook tot uiting in hun godsdienstige rituelen. Liefde en dood - Eros en Thanatos - sturen grotendeels het leven van de mens. Een religie tracht - net zoals kunst - deze existentiële gevoelens in beelden te vatten, zodat de mens deze ervaringen een plaats binnen zijn bestaan kan geven.

Het begrip Eros keert meer dan eens terug in het psychoanalytische discours, onder andere bij Freud en Jung. Zo heeft Jung deze Eros expliciet in verband gebracht met de islam en meer bepaald met het soefisme dat voor hem de ware kern – het absolute beginsel – van de religie uitmaakt.

⁸³ GARDET, Louis, La mystique, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.8-9

⁸⁴ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.151

Sölle verbindt de goddelijke en menselijke liefde ook met gender. Hierin herkennen we de dichotomie die ook door Durre Sameen Ahmed wordt aangehaald, namelijk tussen het actieve mannelijke en het passieve vrouwelijke principe.

Geben und Empfangen sind prinzipiell getrennt, Aktivität ist das göttliche, führende und männliche Prinzip, und Passivität das menschliche, reagierende und weibliche. Die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen sind nach den unbefragten Vorstellungen patriarchaler Ordnung gedacht.⁸⁵

Bijgevolg stelt Sölle zich ten doel de kloof die tussen goddelijke en menselijke liefde is geïnstalleerd, ten dele te dichten vanuit het voor haar centrale begrip erotiek (afgeleid van Eros). We zullen in de interpretatie van de sama'-ceremonie de liefde tussen soefi en God aan de hand van Irigarays ideaal van intersubjectiviteit trachten in verband te brengen met de liefde tussen mensen. De liefdevolle uitwisseling en het wederzijdse verlangen zijn voor Irigaray slechts enkele instrumenten om het fallogocentrische discours en de bijbehorende geloofsopvatting – de westerse en dus christelijke religie – te modelleren, opdat seksuele differentie niet langer een obstakel, maar een rijke voedingsbodem zou vormen.

De liefdevolle uitwisseling wordt door Irigaray verbeeld in de wederzijdse streling of ‘la caresse’. Zij stelt immers dat een intersubjectieve relatie tussen man en vrouw tot uiting komt in de intieme streling of aanraking in plaats van de afstandelijke blik. Terwijl de ‘caresse’ tegelijkertijd twee lichamen beroert, sluit de blik deze wederkerigheid grotendeels uit, aangezien er dan steeds een hiërarchische relatie tussen subject en object blijft bestaan. We zien duidelijk hoe Irigaray hier haar inspiratie haalt uit de auto-erotische fase die door Freud werd aangehaald in zijn bespreking van mystieke ervaringen. De twee-eenheid tussen subject en object, het verlangen dat op zichzelf wordt gericht, gaat aan de symbolische orde vooraf. Irigaray meent dat de taal te sterk wordt bepaald door de idee van representatie, waardoor de aanraking, het lichaam en de vrouw worden onderdrukt.⁸⁶ De taal schiet bijgevolg tekort, wanneer het gaat om de mystieke ervaring die, aldus Irigaray, “is more easily apprehended through touch”⁸⁷.

⁸⁵ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.154

⁸⁶ Irigaray bekritiseert hiermee Freud die het kijken, de blik, als voornaamste factor beschouwt in de oedipale fase. De jongen geeft zijn binding met de moeder op, omdat hij ziet dat zij de fallus mist. Lacans symbolische orde is daarnaast volledig bepaald door het representerend denken dat voorbijgaat aan de onmiddellijke ervaring, aangezien de representatie steeds een bemiddeling impliceert.

⁸⁷ HOLLYWOOD, Amy, *o.c.*, p.196

We kunnen dit vergelijken met het reeds genoemde slijmerige, een symbool dat Irigaray gebruikt om de vrouwelijke seksualiteit en identiteit te verbeelden:

Lippen raken elkaar voortdurend aan, maar zijn toch twee. Het beeld symboliseert het niet één zijn en niet onder een noemer of beeld te vangen zijn van de vrouw. Doordat de twee lippen elkaar voortdurend aanraken symboliseren ze bovendien de eigenstandigheid, de onafhankelijkheid van de vrouw.⁸⁸

Hiermee komt Irigaray niet enkel tot de articulatie van het vrouwelijke verlangen; zij geeft ook meteen een alternatieve ontmoeting tussen twee subjecten weer. Bovendien kan men God ook op een meer lichamelijke wijze ervaren, zo stelt Hollywood:

Through bodily affects God is radically immanent to humanity. Yet at the same time, even as the body and emotions provide the conditions for subjectivity, love allows one to transcend one's own particular body and opens one to the other.⁸⁹

4. Extase of horizontale transcendentie?

4.1. Reflecties over het lichaam

Dorothee Sölle raakt een problematiek aan omtrent de mystieke extase en vrouwelijkheid die ook voor Irigarays denken relevant is. Feministen merken immers op dat religie zich zeer op transcendentie richt en dat, aangezien extase eenzelfde uittreden of overstijgen impliceert, beide een ontsnapping uit het lichaam beogen. Deze poging komt, volgens het feministische standpunt, voort uit de patriarchale machtsmechanismen die de - mannelijk geconnoteerde - geest superieur aan het - vrouwelijk geconnoteerde - lichaam achten. Bijgevolg stellen feministen, vanuit hun argwaan ten aanzien van religie, dat ook mystiek, ondanks de nadruk op gevoel en goddelijke ervaring, uiteindelijk poogt het lichaam en de zinnelijkheid (van de vrouw) te ontkennen of vernietigen. Sölle brengt echter tegen deze bewering in dat

diese Totalisierung des Verdachts übersieht die Realität der Unterdrückung wie die der Befreiung. Mystische Ekstase des Sich-Verlierens verabschiedet

⁸⁸ HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.56

⁸⁹ HOLLYWOOD, Amy, *o.c.*, p.207

den Körper nicht wie eine schlecht funktionierende Maschine, sie befreit ihn gerade zu anderem, neuem Selbstaussdruck.⁹⁰

Zij hecht hier duidelijk belang aan het proces: aangezien het lichaam wordt ingezet in die religieuze beleving, heeft de performance zelf, naast de beoogde transcendentie, ook betekenis. Het contrast met de religiositeit van het instituut waarin het lichaam zo veel mogelijk buitenspel wordt gezet en passief wordt gehouden, trekt Sölles aandacht. Het lichaam krijgt in de extase immers de kans uit te breken en actief deel te nemen aan de transcendentie en de ervaring van God. Zij stelt dus:

Wenn da vor etwas geflohen wird, dann sind es die erstarrten Gewohnheiten, das übliche Benehmen, die erwartbaren Trivialitäten. Nicht der Körper wird im Ausser-sich-Sein verlassen, sondern seine Instrumentalisierung als Arbeitsinstrument oder Sexualobjekt; seine Unauffälligkeit wird aufgehoben in den Gesten des Auber-sich-Seins.⁹¹

Ook Irigaray interpreteert de extase op een dergelijke wijze: zij wil immers dat transcendentie niet elders of later, maar hier en nu kan plaatsvinden. Zij spreekt daarom niet over transcendentie als “extase – buiten zichzelf treden naar iets anders en hogers”⁹², maar over horizontale transcendentie, waardoor

[the feminine soul], no longer split between the absolute transcendence of heaven and the depths of her own sinfulness, (...) recognizes the cleft or slit between heaven and hell in which they come together – the sensible transcendental in which the boundaries between height and depth, inside and outside, immanence and transcendence are subverted through ec-stasy.⁹³

De ontmoeting aan de horizon van deze belichaamde transcendentie schept, aldus Irigaray, nieuwe mogelijkheden, energie en creativiteit doordat de eigenheid van beide subjecten gewaarborgd blijft.

We moeten ons er dus steeds van bewust blijven dat de extatische liefde en de intersubjectieve relatie niet zomaar aan elkaar kunnen worden gelijkgesteld. We gaven reeds aan dat een tussenruimte van primordiaal belang is in Irigarays intersubjectieve proces, terwijl in de extase een volledig opgaan van de ene in de andere dreigt. Sölles opmerking dat de extase het lichaam niet buitenspel zet - wat ons inziens voor de sama' zeker van toepassing is -, betekent echter niet dat we ook meteen van intersubjectiviteit

⁹⁰ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, p.72

⁹¹ SÖLLE, Dorothée, *ibidem*

⁹² HALSEMA, Annemie, *o.c.*, p.203

⁹³ HOLLYWOOD, Amy, *o.c.*, p.201

kunnen spreken. We zullen daarom bij de interpretatie van de sama' het al dan niet bestaan van de door Irigaray vooropgestelde tussenruimte onderzoeken om deze mystieke performance van de mevlevi te plaatsen binnen haar theorie.

4.2. Pluralisme, diversiteit en scheppingsdrang

Extase of het uittreden – uit het ego, de rationele kennis, de grenzen van het bewuste 'ik' – impliceert ook een in zichzelf keren: het diepste innerlijk opzoeken betekent grenzen verleggen en de resten die in het bewuste leven worden weggefilterd, aangrijpen om God in zichzelf, het Zelf, te ontdekken. Enkel dan kan men zich ook voor de Andere/andere mens en diens goddelijke kwaliteiten openstellen. Op die manier biedt het gedachtegoed van het postmodernisme een waardevol perspectief op diversiteit en eenheid, ook in relatie tot religies en hun onderlinge conflicten. Durre Sameen Ahmed benadrukt dat

The postmodern recognition of the significance of diversity has had theological precursors who argued that diversity between and within religious beliefs reflects the infinite and creative dimension of the divine; each is valuable, highlighting different facets of a nevertheless essential Unity.⁹⁴

Dankzij de extase gaat de mystieke ervaring gepaard met het verschuiven of zelfs doorbreken van de grenzen van het bewustzijn, het door de ratio gecontroleerde 'ik' of ego. De ervaring beleven vereist immers in eerste instantie een sterk aanvoelen, net zoals ook de extase lichaam en geest volledig inpalmt en het bewuste denken lijkt uit te schakelen. De religieuze beleving kan inderdaad worden vergeleken met de roes waarin men verzeilt na het gebruik van bepaalde verdovende middelen: het subject is 'dronken-van-God'.

Es gibt eine Begeisterung, die uns reicher macht als alles Besitzbare. Ekstase ist ein Ausdruck der äussersten Freiheit von den Determinanten unseres Lebens, eine Freiheit allerdings, die von der umgebenden Normalität als Raserei, Manie, Trunkenheit oder Wahnsinn angesehen wird.⁹⁵

Deze toestand betekent echter niet dat het subject volledig weerloos en passief ten prooi valt aan datgene waarmee hij wordt vervuld: de extase (ex-stasis) genereert tegelijkertijd activiteit. Ook de filosoof Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) verbond de zogenaamde Dionysische roes aan het scheppen, het creëren, de Wil tot Macht.⁹⁶ Hij

⁹⁴ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.24

⁹⁵ SÖLLE, Dorothee, o.c., p.47

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, Die Geburt der Tragödie auf dem Geiste der Musik, 1872

stelde zich hiermee lijnrecht tegenover de nuchtere dialecticus Socrates die de roes en elk ander middel tot verdoving van de geest schuwde. Deze laatste situeerde de “productieve Ekstase, diese "göttliche Raserei" oder den "gottgewirkten Wahnsinn", in vier Bereichen; Ekstase ist wirksam in der Prophezeiung, der Heilung, der Poesie und der Liebe”.⁹⁷ De grenzen van het bewustzijn worden doorheen de extase niet alleen ontdekt, ze worden ook overschreden. Hierdoor vormt zich een nieuwe ruimte of leegte die door onbewuste elementen wordt gevuld: vervolgens ontstaat een volheid, een oneindig aantal wegen, mogelijkheden en kansen, waarvan we ons voordien niet bewust waren. De nadruk op veelheid en perspectivisme in Nietzsches filosofie hebben deze filosoof tot inspiratiebron en voorloper van het postmodernisme gemaakt.

De werkelijkheid kenmerkt zich door een pluralisme dat door de mens steeds in structuren wordt gedwongen. Deze pogingen zijn echter gedoemd te falen, aangezien de reële restfracties zich telkens weer opdringen en tegen de imaginaire grenzen van de systemen beuken. Wil de mens nu deze resten recupereren en benutten, dan moet hij allereerst bereid zijn de grenzen te mobiliseren en er flexibeler mee om te gaan.⁹⁸

Ook Durre Sameen Ahmed reflecteert over het pluralisme en de diversiteit in de werkelijkheid. Zij brengt dit in verband met religie, meer bepaald met bewegingen en individuen uit de geschiedenis die vaak als ketters zijn bestempeld:

The heretic recognizes that boundaries are permeable, that the other/s is/are within. Women such as Lalla, Suprema and *Mutya*-Mother cross these inner and outer boundaries, creatively mingling seemingly different religions. They suggest that heretical consciousness is hybrid, refusing to adhere some pristine ideal of 'pure' dogma.⁹⁹

Dit betekent niet dat ketterij een radicale tegenbeweging vormt of weigert zich in te schrijven in een religieuze traditie. Deze ‘ketterse’ houding komt eerder tegemoet aan het multiperspectivisme dat de realiteit kenmerkt en waarin de religie leeft:

in its embrace of diversity it not only doubly reinforces itself, but revivifies - even through controversy - the traditions in which it partakes. By virtue of hybridity, heretical consciousness is frequently creative consciousness.¹⁰⁰

⁹⁷ SÖLLE, Dorothée, *o.c.*, *ibidem*

⁹⁸ Gilles Deleuze spreekt over de rizoomstructuur van de werkelijkheid waarop boomstructuren worden geënt, met name systemen die deze chaotische werkelijkheid leefbaar maken voor de mens.

⁹⁹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.18

¹⁰⁰ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *ibidem*

De constante in deze reflecties vormt de schepping van nieuwe ruimtes die creativiteit, flexibiliteit en de herwaardering van vergeten dimensies in een masculien mens- en wereldbeeld toelaten. Samenvattend herhalen we kort de voornaamste concepten.

5. Besluit: sleutelconcepten voor de interpretatie van de sama'

Om de sama'-ceremonie in het licht van Durre Sameen Ahmed en Luce Irigaray te interpreteren, gaan we uit van enkele concepten en theoretische instrumenten die feminiene dimensies kunnen blootleggen. Daarnaast bekijken we de intersubjectieve relatie tussen mens en God, aangezien deze een belangrijk voorbeeld vormt voor intermenselijke relaties.

Zo bespreekt de joodse godsdienstfilosoof Martin Buber (1878-1965) in het filosofische essay *Ich und Du* de ik-jij relatie tussen mens en God en mensen onderling. Hij stelt dat de reële ontmoeting tussen twee subjecten ervoor kan zorgen dat het 'ik' van de ene verandert dankzij het 'jij' van de ander, waarbij men voorkomt dat de ander als object wordt toegeëigend en gebruikt. Net als Irigaray benadrukt Buber dat de intermenselijke relaties gebaseerd zijn op de verhouding tussen mens en God, i.e. eenzelfde 'ik-jij' verhouding.

We onthouden dat het gevoelsmatige be-leven/ervaren even belangrijk wordt geacht voor de kennis van God als het rationele be-grijpen. De mysticus eist dat God zichzelf laat voelen/kennen via andere wegen dan het Woord en de Schrift. Hieruit volgt dat de gelovige zich wil laten raken, ook al kan hij deze gewaarwording van het Al niet rationeel plaatsen. In die zin stelt hij zich ook psychologisch ontvankelijk op, waarbij hij tracht God verwonderend tegemoet te treden. Elke toenadering tussen de mysticus en God is daardoor als nieuw, zonder vooroordelen of vooronderstellingen. De eis tot instant beleving impliceert dat de nadruk op het hier en nu ligt: in dit krachtige samenzijn voelt de mysticus dat God hem, alles en iedereen doordringt. Niets is, alles wordt en steeds opnieuw. Het geloof bestaat uit een constant worden, een dynamisch proces dat nooit wordt beëindigd door het goddelijke in een moule op te sluiten. Tot slot blijft de vraag of de mystieke extase en versmelting ontsnapt aan de traditionele subject-object relatie: Irigarays intersubjectieve relatie en horizontale transcendentie zullen hierbij als onderzoeksinstrumenten dienen.

We moeten echter eerst het soefisme als mystieke vleugel binnen de islam toelichten en enkele ideeën van Durre Sameen Ahmed en Carl Gustav Jung omtrent psychologie en religie verduidelijken.

II Oosterse mystiek: het soefisme en Durre Sameen Ahmed

1. Het soefisme: mystieke beleving binnen de islam

1.1. Het ontstaan van de islam

Zes eeuwen na de geboorte van Jezus Christus kreeg het in het westen stevig verankerde christendom concurrentie van de islam, een nieuwe monotheïstische religie met dezelfde wortels, met name het Oude Testament en de aartsvader Abraham.

Een charismatische leider en legeraanvoerder nam het voortouw en wist een massa volgelingen aan te trekken. Mohammed ibn Abdallah, Profeet en stichter van de islamitische godsdienst, werd ca. 571 in Mekka geboren en stierf in 632 te Medina, twee plaatsen die tijdens de jaarlijkse hajj¹⁰¹ door duizenden pelgrims worden bezocht. Omstreeks 610 openbaarde God of Allah¹⁰² de Koran aan Mohammed, de uitverkorene, en twee jaar later begon deze laatste te prediken. De openbaring nam een twintigtal jaren in beslag en werd niet door Mohammed zelf, maar door zijn volgelingen opgetekend. De Koran roept mensen op zich te onderwerpen aan God en wel aan de enige God, namelijk Allah. Het Arabische woord islam betekent immers 'onderwerping aan de Ene'. Elk hoofdstuk in de Koran begint met de regel 'In naam van Allah, de Barmhartige, de Genadevolle' en bestaat uit vertellingen en instructies voor de moslims.

Naast de Koran worden ook de hadith, de tradities of de overleveringen van de Profeet, als gids beschouwd in het leven van de gelovige. Men vindt er de soenna, i.e. de uitspraken en handelingen van de Profeet, in terug. Hoewel beide bronnen elkaar niet tegenspreken, bestaat er onder moslims onenigheid over het belang van de documenten met betrekking tot het leven als moslim. Terwijl sjiïeten zich veel minder baseren op de hadith als na te volgen bron, kennen soennitische moslims aan deze overleveringen een grote waarde toe. De discussie tussen beide groepen wordt bovendien versterkt door een genealogische kwestie die reeds eeuwen aansleept en ook vandaag nog hevig woedt. Hoewel de soefi's aanvankelijk tot de sjiïtische groep behoorden, gingen zij zich steeds meer met de soennieten vereenzelvigen. Soefi's en soennieten houden er weliswaar een eigen interpretatie van de Koran en hadith op na, maar staan toch dicht bij elkaar dan bij

¹⁰¹ Dit is de bedevaartstocht voor soennitische en sjiïtische moslims.

¹⁰² In deze verhandeling wordt meestal over God gesproken, maar hiermee wordt niet uitsluitend de God van het christendom bedoeld. We verwijzen met dit woord ook naar Allah en Jahwe, aangezien het uiteindelijk steeds om dezelfde godheid gaat.

de sjiieten voor wie Mohammeds schoonzoon Ali veel belangrijker is dan de Profeet zelf. We kunnen dus stellen dat de orthodoxe islam wordt beleden door de soennieten en de (kleine groep) sjiieten, terwijl de soefi's als mystici een aparte groep vormen binnen de moslimgemeenschap. Hiermee wordt nogmaals duidelijk dat het onmogelijk is orthodoxie en mystiek strikt van elkaar te scheiden.

1.2. Betekenis en invloedssferen van het soefisme

Het soefisme ontleent haar naam aan de drie Arabische letters sa, fa, wa, maar over de exacte oorsprong van de benaming bestaan verschillende theorieën. Een veel voorkomende verklaring vindt men in het Arabische woord suf dat wol betekent en zou refereren aan de sobere, katoenen mantels die de tot de armoede en ascese gekeerde soefi's dragen.¹⁰³ Een andere betekenis wordt afgeleid van het Arabische woord safa dat voor zuiverheid staat en afkomstig zou zijn van de rituele reinigingen en het loslaten van de volledige betrokkenheid op het 'ik'. Ook het woord safwe dat naar de uitverkorenen verwijst, wordt met de naam in verband gebracht.

Het Arabische woord voor soefisme is tasawwuf en deze naam vat kort de inhoud van de soefistische leer samen. Abdu'l-Qadir Gilani, stichter van de Qadiriyya orde (1077-1166), verklaart het woord in een van zijn geschriften als volgt:

‘Ta’ staat voor ‘tawba’, berouw over zijn zonden; ‘sa’ staat voor ‘safa’, vrede en vreugde; ‘wa’ staat voor ‘wilaya’, vriend van God, een heilig man worden; ‘fa’ staat voor ‘fana’, het vernietigen van het zelf en opgaan in God.¹⁰⁴

De islam kende aanvankelijk een sterke bloei in Bagdad, op dat moment de hoofdstad van de Arabische wereld. Ook het soefisme dat als tegengewicht voor de orthodoxe leer zou fungeren, vormde zich onder invloed van de multiculturele sfeer die in die vroege jaren in deze omgeving heerste. Niet enkel lokale christelijke tradities, ook de hellenistische overlevering van onder meer de klassieke Griekse filosofie en wetenschappen vormen een belangrijk gegeven in de ontstaansgeschiedenis van de islamitische mystiek.

In navolging van de monniken en asceten in de oosterse christelijke Kerk vertaalt het soefisme de religieuze leer van de islam naar een volkse, gevoelsmatige beleving, in

¹⁰³ Een andere benaming voor soefi is derwisj. Dit woord is afgeleid uit het Turks en wordt in de literatuur vaak gebruikt. De letterlijke betekenis is rondreizende soefibedelmonnik, ook wel faqir genoemd.

¹⁰⁴ CATHERINE, Lucas, Islam voor ongelovigen, Berchem, EPO, 1997, p.115

tegenstelling tot de meer rationele benadering die de orthodoxie kenmerkt. De eerste islamitische mystici werden beïnvloed door deze christenen, meer bepaald "in their mode of contemplation and devotion. The repetitive prayers developed into the principal ceremony of all Sufi groups, and found legitimation in the Koran."¹⁰⁵ Ook de wollen mantels zouden aan deze monniken zijn ontleend.

De hellenistische invloed laat zich gelden in het soefistische gedachtegoed. De filosoof Plotinus (ca.205-270), grondlegger van het neoplatonisme door zijn herformulering van Plato's ontologie, verklaart de wereld door middel van een hiërarchie van drie zijnsstadia. Hij maakt hierbij een onderscheid tussen de godheid of het oer-ene, de geest en de ziel. Van belang voor het soefisme - en de mystiek in het algemeen - is Plotinus' opvatting dat de mens een mystieke vereniging met het oer-ene moet betrachten. Hij beschouwt de materie en lichamelijkeheid als negatieve elementen en meent dat de eenwording enkel door ascese/onthechting kan worden bereikt. Aangezien Plotinus aan deze eenheid een boven-rationeel karakter toeschrijft, kunnen we overeenkomsten ontdekken tussen zijn theosofische gnosis en de soefistische leer. Hier geldt immers de idee dat God zich in elk van ons bevindt en dat we hem in een toestand van extase die ook boven-rationeel (of irrationeel) is, kunnen ervaren en kennen.

Ten slotte is het soefisme verwant aan het Indiase boeddhisme. Dit uit zich onder meer in de meditatie, waardoor soefi's tot vereniging met God trachten te komen. Ook de verering van heiligen, een niet zo courant verschijnsel in de orthodoxe islam, zou vooral een op het boeddhisme geïnspireerd element zijn. In het boeddhisme wordt men een heilige of ariya, wanneer men het Edele Achtvoudige Pad naar de verlichting volgt.¹⁰⁶ Afhankelijk van de graad van verlichting, onderscheiden boeddhisten vier typen van heiligen. De nadruk op het heilig worden, de verschillende heiligen en het volgen van het Pad naar innerlijke rust kent inderdaad zijn islamitische tegenhanger in de leer van de soefi's.

De grote verdienste van het soefisme schuilt in zijn bemiddelende rol tussen de officiële islam en vormen van volksgeloof. De soefiërdes namen niet enkel lokale tradities op, zij geven ook een andere, menselijker invulling aan de islamitische godsdienst. De nadruk op liefde en gevoel binnen het soefisme komt tegemoet aan het verlangen van moslims God niet alleen puur verstandelijk te benaderen. Dankzij het gebruik van zang, dans en extase krijgt immers ook het gevoelsmatige leven een plaats binnen de religieuze leer en

¹⁰⁵ ASK, Karin, TJOMSLAND, Marit, Women and islamization: contemporary dimensions of discourse on gender relations, New York, Berg, 1998, p.128

¹⁰⁶ Hierdoor verwerft men inzicht in de ware werkelijkheid en tracht men zich los te maken van de tien mentale ketens die de mens aan het samsara (de eeuwige cyclus van dood en wedergeboorte) bindt. Uiteindelijk vindt men dan de eeuwige, innerlijke rust en vrede in het nirvana, de hoogste staat van heiligheid.

dit biedt een tegengewicht voor de rationaliteit die binnen de orthodoxie de dienst uitmaakt. Dit brengt met zich mee dat soefi's een egalitaire houding aannemen: volgens hen moet elke gelovige God op een emotionele wijze kunnen ervaren. Hier vinden we reeds een eerste indicator voor de vrouwvriendelijke dimensie van het soefisme.¹⁰⁷

1.3. Structuur van de ordes en basisideeën

De soefi's zijn georganiseerd in broederschappen of ordes die met het Arabische woord tariqa, i.e. weg of pad, worden aangeduid. Trimingham maakt echter een onderscheid tussen de woorden tariqa en ta'ifa: hij verbindt de eerste benaming met de mystieke leer van een orde, terwijl de praktische organisatie van de orde, aldus Trimingham, met de tweede benaming wordt geassocieerd. Deze verdeling vinden we ook terug bij andere auteurs, hoewel zij voor beide verklaringen het woord tariqa gebruiken. Louis Massignon hanteert de volgende betekenissen:

Dans sa première acception, le mot tariqa désigne une méthode de psychologie morale pour guider chaque vocation individuelle, en traçant un itinéraire mentis ad Deum, menant à travers diverses étapes de la pratique littérale de la loi révélée (sharī'a) jusqu'à la Réalité divine (Haqīqa). (...)

Dans sa seconde acception, le terme de tariqa (pluriel turuq) désigne, à partir du XI^e siècle, l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés pour la vie commune dans les diverses congregations musulmanes qui commencent dès lors à se fonder. Par extension, il est devenu synonyme de confrérie, il désigne une communauté fondée sur des prescriptions spéciales, sous l'autorité d'un même maître.¹⁰⁸

Binnen de orde heerst een hiërarchie die in de eerste plaats wordt bepaald door de spirituele kracht van zijn leden. De soefi's geloven dat de stichter van de orde baraka bezit: hij heeft de genade van God over zich en is gemachtigd deze aan zijn leerlingen door te geven. De leerlingen, murid, faqir of derwisj genaamd, worden door de sheikh¹⁰⁹ en zijn vertegenwoordigers, de zogenaamde kaliefen (chalifa), opgeleid tot echte soefi's.

¹⁰⁷ Dit betekent echter niet dat soefi's bij voorbaat een vooruitstrevende of vernieuwende instelling hebben. Zeker vandaag nemen zij binnen de islam een meer conservatieve houding aan en dit is niet verwonderlijk gezien hun ontstaansgeschiedenis (opname van lokale religieuze tradities, volksgeloof,...).

¹⁰⁸ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, Mystique et poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs, Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p.25

¹⁰⁹ Deze benaming wordt gebruikt voor een persoon met groot aanzien en/of een geestelijke of wereldlijke leider.

Uit de organisatie van de ordes onderling blijkt de anti-imperialistische instelling van deze gelovigen. Zij hebben zich immers in de Arabische wereld verspreid via hun broederschappen die elk voor zich over autonomie beschikken. Elke orde heeft zijn sheikhs en kaliefen als hoogste gezag, maar een overkoepelend, gecentraliseerd bestuur ontbreekt, zodat het soefisme los van de staatsstructuur kan bestaan.¹¹⁰

Iedere vrijdag verzamelt de soefiorde zich in een klooster dat zawiya, tekke of ribat wordt genoemd. De sfeer van deze bijeenkomsten verschilt sterk van de orthodoxe ceremonieën in de moskee, waarbij de salat centraal staat. De voornaamste gebruiken van de soefi's zijn muziek (sama'), dans (rak'a), recitatie van Gods namen (dhikr) en extase (wajd), eventueel gevolgd door visioenen en openbaringen (mushahada en tajalli).

We zagen reeds dat mystici en soefi's streven naar een andere vorm van kennis van God. In tegenstelling tot de rationele benadering van de orthodoxe leer, tracht de mysticus immers om op een persoonlijker en emotioneel niveau contact met God te krijgen. Teksten, muziek, zang en dans worden gebruikt om boven een door de ratio gedomineerd geloven uit te stijgen tot een emotioneel (in en door zichzelf) ervaren van God. Deze elementen bevorderen immers een vorm van trance of extase, waarbij het bewustzijn zich verruimt en minder door de rede wordt gestuurd.

Teksten en poëzie van grote soefimystici worden tijdens de samenkomst voorgelezen of gereciteerd, onder andere liefdeslyriek. Hierin wordt de liefde voor God beschreven als het passionele liefhebben van een vrouw en de extase als dronkenschap (door wijn of andere verdovende middelen). De soefi's zelf trachten deze vorm van trance te bereiken door de recitatie van verzen, gezangen en de herhaling van bepaalde lichaamsbewegingen. Deze praktijken hebben vaak een bezwerend effect: door de herhaling zijn niet alleen de uitgesproken en gezongen woorden belangrijk, ook de klankwaarde van de geluiden en de impact ervan op het lichaam laten zich voelen. Zo ontstaat bijvoorbeeld een vorm van hyperventilatie bij het aanblazen van de 'h' in formules zoals Hay Hu (Hij leeft), Huwa (Hij) of AllaHu. Ook draaien met het hoofd, wiegen met het bovenlichaam en rond de eigen as draaien kunnen het bewustzijn uitschakelen, waardoor de lichamelijke beleving op zich primordiaal wordt.¹¹¹

¹¹⁰ De shari'a of islamitische wetgeving heeft een grote invloed op het leven van moslims. De verstrengeling van politiek en religie laat zich onder andere voelen in de ideeën van islamisten die zich baseren op een zeer conservatieve, letterlijke interpretatie van de Koran en de hadith. Sommige islamisten pleiten voor een leider met zowel geestelijke als politieke macht.

¹¹¹ CATHERINE, Lucas, *o.c.*, p.115

Ten slotte vormt fana een centrale component in de soefistische leer en men kan het vergelijken met wat de boeddhisten het nirvana noemen. De idee van vernietiging en wedergeboorte of verlichting heeft duidelijk een neoplatoonse oorsprong. Soefi's onderscheiden drie niveau's voor de menselijke ziel:

nafs ammara, het ongetemde dier in ieder van ons, nafs lawwama, de moreel bewuste ziel en nafs mutmaina, de ziel die is opgegaan in God. In het eerste stadium is de mens een wezen dat enkel aan genot, eten, drinken, seks en macht denkt. Dit stadium moet men verlaten en een wezen met moreel besef worden. Wanneer de mens geen verlangens naar genot meer kent, komt hij in het stadium van fana (...). Een volgend stadium is wanneer de ziel volledig onthecht is. Dit noemt men baqa, letterlijk onsterfelijk. Het hoogste stadium is liqa (ontmoeting met God), wanneer het onderscheid tussen de ziel en God volledig vervaagt.¹¹²

Van de gelovige wordt verwacht dat hij zich toelegt op en zelf streeft naar het bereiken van fana. Vervolgens is men vanaf dit stadium overgeleverd aan Gods wil: zonder Zijn goedkeuring, medewerking en toenadering kan men als mens onmogelijk tot baqa en liqa komen.

In theorie streven de soefi's naar het opgaan in God, waarbij zij als het ware afstand doen van het materieel-lichamelijke. Toch zullen we zien dat bij de mevlevi dit zinnelijke aspect een wezenlijk kenmerk van de sama'-ceremonie vormt. We kunnen ons de vraag stellen of het hier om de opoffering van dit materieel-lichamelijke gaat en waarom het verlangen naar genot wordt verbannen, terwijl de soefi's zo sterk naar God verlangen en opgaan in muziek, dans, enz. Een laatste problematiek schuilt in de afhankelijkheid van Gods wil in de laatste twee stadia: in hoeverre verschilt dit contact met Hem dan van de orthodoxe 'do ut des' benadering?

¹¹² CATHERINE, Lucas, *o.c.*, p.116

1.4. Vrouwen en feminiene elementen binnen het geloof

1.4.1. Concreet: de soefvrouw en haar invloed

Vooraleer we op een meer abstract niveau de feminiene elementen onderzoeken, bekijken we eerst de concrete invloed van en houding tegenover vrouwen binnen het soefisme. Annemarie Schimmel die zowel de rol van de vrouw als de idee 'het feminiene' bij de soefi's heeft bestudeerd, is hier onze voornaamste gids.

Fatima (606-632), de jongste dochter van Mohammed en Khadija, was gehuwd met de vierde kalief Ali en de moeder van de imams Hasan en Husayn. Sommige auteurs noemen haar de eerste islamitische mystica (zowel onder mannen als vrouwen) en stellen dat de sjiitische verering van Fatima een bewijs vormt voor de belangrijke plaats die het feminiene binnen de islam inneemt. Fatima heeft mogelijk een grote invloed uitgeoefend op de ontwikkeling van de islamitische mystiek, maar onze bronnen verschaffen hierover weinig informatie.¹¹³ Daarom richten we onze aandacht meteen op de vrouwen die door de literatuur expliciet binnen het kader van het soefisme worden geplaatst.

1.4.1.1. Rabi'a en haar tijdgenoten

Rabi'a al-'Adawiyya van Basra (ca.713-801) wordt beschouwd als de eerste echte soefiheilige. Zij predikte in de prille beginjaren van het soefisme de pure liefde voor God, i.e. een liefde die niet voortspuit uit persoonlijk winstbejag en afhankelijkheid, maar uit een evenwaardige relatie tussen mens en God.

Rabi'a est le chantre de l'amour désintéressé (hubb) de Dieu. Il y a un amour intéressé, "passionnel", où le coeur est tout occupé de Dieu, mais où affleure un désir de bonheur égoïste; l'amour désintéressé, lui, se porte à l' Aimé sans retour sur soi.¹¹⁴

Rabi'a ervoer een verlangen naar en liefde voor God die sterk verschillen van de aanbidding volgens de wetten van de geïnstitutionaliseerde islam. De mystieke band tussen Rabi'a en God werd steeds weer gevoed door die belangeloze liefde, de wil om "Gott zu lieben, nicht weil mächtige Institutionen oder auch er selber es befehlen, sondern in einem Akt ungeschuldeter Freiheit"¹¹⁵. Rabi'a drukte zich uit in een taal die later de

¹¹³ In de literatuur wordt Fatima nauwelijks in verband gebracht met het soefisme. De meeste bronnen stellen wel dat zij zeer spiritueel was en verbinden haar naam met een zeer diepe religieuze beleving.

¹¹⁴ GARDET, Louis, o.c., p.101

¹¹⁵ SÖLLE, Dorothée, o.c., p.58

soefi's en hun poëzie zou kenmerken, aangezien zij God haar Geliefde noemde. Bovendien beseftte zij dat de verinnerlijking onontbeerlijk was in de zoektocht naar God: Rabi'a verkondigde dat men Hem eerst in zichzelf diende te vinden en stelde zichzelf tot doel met God te versmelten. In dit gedicht geeft zij aan hoe gevoel en ervaring aan rationalisering voorafgaan.

In love, nothing exists between breast and Breast. / Speech is born out of longing, / true description from the real taste. / The one who tastes, knows; / the one who explains, lies. / How can you describe the true form of Something / in whose presence you are blotted out? / and in whose being you still exist? / and who lives as a sign for your journey?¹¹⁶

Ook enkele van Rabi'a's vrouwelijke tijdgenoten staan om hun vroomheid en spiritualiteit bekend. Zij leefden vooral op het einde van de achtste eeuw in Syrië en Basra. Margaret Smith stelt:

Among them are Maryam of Basra and Rihana, "the enthusiastic" (...) and many others who were known as "ever weeping, fearful, and who make others weep". They might even become blind from constant weeping, so that their hearts' eyes might see better.¹¹⁷

Rabi'a kan worden beschouwd als de overgangsfiguur tussen de ascetische tendensen van de achtste eeuw enerzijds en het ontstaan van de echte mystieke islamitische groeperingen anderzijds. De eerste soefiordes werden immers vanaf de negende eeuw gesticht en steeds meer mensen voelden zich tot deze nieuwe vorm van spiritualiteit aangetrokken. Schimmel verwijst naar Arabische en Perzische bronnen waaruit blijkt dat reeds in de negende en tiende eeuw een aantal vrouwen groot aanzien genoten "(...) for their extraordinary achievements in piety and mysticism. And there were even women mystics who were guided by Khidr himself and received spiritual instruction from him"¹¹⁸. Zo trad een vrouw op als boodschapper van Khidr die in haar dromen verscheen: zij verschaftte niet enkel de soefi al-Hakim at-Tirmidhi spiritueel advies, maar leidde haar echtgenoot en zichzelf ook op het pad van het mystieke geloof. Khidr¹¹⁹ is binnen de

¹¹⁶ UPTON, Charles, *Doorkeeper of the Heart: versions of Rabi'a*, Putney Vermont, Treshold Books, 1988, p.36

¹¹⁷ SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1975, p.426

¹¹⁸ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.427

¹¹⁹ Khidr staat bij oosterse/Arabische christenen bekend onder de naam Sint-Joris.

soefitraditie een legendarische figuur en wordt ook wel de Meester op het Pad der Wijsheid genoemd. Hij wees Abdu'l-Qadir Gilani die het eerste soefibroederschap stichtte, de weg van het soefisme. We gaan later in op de aandacht die Carl Gustav Jung aan Khidr heeft geschonken.

1.4.1.2. Moeders, echtgenotes, leermeesteressen

Vrouwen hebben steeds via allerlei wegen invloed gehad op het soefisme en vooraanstaande soefi's. Zo stelt Schimmel dat moeders een aanzienlijke rol spelen in het losmaken van een diep religieus bewustzijn:

many religious leaders admitted that they received not only their first religious instruction but also their preliminary training in the mystical path from their mothers. Did not the Prophet say: "Paradise lies at the feet of the mothers?"¹²⁰

Camille Adams Helminski illustreert dit met een voorbeeld uit de familiegeschiedenis van Maulana Jalaluddin Rumi, de stichter van de mevlevi orde. Zij merkt op dat "it was his grandmother (...) who first lit the spark of inquiry in Rumi's father, Bahaeddin Weled. Under her care, he grew to be the "sultan of the learned" and a great spiritual light in his time"¹²¹. Ook de meeste echtgenotes van soefileiders waren zeer vroom en ondernamen een eigen zoektocht naar God, hun ware Geliefde. Een van hen was de Syrische Rabi'a, die gekend was voor "her constantly changing mystical states, which she expressed in lovely verses"¹²².

Sommige soefi's zijn vooral bekend geworden dankzij hun liefdespoëzie. Deze dichters vonden niet alleen inspiratie in hun mystieke ervaringen, maar ook in hun vriendschappen met vrouwen die zij als zielsverwanten beschouwden. Zo werd het werk van Bayezid Bistami sterk beïnvloed door zijn vriendschap met Fatima Nishapuri, de echtgenote van de soefimeester Ahmad Khidruya. Zij zou ook de leermeesteres zijn geweest van de Egyptische soefi Dhu'n-Nun (Mesri) die over Fatima vertelde dat zij de ware, innerlijke betekenis van de Koran verstond. Ook de dichter Ibn 'Arabi werd door vrouwen, onder wie Fatima van Cordoba, in de spirituele traditie ingewijd. Fatima wekte bovendien zoveel bewondering bij hem op dat Ibn 'Arabi ervan overtuigd was dat de vrouwelijke schoonheid het medium bij uitstek is om God waar te nemen. Door de spiritualiteit van

¹²⁰ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.430

¹²¹ ADAMS HELMINSKI, Camille, "Women and Sufism" in Gnosis, nr.30, 1994, p.51

¹²² SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.427

deze vrouwen beseften soefi's dat "it is precisely this creativity and capacity for love and relationship that suits women so well for the Sufi way of opening to relationship with the divine"¹²³.

Schimmel bespreekt vervolgens de rol van vrouwen binnen de soefiordes, vanuit de opmerking dat "sufism, more than stern orthodoxy, offered women a certain amount of possibilities to participate actively in the religious and social life"¹²⁴. Zo bestonden er tijdens de late middeleeuwen ordes voor vrouwen, waar zij hun eigen geloof en spiritualiteit konden beleven en verder ontplooiën. In het Egypte van de Mamelukken (1250-1517) werden in deze conventen de rituele activiteiten en gebeden voorgegaan door een vrouwelijke sheikh. De bronnen vermelden bovendien het bestaan van een orde waar gescheiden vrouwen terecht konden in afwachting van een nieuw huwelijk.

Sommige soefiordes nemen zowel mannelijke als vrouwelijke discipelen op en "although some of them do not allow women inside the sanctuaries, the love and enthusiasm of the female adherents is, as a rule, very ardent"¹²⁵. In andere ordes krijgen vrouwen en mannen een identieke behandeling, zoals bij de Bektashiyya in Turkije. Vrouwen nemen er niet alleen deel aan de ceremonieën, zij kennen ook een eigen traditie, i.e. het componeren van ilahis (spirituele liederen).¹²⁶ Deze soefiorde heeft zeer veel weerstand gekend, omdat zij de Koran veel vrijer interpreteert en de shari'a niet letterlijk naleeft, onder andere wat betreft het verbod op wijn drinken. Ook de Alawiyya orde, een broertje van de Bektashiyya en half-nomadisch van oorsprong, kent een religieus ritueel van zang en dans waarin zowel mannen als vrouwen participeren.

Ten slotte vertelt ook Durre Sameen Ahmed over de Pakistaanse Zikri, een afsplitsing van de Mahdawiyya soefiorde die ontstond in India en zich over Iran en de Arabische Golf heeft verspreid. In de rituelen van de Zikri nemen vrouwen een centrale positie in en zij verbeelden vaak een goddelijk centrum.

Schimmel merkt verder op dat welgestelde vrouwen als sponsors van soefiordes (sheikhs, discipelen en hun kloosters) optreden. Deze traditie is enigzins vergelijkbaar met de liefdadigheid binnen het christendom, waarbij kloosterlingen in ruil voor materiële en/of financiële steun voor hun weldoeners bidden. Schimmel schrijft immers dat "as a reward

¹²³ ADAMS HELMINSKI, Camille, *o.c.*, p.51

¹²⁴ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.432

¹²⁵ SCHIMMEL, Annemarie, *ibidem*

¹²⁶ Het liederenboek *Gul Deste* omvat een deel van de liederen die de Bektashiyya hebben geschreven. Deze verzameling werd uitgegeven in 1987 in Turkije.

for their help, they [the pious, well-to-do women] might find consolation and spiritual uplift in the gatherings of mystics"¹²⁷.

In de mystieke traditie van de islam vormen vrouwelijke leermeesteressen geen uitzondering. Sommigen onder hen uiten hun Godservaringen door huilen en klagen, zoals de Perzische Sha'wana wiens liederen en mystieke uitspraken door mannen en vrouwen werden aanhoord. Anderen, onder wie Fedha, vierden hun vriendschap met God in stilte, in hun hart. Opvallend is dat de meeste van deze vrome vrouwen er de voorkeur aan gaven hun mystieke ervaringen enkel te beleven en er weinig voor voelden deze gebeurtenissen in geschriften te formuleren.

Aisha van Damascus vormt hierop een uitzondering: zij becommentarieerde een bestaand werk met de titel *Al-esharat al-khafiys fi'l-manazel al-auliya*. Hierin zette zij de verschillende stadia op het pad naar heiligheid uiteen. Ook Bib Hayati Kermani, de echtgenote van een soefimeester, stelde een diwan (gedichtenbundel) samen, waarin zij haar kennis en de diepere betekenis van het soefisme verduidelijkte. Ten slotte sloot Jihanara¹²⁸, de dochter van de Indiase Mogul Shah Jihan (1592-1666), zich aan bij de Qadiriyya orde en verkondigde in het werk *Risala-I Sahibiyya* haar toewijding en liefde voor het soefisme.

Ook vandaag zijn nog vele vrouwen binnen het soefisme als spirituele leermeesteressen actief. Zoals ook Sölle benadrukt, spreekt de mystieke invulling van het geloof in de eerste plaats vrouwen aan, omdat zij van nature neigen naar een meer gevoelsmatige kennis en ervaring van God. Aangezien vrouwen zo'n contact met Hem niet in de traditionele, orthodoxe vormen kunnen terugvinden, nemen zij hun toevlucht tot de mystiek. Bovendien vormt dit mystieke geloof, het soefisme, een belangrijke component voor het voortbestaan van de islam, aangezien de religieuze leer hier een zeer levendige en vrije invulling krijgt. Schimmel besluit daarom dat deze mysticae voor moslims een grote waarde hebben en stelt effectief vast dat

some of the most genuine representatives of mystical tradition, directors of soul, in Istanbul and Delhi (and probably in other places as well) are women, who exert a remarkable influence upon smaller or larger groups of seekers who find consolation and spiritual help in their presence.¹²⁹

¹²⁷ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.433

¹²⁸ In andere bronnen wordt zij Fatima of Jahan-Ara genoemd, maar de data en beschrijving van de context bewijzen dat het hier om een en dezelfde vrouw gaat.

¹²⁹ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.435

Tot slot bekijken we nog even de mevlevi orde. In de familie van Maulana Jalaluddin Rumi werd de spirituele kracht van de vrouw geprezen en ook Rumi meende dat zij Gods gelijke was dankzij haar creatieve, scheppende kwaliteiten. Ook zijn goede vriend Shamsuddin erkende "the equal capacity of women to be intimate with the Ineffable"¹³⁰ en vrouwen werden bijgevolg binnen de orde toegelaten.

Mevlevi shaikhas have often guided both women and men. Rumi had many female disciples, and women were also encouraged to participate in sema, the musical whirling ceremony of the Mevlevis. (Women usually had their own semas, though they sometimes performed together with men). One of Rumi's chief disciples was Fakhr an-Nisa, known as "the Rabi'a of her age".¹³¹

Voor de mevlevi zijn vrouwen en mannen evenwaardige gelovigen op het spirituele pad van het soefisme. In dit onderzoek baseren we ons echter op een sama'-ceremonie die enkel door mannen werd uitgevoerd. De interpretatie zal vooral rekening houden met de depermatieve aspecten van de sama' en minder met de mogelijke participatie van vrouwen. Daarom lijkt het ons belangrijk hier ook een beknopt overzicht te geven van de wijze waarop het feminiene element - de met vrouwen geassocieerde kwaliteiten - door soefi's wordt benaderd.

1.4.2. De betekenis en waarde van het feminiene voor soefi's

Hiervoor werd duidelijk dat vrouwen binnen soefikringen een niet te onderschatten rol hebben gespeeld en dat hun acties en geloof een blijvende invloed hebben gehad op de ontwikkeling van het soefisme. Toch toont Annemarie Schimmel aan dat de houding ten opzichte van het feminiene - de vrouw als symbool - niet louter positief is. We zullen zien dat zij enerzijds als wereldse verleiding en bedreiging verschijnt, anderzijds als het beeld waarin God zich aan de gelovige onthult. Nadien komt ook de vrouw in de liefdespoëzie van de soefi's aan bod.

1.4.2.1. Wereldse dreiging of goddelijke liefde?

Schimmel merkt op dat de vrouw in vele verhalen van het soefisme de wereld representeert, meer bepaald het aardse leven dat mannen tracht te verleiden. Auteurs

¹³⁰ ADAMS HELMINSKI, Camille, o.c., p.51

¹³¹ ADAMS HELMINSKI, Camille, ibidem

zoals Ghazzali, 'Attar en zelfs Maulana hanteren deze symboliek en waarschuwen zo hun lezers zich niet van het rechte, mystieke pad naar God te laten afbrengen. De goede soefi die God zoekt, is masculien, zo valt af te leiden uit het gezegde "He who seeks the world is female" dat Schimmel verklaart als "he suffers from all the impurities of a woman, which make union with the beloved impossible".¹³²

Hierbij aansluitend krijgt het laagste stadium van de ziel dat door Schimmel kortweg de *nafs* - vrouwelijk in geslacht - wordt genoemd, een feminiene uitbeelding:

the lower soul, which is, so to speak, the individual representative of the world and its temptations, is also compared to a woman who, by her ruses, tries to ensnare the pure spirit and thus bring him down into the trap of worldly life.¹³³

De vergelijking van de vrouw met het dierlijke keert meermaals terug en leidt tot de tegenstelling tussen man/vader en vrouw/moeder die respectievelijk worden geassocieerd met de noties intellect en lichaam. We bemerken hier een sterke analogie met het christelijke gedachtegoed inzake de hiërarchie tussen masculiene en feminiene kwaliteiten. Toch lijken moslims een gematigder standpunt in te nemen, wanneer het aankomt op de veroordeling van de vrouw. Terwijl de christelijke traditie Eva de schuld geeft van Adams zondeval en bijgevolg van de verbanning uit het aardse paradijs, vindt men deze beschuldiging nergens terug in de Koran. Schimmel benadrukt bovendien dat de "Christian accusation that "woman has no soul according to Islam" has no basis in the Koran or in the classical tradition".¹³⁴

De dubbele houding van de soefi's ten opzichte van de vrouw wordt al snel duidelijk, wanneer men zich verdiept in de verhalen uit de Koran. De twaalfde soera, getiteld *Yusuf*, vertelt over Zulaykha, de echtgenote van Potifar, die zich volledig verloor in haar extatische liefde voor Jozef.¹³⁵ Zulaykha's passionele verlangen naar Jozef verlamde haar rationele denken en handelen. Deze absolute en niet-berekende liefde heeft ertoe geleid dat "Zulaykha has become, in sufi poetry, the symbol of the soul, purified by ceaseless longing in the path of poverty and love"¹³⁶. Reeds in deze twaalfde soera komt het krachtige, vrouwelijke liefhebben, waarvoor soefi's zoveel bewondering hebben, tot uiting.

¹³² SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.428

¹³³ SCHIMMEL, Annemarie, *ibidem*

¹³⁴ SCHIMMEL, Annemarie, *ibidem*

¹³⁵ Dit verhaal vindt men ook terug in het Oude Testament: Genesis 39:1-20

¹³⁶ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.429

Daarnaast kennen soefi's binnen hun geloof een bijzondere plaats toe aan Maria of Maryam. We zagen reeds dat de soefimeesters een zeer groot respect voor hun moeder koesterden. Dit heeft ongetwijfeld te maken met de rol van Maria bij de geboorte van Christus: haar lichaam en geest ontvingen de goddelijke kracht en zo werd zij zwanger van een goddelijk licht. Hoewel vooral Maria's spirituele eigenschappen worden benadrukt, kunnen we toch opmerken dat zij als vrouw meer betekent dan een vluchtige verschijning bij de geboorte van Christus.

Luce Irigaray bekritiseert de wijze waarop het christendom met de figuur van Maria omgaat: zij stelt dat Maria geen kans kreeg om zelf te worden, doordat zij enkel als bemiddelaarster en steun diende op te treden bij de incarnatie van God in Christus. Hoewel we hier geen conclusie kunnen trekken omtrent de status van Maria bij de soefi's in vergelijking met haar plaats binnen het christendom, valt toch op dat de islamitische mystici Maria's vurige verlangen en liefde hebben opgemerkt en benut. Sommige middeleeuwse westerse mysticae delen deze visie, bijvoorbeeld Hadewijch die "Maria voorstelt als een zó gepassioneerde minnares van God, dat haar liefde hem uit de hemel naar beneden trekt"¹³⁷. De kracht van de vrouwelijke liefde krijgt binnen het soefisme een soort voorbeeldfunctie; ook in het dagelijkse leven tonen islamitische vrouwen een grote spirituele toewijding en trouw aan het gebed en de riten.

Verder vormt de Koran de basis voor het grote respect en de liefde die moslims koesteren voor oude vrouwen en weduwen.¹³⁸ De soefi's vereren deze vrouwen na hun dood vaak als heiligen, hoewel slechts weinigen worden vermeld in de religieuze annalen. Van Noord-Afrika en Turkije over Iran tot Pakistan en India vindt men bijgevolg heiligdommen en schrijnen voor deze vrouwen, waarvan sommige - vooral in India en Pakistan - verboden zijn voor mannen. Bovendien bestaan er vele legendes over deze heilige vrouwen, waarvan de symboliek in de mystieke poëzie van de soefi's terugkeert:

This symbolism allows the poet to give delicate expression to those sentiments of love, yearning, dear and hope that constitute the main topics of classical Sufi poetry in a language that overflows with tenderness and intense, genuine longing.¹³⁹

¹³⁷ MULDER, Anne-Claire, *o.c.*, p.149

Mulder verwijst hier naar Hadewijchs Mengeldicht, vermeld in Marieke Van Baests *Fiere herte doelt na minne gronde. De Fierheid als kernmoment in het zelfverstaan van Hadewijch* (doctoraalscriptie, Tilburg, 1984, p.142).

¹³⁸ Een voorbeeld hiervan vindt men in de legende van Lalla Mimunah, een arme, zwarte vrouw uit de Maghreb. Zij wordt als heilige vereerd in Noord-Afrika.

¹³⁹ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.434

1.4.2.2. De vrouw in de mystieke poëzie

De literaire traditie van mystici die hun geloof vertaalden in liefdeslyriek en poëtische beelden, toont aan dat de vrouw een centrale rol speelt in de contemplatie van het goddelijke. In vele verhalen representeert de vrouw goddelijke schoonheid en vormt de liefde de drijvende kracht die het verstand kan uitschakelen en de absolute schoonheid onthullen.

Zoals reeds vermeld, werd de dichter Ibn 'Arabi (1165-1240) geïnspireerd door Fatima van Cordoba, een 95-jarige vrouw die hem het mystieke pad toonde. De legende vertelt dat zij steeds een jonge en frisse verschijning bleef, zelfs naar het einde van haar leven en dit dankzij de goddelijke liefde waarvan ze werd vervuld. De dichter was hiervan zo onder de indruk dat de vrouwelijke schoonheid voor hem het goddelijke scheen te openbaren. In zijn liefdeslyriek beschrijft hij

the female as the true revelation of God's mercy and creativity. (...) Woman reveals, for Ibn 'Arabi, the secret of the compassionate God. The grammatical fact that the word *dhat*, "essence" is feminine offers Ibn 'Arabi different methods to discover this feminine element in God.¹⁴⁰

Volgens andere auteurs, onder wie Reynold A. Nicholson, vinden soefi's dat Gods creatie zich het best toont in vrouwen en dat deze laatsten niet zozeer werden geschapen, maar zelf schepper zijn.¹⁴¹ Hier onthult zich een waardevol element binnen het geloof van de soefi's: het beeld van de vrouw als scheppende en actieve kracht spreekt de traditionele vooronderstelling dat zij enkel ten dienste van de man staat, tegen. We zien hier ook overeenkomsten met Maria's rol in de religie: als medeschepper naast God-de-Vader draagt zij actief bij tot de incarnatie, waardoor zij niet langer als neutraal tussenstadium kan worden beschouwd. Maria geeft iets van zichzelf en daarmee iets van het vrouw-zijn - het lichaam, de materie, het mateloze en de diepte - mee aan haar zoon.

Ook Ibn 'Arabi zinspeelt op een omwenteling van de dichotomie actief/geest - passief/materie die traditioneel wordt verbonden aan de tegenstelling man - vrouw:

God can not be seen apart from matter, and He is seen more perfectly in the human *materia* than in any other, and more perfectly in woman than in man. For He is seen either in the aspect of *agens* or in that of *patiens* or as both

¹⁴⁰ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.431

¹⁴¹ SCHIMMEL, Annemarie, *ibidem*

simultaneously. Therefore when a man contemplates God in his own person in regard to the fact that woman is produced from man, he contemplates God in the aspect of *agens*, and when he pays no regard to the production of women from himself he contemplates God in the aspect of *patiens*, because as God's creature he is absolutely *patiens* in relation to God, but when he contemplates God in woman he contemplates Him both as *agens* and *patiens*.¹⁴²

De versmelting van activiteit en passiviteit enerzijds en geest en materie anderzijds komt hier expliciet naar voren als een goede zaak. Ibn 'Arabi houdt weliwaar vast aan enkele binaire opposities die duidelijk 'gendered' zijn, maar hij maakt ook een belangrijke opmerking met betrekking tot de gelijkaardige kwaliteiten van God en de vrouw. Beiden bezitten de kracht te creëren, niet te verwarren met handelen dat refereert aan een berekende activiteit die tegemoet moet komen aan bepaalde individuele belangen. Ibn 'Arabi stelt verder dat de gelovige zowel 'agens' als 'patiens' dient te zijn, wanneer hij God contempleert. Daarbij mag men 'patiens' niet simpelweg vertalen als passiviteit; de betekenis leunt hier immers sterk aan bij het geduldige wachten of ook wel de ontvankelijkheid die zo kenmerkend is voor de mystiek. Ibn 'Arabi vervolgt:

God manifested in the form of woman is *agens* in virtue of exercising complete sway over man's soul and causing man to become submissive and devoted to Himself, and He is also *patiens* because inasmuch as He appears in the form of women He is under the man's control and subject to his orders: hence to see God in woman is to see Him in both these aspects, and such vision is more perfect than seeing Him in all the forms in which He manifests Himself.¹⁴³

Ondanks de opmerking over de onderwerping van de vrouw aan de man, kunnen we uit deze tekst van Ibn 'Arabi een interessante boodschap distilleren. De vrouw belichaamt hier duidelijk twee aspecten, met name activiteit en ontvankelijkheid, waardoor de strikte scheiding tussen deze twee wordt doorbroken. Actie en geduld zijn nu eigenschappen van zowel man als vrouw. In die zin kunnen we stellen dat de binaire opposities door een continuüm worden vervangen, waarbij de ideale houding om God lief te hebben wordt bepaald door de combinatie van beide eigenschappen.

¹⁴² RUMI, Maulana Jalaluddin, NICHOLSON, Reynold, A. (Ed.), *Mathnawi-I ma'nawi*, London, Gibb Memorial Series, 1925-1940, p.155-156 (zoals geciteerd in SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.431)

¹⁴³ RUMI, Maulana Jalaluddin, NICHOLSON, Reynold, A. (Ed.), *ibidem*

Maulana Jalaluddin Rumi neemt in zijn mystieke poëzie een standpunt in met betrekking tot de vrouw en het feminiene dat in grote mate overeenkomt met Ibn 'Arabi's opmerkingen. De vergelijking wordt gemaakt door Henry Corbin:

le mystique peut obtenir la plus haute vision théophanique, parce que c'est dans l'Image du Féminin-créateur que la contemplation peut saisir la suprême manifestation de Dieu, c'est-à-dire de la divinité créatrice. (...) le Féminin ne s'oppose pas au Masculin comme le *patiens* et l'*agens*, mais comme contenant et réunissant en soi les deux aspects, réceptif et actif, tandis que le Masculin ne possède qu'un seul des deux. Cette intuition s'exprime en toute clarté dans un distique de Jalâloddîn Rûmî tel que celui-ci: La femme est le rayon de la lumière Divine / Ce n'est point l'être que le désir des sens prend pour objet / Elle est *Créateur*, faudrait-il dire / Ce n'est pas une Créature.¹⁴⁴

Deze mystieke ideeën worden in de praktijk vertaald naar de symboliek die in de religieuze ceremonieën voorkomt. Zo merkt Durre Sameen Ahmed op dat de cirkel als symbool vaak voorkomt, onder meer in de rituelen van de Zikri, waarbij een vrouw in het midden van een door mannen gevormde cirkel staat. Terwijl alle gelovigen bidden, zingen en dansen, raakt de vrouw in het centrum in trance (soms krijgt zij ook visioenen), waardoor zij als medium van het goddelijke fungeert. Haar plaats in het centrum van de cirkel benadrukt het belang van het vrouwelijke in de religieuze beleving en mystieke zoektocht van deze soefigemeenschap.

¹⁴⁴ CORBIN, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Ernest Flammarion, 1958, p.121

2. De jungiaanse psychologie van Durre Sameen Ahmed

De Pakistaanse Durre Sameen Ahmed is zeer begaan met de conflicten tussen oost en west en de rol die religie daarin speelt. De impasse komt, aldus Ahmed, voort uit zogenaamde hypermasculiene lezingen van godsdienstige bronnen die slechts een versie toelaten en zich daardoor niet flexibel opstellen ten aanzien van andere geloofsovertuigingen. Daarnaast buigt Ahmed zich over de discriminatie van de vrouw, zowel in de psychoanalyse als in religies, en de afwijzing van het feminiene als de vreemde en onbekende Ander. Zij situeert de oorzaak van deze ver- en onderdrukking onder meer in de freudiaanse leer en geeft de voorkeur aan Jungs psychoanalyse.

We volgen hier Ahmeds reflecties in het boek *Gendering the spirit: women, religion and the post-colonial response* en het essay *Islam and the West: A cultural and psychological analysis*, waarin spiritualiteit en psychologie, Jungs visie op de islam en het soefisme centraal staan.

Aangezien we in de inleiding reeds zijn ingegaan op de verschillende visies van Freud en Jung op de vorming van het subject, bekijken we hier meteen enkele andere gendergebonden elementen in hun theorieën. Durre Sameen Ahmed neemt haar toevlucht tot de jungiaanse dieptepsychologie die, net als het postmodernisme, meer aandacht heeft voor het differente en multiperspectivisme. Ook Luce Irigaray sluit zich, met haar kritiek op de onderliggende misogynie in de psychoanalyse van Freud en Lacan en haar pleidooi voor een ethiek van de seksuele differentie, impliciet bij Jung aan.

2.1. Gender: de psyche versus de logos

Durre Sameen Ahmed onderzoekt de psychoanalytische theorieën van Sigmund Freud en Carl Gustav Jung vanuit het perspectief van gender. Deze reflecties maken immers, samen met de toepassing van de jungiaanse psychologie op religie, de kern van haar betoog uit. We vestigen onze aandacht hier op het contrast tussen Freud en Jung om Ahmeds voorkeur voor de laatste duidelijk te maken. Daarom bespreken we eerst Jungs ideeën in relatie tot Freud en behandelen we ze daarna afzonderlijk ten einde een zo volledig mogelijk beeld te schetsen.

Allereerst analyseert Ahmed het woord psychologie dat voor haar een sterke paradox ten aanzien van het doel van deze wetenschap bevat. De psyche of ziel is een vrouwelijk principe dat binair oppositioneel tegenover de logos of rede wordt geplaatst.

The word *psyche* means ‘soul’ and is derived from Greek mythology, referring to a human female of great beauty. As the etymology of ‘psychology’ suggests, it is the *logos* of-the-soul and to this extent, its concerns are as much religious as they are mundane. The religious experience, after all, occurs in the psyche. However, given the dominance of Freud’s ideas during the last century, the spiritual dimensions of the psyche have been either ignored or marginalized into the realm of ‘pathology’.¹⁴⁵

De psychologie tracht dus de bij voorbaat on-grijpbare en vluchtige ziel van de mens verstandelijk te begrijpen, verklaren en doorgronden. Hoewel men erkent dat er een onbewuste naast het bewustzijn bestaat, gelooft men dat een vertaling van dat onbewuste naar een be-grijpelijke vorm mogelijk is. Als we dit uitgangspunt vertalen naar een genderperspectief, kunnen we stellen dat het vrouwelijke in een mannelijke vorm wordt ingepast, waarbij verlies aan betekenis onvermijdelijk is.¹⁴⁶ Kortom: als de standaard masculien is, miskent de psychologie de waarde en specificiteit van het bijgevolg niet-normatieve feminiene om het te kunnen omvormen tot een rationeel gegeven. Ahmed meent dat deze masculiene houding de voedingsbodem vormt voor de discriminatie van het feminiene op veel grotere schaal.

Ahmed omschrijft de verhouding tussen Freud en Jung als de strijd tussen de Vader en de Moeder: terwijl Freud van een patriarchaal model vertrekt, waarin (God) de Vader de dominante, leidende figuur is, onderneemt Jung pogingen tot rehabilitatie en herwaardering van de Grote Moeder (Godin). Deze is immers in elke cultuur en religie aanwezig, maar werd geleidelijk aan verdrongen. We kunnen dus stellen dat beide psychologen worden vertegenwoordigd in de benaming van hun discipline: de strijd wordt gevoerd tussen de menselijke psyche die in oorsprong feminiën is (psycho-) en de masculiene methode die poogt dit gegeven te rationaliseren en te bestuderen (logie-).

Hoewel Freuds werk lange tijd als dé standaard binnen de psychoanalyse werd beschouwd, hebben Luce Irigaray en vele feministen kritiek geuit op enkele theoretische uitgangspunten van Freud die de vrouw en het feminiene discrimineren. Dankzij deze

¹⁴⁵ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.70-71

¹⁴⁶ Gilles Deleuze spreekt in verband met de klassieke representatie over een moule of pasvorm met een vaste, gesloten vorm. Bij een vertaling naar zo'n vorm gaat het teveel of wat niet past onvermijdelijk verloren. Om dit differente te recupereren en binnen de representatie toe te laten, pleit Deleuze voor een modulation of een vloeibare pasvorm.

kritische stemmen vonden ook andere theorieën hun ingang in het vakgebied, zowel in de theorievorming als in de praktijk. Een van deze door het feminisme meer gewaardeerde psychologen was Jung.

Zoals reeds eerder werd opgemerkt, kunnen we Jungs ideeën omtrent psychologie en religie koppelen aan een postmodernistische houding ten aanzien van de mens en de samenleving. Het postmodernisme verdedigt immers de idee van een pluralistische wereld met een veelheid aan kansen, perspectieven, stemmen. In deze deleuziaanse rizoomstructuur vormt het differentiedenken niet enkel een mogelijkheid, maar een noodzakelijkheid. Wanneer de verschillen, de andere stemmen worden erkend, opent dit perspectieven voor iedereen, onder andere voor de vrouw.

Jung anticipeerde op deze visie door expliciet te spreken over verschillende bewustzijnslagen, waaronder de vrouwelijke of feminiene lagen. Hiermee benadrukte hij als eerste westerse psycholoog de feminiene zijde van de psyche en beschreef hij de inherente feminiene matrix van het bewustzijn¹⁴⁷. Jung streefde naar een herwaardering van deze dimensie en "his battle with Freud can be seen as a de-throning of the Patriarch or at least an insistence on sharing power with the Great Mother"¹⁴⁸.

2.2. Jung, alchemie en de islam

Durre Sameen Ahmed onderzoekt in het essay *Islam and the West: A cultural and psychological analysis* Jungs opvattingen over en houding tegenover de islam. Aangezien zij zijn theorie op deze religie wil toepassen, tracht Ahmed eerst te ontdekken in hoeverre Jung zelf aandacht besteedt aan de islamitische godsdienst. We geven Ahmeds bevindingen en conclusies hier beknopt weer, opdat duidelijk zou worden waarin haar bijdrage schuilt in de verknoping van Jungs psychologie met de islam.

Ahmed baseert zich voor haar onderzoek op het verzameld werk van Jung. Zij kijkt hierbij naar zijn opmerkingen over de psychologische houding van gelovigen of de

¹⁴⁷ Ook onder post-jungianen vormt de theorie van mannelijke en vrouwelijke bewustzijnslagen een belangrijk aandachtspunt. Een van hen is James Hillman die stelt dat bepaalde kennissystemen vandaag nog steeds uitgaan van een cartesiaans-christelijk wereldbeeld. We kunnen zo'n denkkader vergelijken met wat Irigaray het fallogocentrisch discours noemt.

¹⁴⁸ AHMED, Durre Sameen, "Islam and the West: A cultural and psychological analysis " in: Iqbal review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan, vol. 40, april-oktober 1999 (<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review>)

psychologie van de religie zelf. Net als Jung hecht Ahmed immers veel belang aan de symboliek die binnen een bepaalde religie wordt gehanteerd.

Jung interesseert zich voor de religieuze en filosofische opvattingen in het westen en het oosten, waaronder we alle niet-westerse samenlevingen en culturen kunnen verstaan. Hij spitst zich daarbij toe op enkele oosterse tradities, zoals het zenboeddhisme, I Ching en het soefisme. Ahmed komt echter al snel tot de vaststelling dat, zeker in vergelijking met het aantal verwijzingen naar het christendom en het jodendom, Jung nauwelijks voorbeelden uit de islamitische mythologie en symboliek aanhaalt.

Toch leidt zijn belangstelling voor de alchemie Jung naar het Midden-Oosten: in deze mysterieuze wetenschap ziet hij immers “a symbolic representation of certain psychospiritual process which form the core of the 'message(s)' of many sacred texts and practices”¹⁴⁹. Hij vergelijkt het proces van transformatie, waarbij het contact met de onbewuste lagen van de persoonlijkheid wordt hersteld, meermaals met de alchemie.

Jung onderkent een gelijkaardig proces in de achttiende soera van de Koran, het hoofdstuk getiteld *De Grot*. Hij gebruikt het bijgevolg in zijn geschriften ter verduidelijking van zijn psychologisch model. Dit verhaal vertelt hoe Khidr en Mozes samen een pelgrimstocht naar Mekka ondernemen. Jung interpreteert de figuur Khidr als Mozes' Schaduw en hun tocht als een proces van individuatie, waarbij het binnentreden in de grot verwijst naar het afdalen in de duisternis van de eigen ziel. Ten slotte herkent Jung in Khidr het archetype van het Zelf en in de verhaallijn van *De Grot* Mozes' persoonlijke ontwikkeling tot ontdekking van dit Zelf. De verering van Khidr in soefikringen werd hiervoor reeds aangehaald.

Jungs houding ten opzichte van de islam kan men moeilijk eenduidig positief of negatief noemen. Enerzijds wijst hij duidelijk enkele hoekstenen van de islam af¹⁵⁰, anderzijds lijkt hij zich toch ook enigszins te vinden in de mystieke richting binnen deze religie, met name het soefisme. Vooral met betrekking tot zijn theorie over psycho-spirituele processen van transformatie, vindt Jung aansluiting bij bepaalde technieken en ceremonieën die in de mystieke praktijk worden gehanteerd.

How easily the primitive reality of the psychic image re-appears is
shown by the dreams of normal people and the hallucinations that

¹⁴⁹ AHMED, Durre Sameen, *o.c.*

¹⁵⁰ We gaan hier niet verder op in, aangezien enkel Jungs ideeën over alchemie, religieuze technieken en psychologische transformatie voor ons van belang zijn. Enkele negatieve opmerkingen van de psycholoog zijn de vergelijking van Mohammed met Nero, Hitler en de anti-christ en de idee dat de islam wordt gekenmerkt door fanatisme en rigiditeit.

accompany mental derangement. The mystics even endeavour to recapture primitive reality of the imago (image) by means of an artificial introversion, in order to counterbalance extraversion.¹⁵¹

De verinnerlijking die zo typerend is voor elke vorm van mystiek, leidt als vanzelf tot psychologische verandering: de invloed van bepaalde spirituele oefeningen op het bewustzijn vormt een interessant onderzoeksobject voor zowel Jung als Ahmed. Hier vinden we dus reeds een verknoping van religieuze doelstellingen met psychologische processen. Jung interpreteert de alchemie immers als een persoonlijkheidspsychologie *avant la lettre* en termen zoals "projection, dissolution, sublimation, fixation [and] condensation"¹⁵² die ook binnen de klinische psychologie worden gehanteerd, als metaforen voor (de transformatieprocessen) van de menselijke psyche.

2.3. In het spoor van Jung: beschouwingen omtrent religie en psychologie

2.3.1. Het Zelf, God en Waarheid

Psychologie en religie zijn door en door met elkaar verstrengeld: "only when we have a deeper - more imaginative and yet more realistic - understanding of human nature, (...) we can begin to understand the nature of religion"¹⁵³. We pogen hier aan te tonen hoe de mystiek en Jungs theorie van het Zelf met elkaar verweven zijn. Durre Sameen Ahmed gebruikt immers zijn dieptepsychologie als uitgangspunt voor haar eigen theorie omtrent de relatie tussen religie en gender.

Jung acht het voor elke mens aangewezen het proces van individuatie te ondergaan, i.e. een individu te worden in de letterlijke zin van het woord: een in-dividu of ondeelbare eenheid. Zowel in het westen als in het oosten lijdt de mens, aldus Jung, onder de scheiding tussen het bewustzijn en het onbewuste. Terwijl de westerse mens te sterk gericht is op het ego, ligt voor de oosterse mens de nadruk zeer sterk op het onbewuste.¹⁵⁴ Individuatie heeft tot doel deze twee-eenheid om te zetten in een harmonieus geheel. Jung noemt deze toestand het Zelf:

¹⁵¹ AHMED, Durre Sameen, *o.c.*

¹⁵² AHMED, Durre Sameen, *o.c.*

¹⁵³ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *Gendering the spirit: women, religion and the post-colonial response*, London, Zed press, 2000, p.86

¹⁵⁴ Jung spreekt over de Persona, i.e. het masker waarachter we onze ware aard verbergen, en de Schaduw, i.e. het onbewuste of de duistere kanten van onze persoonlijkheid die we hebben verdrongen.

According to Jung, the goal of modern psychotherapy is to bring up into consciousness fragments from the unconscious which are then built into the conscious life; a form of psychic existence then results which corresponds better to the whole of the individual's personality and so abolishes fruitless conflicts between one's consciousness and unconscious. (...) Concern for the ego is replaced with concern for the self, the totality of mental existence.¹⁵⁵

Jung benadrukt dus dat het individuatieproces persoonlijke harmonie kan bewerkstelligen, omdat het ego hierbij deel van het Zelf in plaats van allesoverheersend wordt. Vaak geloven we dat we onszelf kennen, maar in feite kennen we slechts het ego of de Persona. Enkel in het doordringen van het Zelf, het verruimen van onze zelfkennis, schuilt een waar gevoel van eenheid. Hierbij keren we in onszelf, terwijl we tegelijkertijd iets overstijgen, namelijk het beperkte, rationeel gekende 'ik'.

In de mystiek kunnen we een analoge werking herkennen, wanneer we in gedachten houden dat Jungs individuatieproces het niveau van het individu overschrijdt. De nadruk op het collectief onbewuste dwingt ons rekening te houden met de mensen en de natuur rondom een persoon. Hierdoor zijn we geneigd de idee te volgen dat “the goal of both mysticism and psychotherapy (...) [is to become] less self-centered and more centered on the cosmos”¹⁵⁶, namelijk op de interactie tussen het Zelf en de Andere. De islamitische mysticus Mansur al-Hallaj (ca. 858-922) schrijft in een van zijn gedichten:

Ik ben Hem, die ik liefheb en Hij die mij liefheeft, is Ik. Wij zijn twee zielen, die in één lichaam wonen. Wanneer je mij ziet, zie je Hem en wanneer je Hem ziet, zie je ons beiden.¹⁵⁷

Deze woorden werden als godslastering beschouwd en Mansur al-Hallaj kreeg de doodstraf. Wanneer we echter uitgaan van een jungiaans perspectief, kunnen we dit gedicht interpreteren als een uiting van een persoon in harmonie met zichzelf, iemand die zijn goddelijk centrum heeft hervonden. Het Zelf als de binding van het ego met het persoonlijke en collectief onbewuste impliceert bovendien de herstelde band met de Andere. Mansur al-Hallaj concludeerde vervolgens 'Ik ben de Waarheid'¹⁵⁸, waarmee hij aangaf dat hijzelf God was. De uitspraak van deze mysticus ligt in de lijn van een gezegde van de Profeet Mohammed zelf dat luidt: 'Man's knowledge of *himself*' comes

¹⁵⁵ JONES, Richard H., o.c., p.176

¹⁵⁶ JONES, Richard H., o.c., p.178

¹⁵⁷ CATHERINE, o.c., p.114

¹⁵⁸ CATHERINE, o.c., p.115

before his knowledge of God - whosoever knows himself knows his Lord'.¹⁵⁹ De begrippen God, Waarheid en Zelf zijn bijgevolg nauw met elkaar verweven.

Doorheen het individuatieproces wordt de band tussen het ego en het collectief onbewuste (in de vorm van archetypen) hersteld. Het individu voelt zich dan sterk verbonden met de gehele mensheid, waardoor zijn persoonlijke onrust en angsten worden getemperd. Hij vindt immers troost in het besef dat hij die gevoelens deelt met iedereen, met elke mens in verleden, heden en toekomst. Zo kunnen we stellen dat al deze individuen in verschillende tijd en ruimte als het ware worden samengebald tot de mens in het hier en nu en dit brengt een enorm gevoel van kracht – een nietzscheaans Wille zum Macht – met zich mee.

Ahmed benadrukt dat "when we have such universal experiences, and when the discourse of ordinary life is inadequate to express them, it is an archetypical experience."¹⁶⁰ Net als Jung en Ahmed die menen dat beelden (de symbolische archetypen) dergelijke ervaringen kunnen weergeven, hecht ook Irigaray belang aan een discours dat aan het talige ontsnapt. Het zogenaamde prediscursieve gaat aan een logisch en eenduidig systeem van teken en betekenis vooraf. Bepaalde ervaringen kan men immers niet met het verstand begrijpen, aangezien zij vooral het onbewuste en het geheugen van het lichaam aanspreken.

2.3.2. De mystieke cirkel

Het collectief onbewuste drukt zich dus uit in de archetypen, i.e. symbolen die bij iedereen vertrouwd overkomen. De letterlijke betekenis kan men rationeel of intellectueel vatten (het gesloten mentaal concept), maar de collectieve betekenis (het open mentaal effect)¹⁶¹ maakt deze tekens tot

true symbols, that is those which abide over a considerable period of time; having an affect, capable of 'holding' a particular emotion or idea (...) can never be fully explained and will always have an element of mystery, that is, an individually unknowable, transpersonal element.¹⁶²

¹⁵⁹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.86

¹⁶⁰ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.71-72

¹⁶¹ Deze termen zijn afkomstig uit de semiotiek. Ferdinand De Saussure sprak over een teken als een gesloten mentaal concept met een vaste betekenis. Charles Sanders Peirce daarentegen beschouwde een teken als een open mentaal effect, waarbij ook (de context van) de toeschouwer invloed heeft op de betekenis.

¹⁶² AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.76

Ahmed beschrijft de cirkel als het symbool voor spirituele harmonie. Zij verwijst hierbij naar het oude gezegde 'God is een cirkel wiens centrum alomtegenwoordig is en wiens omtrek oneindig is'. De idee dat de cirkel tastbaar is, maar onmogelijk in woorden kan worden uitgedrukt, sluit aan bij het hiervoor genoemde mysterieuze karakter van archetypische symbolen. Jung kent een grote waarde toe aan de symbolische kracht die van de cirkel en de mandala uitgaat: in verschillende culturen zijn beide tekens "as a psychological projection (...) linked to the idea of wholeness, eternity and cosmic harmony"¹⁶³. Bij de interpretatie van de sama'-ceremonie komen we hierop terug, aangezien Durre Sameen Ahmed ook de betekenis van circulaire bewegingen bespreekt.

De cirkel speelt verder ook een grote rol in het mystieke gedachtegoed. Ahmed vermeldt het belang van het goddelijk centrum bij de Zikri en ook andere auteurs gebruiken het beeld van de cirkel om de mystiek als religieuze beleving te verklaren. We vergelijken hier even Jungs psychologisch model met Goldsmiths mystieke leer.

We kunnen Jungs archetype van het Zelf als een cirkel voorstellen. Zo ontstaat het volgende beeld van de verschillende bewustzijnsniveau's: wanneer de omtrek van de cirkel het bewustzijn is en het centrum het collectief onbewuste, bevindt zich tussen deze twee het persoonlijk onbewuste. Dit goddelijk centrum of collectief onbewuste deelt het individu met anderen en van hieruit kan hij zich aan anderen binden. Ook Luce Irigaray hecht belang aan dit idee, wanneer zij spreekt over de mogelijke verhoudingen tussen mensen onderling of, in psychoanalytisch perspectief, tussen de mens/het Zelf en de Ander. Goldsmith maakt een onderscheid tussen twee ik-vormen: elke mens bezit zowel een persoonlijk 'ik' als een goddelijk 'Ik'.¹⁶⁴ Jungs idee van het harmonieuze Zelf zien we bij hem als volgt vertaald:

“My peace I give unto you” is spoken from within you to you, from the center of your being out to the circumference: *My* wholeness I give unto thee; *My* immortality I give unto thee; *My* infinity I give unto thee. Never do I withhold: all this is thine. Allness is the measure of God's gifts to individual you and me as we open ourselves to receive them.¹⁶⁵

Bij de interpretatie van de sama' komt dit beeld terug, aangezien de cirkel ook daar uitdrukking geeft aan een soort zoektocht naar het Zelf en naar het goddelijke centrum. We bekijken daarnaast wat deze houding ten opzichte van het 'ik' kan betekenen voor de relatie met de Andere.

¹⁶³ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.225

¹⁶⁴ Het onderscheid in hoofdlettergebruik werd door ons gekozen om duidelijk aan te geven over welke ik-vorm wordt gesproken. Joel S. Goldsmith maakt deze opdeling niet: hij spreekt over 'the Personal Sense of "I" and the Divine "I"'.
¹⁶⁵ GOLDSMITH, Joel S., SINKLER, Lorraine (Ed.), *o.c.*, p.9

In het laatste deel van dit hoofdstuk geven we een overzicht van Ahmeds reflecties omtrent de masculiene en feminiene dimensies van een godsdienst. Zij grijpt immers Jungs dieptepsychologie en beschouwingen omtrent religie aan om haar persoonlijke visie op orthodoxe en mystieke vormen van geloof te onderbouwen. Een aantal elementen uit het hoofdstuk over mystiek in het westen zullen hier terugkeren.

2.4. Soefisme en de feminiene kant van religies

Ahmed stelt in de eerste plaats dat een feminiene beleving van godsdienst te maken heeft met een psychologische houding, i.e. de wijze waarop men religie en de hiermee verbonden verhalen en voorschriften interpreteert en in het leven integreert. Zij vergelijkt twee mogelijke houdingen tegenover godsdienst, een feminiene en een masculiene:

the (hu)man experience of the divine is feminine, in so far as it requires a psychological attitude of receptivity, and a passivity as related to a contemplative mode. This feminization of consciousness is the opposite of the heroic, masculine outlook, which overvalues mastery, control and action. Religious fundamentalism, then, can be considered a hypermasculine and extremely lopsided response to religion, one which overvalues action to the point of violence and which is, naturally, anti-feminine in its psychology and, by implication, anti-woman.¹⁶⁶

Voorbeelden van zo'n hypermasculiene houding zijn niet alleen de middeleeuwse kruistochten, maar ook de fundamentalistische aanslagen die worden aangewend om heidenen en andersgelovigen angst in te boezemen en het eigen geloof als dominante en enige ware religie op te dringen.

Een meer feminiene omgang met geloof treffen we veelal aan in vertakkingen van de officiële of orthodoxe geloofsinstellingen, de kleine broertjes van 'big brother'. Zo staat de ervaring van God centraal in onder meer de mystieke richtingen binnen en buiten de officiële islam en de middeleeuwse mystiek binnen het christendom. Mensen zoals Bernardus van Clairvaux, Hildegard von Bingen en Hadewijch nemen immers een meer afwachtede houding aan tegenover datgene waarin zij geloven. De overgave aan zo'n

¹⁶⁶ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.83-84

hogere macht vereist de bereidheid om zich ervoor open te stellen en gaat gepaard met onzekerheid. De afwachtende, contemplatieve houding betreft niet enkel het lichaam; ook de geest moet zich kunnen afwenden van rigide theologische formuleringen of wetten die door anderen te boek werden gesteld.

Karen Armstrongs *The Battle for God* buigt zich over het fundamentalisme binnen de drie monotheïsmen. Haar analyse vertrekt van twee denkpatronen om tot kennis te komen, i.e. de *mythos* en de *logos*. Beide aspecten zijn inherent aan het menselijke bewustzijn en bepalen in grote mate iemands houding ten aanzien van de werkelijkheid en religie. We onderkennen hierin Jungs visie op het menselijke bewustzijn, gekoppeld aan mythologie.

Mythos has to do with meaning, with 'making sense' of the complex and often emotional experience that is life. How we construct the meaning of *mythos* has a profound impact upon our behaviour. Equally important, *logos* concerns the rational, pragmatic and scientific, and enables us to function in the practical world.¹⁶⁷

De *logos* herkennen we als een echo van wat voordien reeds een masculiene psychologische houding werd genoemd. Ook Irigaray schenkt zeer veel aandacht aan deze mannelijke instelling als centrale component binnen het fallogocentrische systeem. Sinds het modernisme haar intrede deed in het westen is, aldus Armstrong, het evenwicht tussen deze in oorsprong complementaire elementen (*mythos* en *logos*) verloren gegaan en vervangen door nieuwe kennissystemen: "Those who regard scientific rationalism as the only truth try to turn *mythos* into *logos*. Religious fundamentalists make the same mistake the other way around"¹⁶⁸.

De meer orthodoxe gelovigen houden sterk vast aan de – zogenaamde goddelijke - wetten die door leidinggevende en dus vertrouwenspersonen aan de massa worden overgedragen. Wanneer deze interpretaties echter niet aan kritiek worden onderworpen, dreigt men in een zeer gesloten systeem terecht te komen. Alle vragen zijn dan reeds van een antwoord voorzien, alsof het leven helemaal zeker en voorspelbaar is dankzij de aanwezigheid van God. Durre Sameen Ahmed benadrukt dat diegenen die enkel vanuit de letterlijke omgang met de teksten redeneren en met een blind vertrouwen de leiders en hun regels volgen, een zeer masculiene visie op de islam hebben:

¹⁶⁷ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.20-21

¹⁶⁸ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.21

religious fanaticism is frequently a hyper-masculine reading of religion. Any interpretive attempt to proportionalize patriarchy - that is, cut it down to size by highlighting the more 'feminine' dimensions of the Divine - invites violence as sanctioned by the verdict of heresy.¹⁶⁹

Volgens Ahmed vergeten of ontkennen fundamentalistische moslims dat elke gelovige, zowel man als vrouw, in relatie tot Allah vrouwelijk is. Hiermee bedoelt zij geenszins dat de mens een ondergeschikte positie ten aanzien van Hem moet innemen, maar wel dat de gelovige – net zoals het woord islam in beginsel onderwerping aan God betekent – bereid moet zijn God in zichzelf te vinden en zich door Hem te laten overheersen. Het geloof heeft nood aan deze innerlijke en intieme beleving van God, wil het niet eindigen als een politiek of ander machtssysteem dat enkel op actie en geweld aanstuurt.

De spirituele zoektocht van de mens, aldus Ahmed, vormt de enige echte kern van de islam en van elke godsdienst. De liefde die een centrale plaats inneemt in de mystiek heeft betrekking op de gelovige zelf, zijn relatie met God en zijn naaste, inclusief mensen die een andere godsdienst aanhangen. De geest en de ziel keren zich eerst naar binnen om zich nadien in volle beleving van de ware boodschap open te stellen voor de omgeving, waarin ook de Ander zijn plaats inneemt als een niet volledig te vatten, maar onmisbaar element. Zo wordt een open en flexibele houding ten aanzien van God en de Andere gecreëerd. Indien men niet durft te vertrekken bij een overgave, keert men zich vooral verstandelijk naar de buitenwereld, nadat men rationeel heeft vastgesteld dat de Ander (uiterlijk) niet past in een bepaald systeem. Het gevoel wordt daarbij uitgeschakeld en de geest, gericht op actie en logica, doet al het mogelijke een rigide structuur in stand te houden.

Durre Sameen Ahmed vertelt in een interview¹⁷⁰ dat Jung het soefisme de geheime ruggengraat van de islam noemde en verduidelijkt de betekenis van deze uitdrukking. Zij stelt vast dat de mystiek als vrouwelijke kant van een religie vaak verborgen blijft. De buitenwereld kent vaak slechts een versie van een godsdienst, bijvoorbeeld zoals ze door de hierboven vermelde activiteiten van extremisten tot stand komt. Mystieke strekkingen binnen het geloof zijn er echter veel minder op uit zich als een monolithisch blok te manifesteren tegenover de omgeving. Aangezien de innerlijke en spirituele zoektocht voorop staan, hechten zij er evenmin belang aan anderen eenzelfde geloof of beleving ervan op te dringen. Hierdoor krijgt de mystieke richting binnen een godsdienst veel minder bekendheid dan haar orthodoxe en zelfs fundamentalistische tegenhangers.

¹⁶⁹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.9-10

¹⁷⁰ Interview met Durre Sameen Ahmed in het tv-programma *Braambos*, uitgezonden op 1 mei 2005 op Canvas

Jung en Ahmed menen dat de mystiek een onontbeerlijke factor vormt binnen de islam: deze houdt immers de kern, de ware grond van de geloofsovertuiging in leven. Net zoals de ruggengraat die uit verschillende wervels bestaat - alle met elkaar verbonden, maar toch niet vergroeid tot een bot -, mag men het soefisme niet zien als een lichaam dat een allesomvattend systeem of organisme vormt. De verschillende strekkingen en vertakkingen zijn als in een rizoomstructuur in en door elkaar verweven geraakt, zodat we wel kernen of groepen kunnen onderscheiden, maar het onmogelijk is een eenduidige en hiërarchische groei of evolutie op te stellen. De draden tussen de verschillende delen zijn nog aanwezig, maar toch functioneren alle onafhankelijk van elkaar, zodat de verdwijning van een orde niet meteen de ondergang van het soefisme in zijn totaliteit betekent. Daarnaast geeft de ruggengraat vorm aan het lichaam, doordat hij als centrale as het geheel ondersteunt.

Indien de islam voor zijn overlevingskansen enkel afhankelijk zou zijn van de opvattingen en de acties van fundamentalisten, zou van het geloof zelf niet veel meer overblijven dan de teksten zoals ze eeuwen geleden werden opgetekend. Niet alleen aan de innerlijke beleving, maar ook aan de orthodoxe islam zou een einde komen, indien men niet steeds weer op zoek ging naar de diepere betekenis van de Koran en de religie. Bovendien stelt Ahmed met betrekking tot elke vorm van fundamentalisme dat

one of the main problems with fundamentalism is the tendency towards an exceedingly narrow vision which is not only intolerant of different views/interpretations within a religion but also of other religions.¹⁷¹

Kortom: wanneer het soefisme een langzame dood zou sterven, zou dit eveneens het einde van de islam betekenen, met name van de islam als levende, open godsdienst die het Woord van Allah niet zozeer letterlijk neemt, maar wel gevoelsmatig en innerlijk interpreteert en beleeft. Hierdoor kunnen ook de gedeelde wortels van de drie grote monotheïstische godsdiensten worden erkend en benut als basis voor onderlinge communicatie en begrip.

¹⁷¹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.13

III Casus: De draaiende derwisjen van Konya (Turkije)

1. De mevlevi en de sama'-ceremonie

1.1. Het ontstaan van de orde der derwisjen

We kunnen de draaiende derwisjen beschouwen als het prototype van de westerse kennis over het soefisme. De sama'-ceremonie is immers ook hier bekend geworden dankzij de inspanningen van de orde om hun geloof en de bijbehorende religieuze praktijk te verspreiden. Vooraleer we deze ceremonie beschrijven en verder interpreteren, bespreken we de belangrijkste figuren en hun ideeën in de ontwikkeling van de mevlevi orde.

1.1.1. Maulana en Sultan Walad: de bezieler en de organisator

Maulana Jalaluddin Rumi wordt beschouwd als de spirituele vader van de mevlevi mystiek. De eigenlijke stichter van de orde was zijn zoon Sultan Walad die, na de dood van Maulana, overging tot de organisatie van zijn vaders volgelingen.

Maulana werd als zoon van Baha'uddin Walad geboren op 30 september 1207¹⁷² te Balkh, in Khorasan. Deze laatste behoorde via zijn moeder tot de koninklijke Khwarazm-shah familie en zou ook afstammen van de eerste kalief Abû Bakr. Baha'uddin verbond zichzelf als mysticus en soefimeester aan Ahmad Ghazzali en werd omringd door vele bewonderaars. De familie verhuisde in 1210 naar Samarkand, maar negen jaar later moest zij voor de Mongoolse invasie vluchten. Via Nishapur kwamen Baha'uddin en zijn gezin in Mekka terecht waar zij de hajj maakten. Na een lange zwerftocht door Syrië (waar Maulana een tijdje gestudeerd zou hebben) en Anatolië eindigden Maulana en zijn familie in Konya, Turkije. Ondertussen was Maulana gehuwd met Gauhar Khatun die het leven schonk aan twee zoons, Sultan Walad en 'Ala'uddin Muhammad.

Maulana volgde in 1231 zijn vader Baha'uddin als islamitische rechtsgeleerde op en ontmoette Burhanuddin Muhaqqiq Tirmidhi, een oudleerling van zijn vader. Burhanuddin werd Maulana's pir of spiritueel leider en wijdde zijn leerling in het werk van diens vader en de lyriek en epiek van de mysticus Sina'i in. Bovendien spoorde Burhanuddin zijn leerling aan in Aleppo en Damascus te gaan studeren. Na zeven jaar

¹⁷² De islamitische jaartelling begint in het jaar 622 van de christelijke tijdrekening. Voor een goed begrip hebben we hier de data naar deze laatste omgezet.

keerde Maulana terug naar Konya, waar hij door Burhanuddin tot pir werd benoemd. De volgende jaren onderwees Maulana rechtsgeleerdheid (fiqh) en islamitische wetgeving (shari'a), terwijl hij zich verder verdiepte in de mystiek.

Maulana's voeling met en belangstelling voor het soefisme werden nog groter dankzij zijn ontmoeting met de derwisj Shamsuddin Tabrizi op 30 oktober 1244. De mannen onderhielden jaren een innige vriendschap, waarbij zij zich in eenzaamheid terugtrokken om over het mysterie van de goddelijke liefde te discussiëren.¹⁷³ Aan deze gelukzalige tijd kwam een einde, toen Shamsuddin in 1246 besloot naar Damascus te vertrekken. Verschillende bronnen wijten dit vertrek aan de jaloezie van Maulana's familie en leerlingen ten opzichte van deze man die bij hun meester zo geliefd was. Maulana zond zijn vriend gedichten en ondernam twee reizen naar Damascus met de bedoeling Shamsuddin te overtuigen samen met hem naar Konya terug te keren. In 1247 slaagde zijn zoon Sultan Walad erin Maulana en Shamsuddin te herenigen, maar nog hetzelfde jaar – op 5 december 1247 - verdween deze laatste opnieuw, ditmaal definitief.¹⁷⁴

De ontmoeting met Shamsuddin was van zeer grote betekenis voor Maulana's spirituele ontwikkeling: in deze derwisj vond hij immers het perfecte beeld van de goddelijke Geliefde en zijn Khidr of beste gids op het mystieke pad. Hun spirituele verwantschap werd door Maulana vaak benadrukt: zo besloot hij na de verdwijning van Shamsuddin, de geest van zijn vriend bij zichzelf te zoeken. We zullen in de sama' deze zoektocht naar het Zelf/de Andere herkennen, meer bepaald in de performatieve cirkelbewegingen.

Pourquoi dis-je moi ou lui, puisque lui-même est moi, et que moi je suis lui?
Oui, tout est lui, moi je suis contenu en lui ... Bien que nous soyons loin de
lui corporellement, sans corps et sans âme, tous deux nous sommes une seule
lumière... Puisque je suis lui, que-cherchais-je? – Je suis lui-même,
maintenant c'est de moi-même que je parle. Certainement, c'est moi-même
que je cherchais.¹⁷⁵

Twee jaar na het definitieve afscheid van Shamsuddin bepaalde Maulana wie de nieuwe pir voor zijn leerlingen werd. Zijn keuze viel op de goudsmid Salahuddin Zarkub die net als hij leerling was geweest van Burhanuddin. De vriendschap die tussen Maulana en de nieuwe pir ontstond, kon het verdriet om Shamsuddin in grote mate verzachten. Bovendien huwde Sultan Walad de dochter van Salahuddin, Fatima Khatun, waardoor de banden tussen de vrienden nog steviger werden aangehaald. Na de dood van Salahuddin

¹⁷³ SCHIMMEL, Annemarie, *Meister der Spiritualität: Rumi*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2001, p.15

¹⁷⁴ De meeste bronnen geloven dat Shamsuddin vermoord werd door samenzweerders uit Maulana's kennissenkring, onder wie zijn jongste zoon.

¹⁷⁵ SULTÂN WALAD, *Walad-Nâma*, Téhéran, Les Éditions de Homâi, 1356, p.60-61 (zoals geciteerd in DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.21)

in 1258, werd Husamuddin Celebi verkozen tot nieuwe pir. Deze laatste zou Maulana hebben aangespoord om zijn meesterwerk de *Mathnawî* – een overzicht van zijn mystieke leer in versvorm - te schrijven. De mevlevi menen dat dit gedicht de innerlijke betekenis van de Koran onthult en houden er daarom sterk aan deze richtlijnen op hun spirituele pad te volgen.

Maulana Jalaluddin Rumi stierf op 17 december 1273 in Konya. Zijn begrafenisceremonie ging gepaard met muziek en dans en Maulana kreeg zijn laatste rustplaats in een mausoleum dat de 'groene koepel' wordt genoemd.

Terwijl Maulana de orde der mevlevi leven inblies, was het zijn oudste zoon Sultan Walad die na zijn vaders dood de orde als broederschap of ta'ifa vorm gaf. Toch bleef Husamuddin aanvankelijk als eerste leermeester aangesteld; Sultan Walad nam pas na diens dood in 1289 de leiding over de mevlevi. Hij legde vanaf dan bepaalde regels voor de orde vast, waaronder de geestelijke vorming van de leerlingen die een periode van 1001 dagen overspande. Verder organiseerde hij de sama' die tijdens Maulana's leven spontaan was ontstaan. De sheiks namen de leiding over de kloosters, waarin de orde zich ondertussen had gevestigd en waren verantwoordelijk voor de spirituele training van hun discipelen.

Il ne s'agit pas seulement de l'enseignement d'une méthode, conformément aux aptitudes d'hommes aspirant à une vie spirituelle, mais d'une transmission initiatique, de la communication d'une influence spirituelle, d'un influx divin (*baraka*) que peut seul conférer un représentant d'une "chaîne" (*silsila*) remontant au Prophète lui-même. Pratiquement, cette initiation est symbolisée par l'investiture, la remise du froc ou *khirqa*.¹⁷⁶

Hoewel de bakermat van de orde zich in Konya bevond, werden tot ver buiten dit centrum soefikloosters opgericht. De derwisjen reisden bovendien rond om hun religieuze overtuiging bekend te maken en deden dit in de geest van hun meester Maulana, volgens "ses caractéristiques personnelles de fraternité, d'humanité, de tolérances"¹⁷⁷. Bijgevolg hebben de mevlevi door deze verdraagzame houding veel respect voor andere godsdiensten en sekten. Daarnaast konden vooral het gewone volk en de laagste bevolkingsklassen op hun steun rekenen: de mevlevi deden aan liefdadigheid en nodigden de mensen uit met hen de sama' te dansen.

1.1.2. Maulana's mystieke ideeën

¹⁷⁶ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.26

¹⁷⁷ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.37

Zoals reeds werd vermeld, verwoordde Maulana zijn spirituele inspiratie in gedichten, waarvan de *Mathnawī* als het hoogtepunt wordt beschouwd. De poëzie van Maulana getuigt van een zeer levendig taalgebruik en de liefde vormt zowel begin- als eindpunt van de erin beschreven mystieke houding. Aangezien taal slechts een poging kan ondernemen het 'onzegbare' te benaderen, gebruikt Maulana metaforen en symbolen¹⁷⁸ om een ruimte te creëren die nog niet vol van betekenis is. Bovendien slaagt hij er zo ook in de gevoelsmatige klanken en onderliggende energieën naast de letterlijke woorden weer te geven. De vele verhalen van de *Mathnawī* moeten daarom worden opgevat als parabels die een bepaalde mystieke waarheid vertalen naar een parallelle wereld om deze zo voor de lezer toegankelijker en concreter maken. Bovendien behandelen dergelijke verhalen vaak fundamenteel menselijke archetypes die in het collectief onbewuste zijn opgeslagen.

De wil dit 'onzegbare' toch te kennen of te ervaren verklaart Maulana's voorliefde voor het performatieve, met name de zang en dans die in de sama'-ceremonie de woorden ondersteunen en verbeelden. De ontmoeting tussen de mens en het goddelijke wordt gesymboliseerd in de verschillende draaibewegingen die refereren aan het kosmische en natuurlijke ritme dat de stand van de planeten bepaalt. Ook Antoon Vergote merkt het belang van een dergelijke performativiteit bij het gebed op. Hij stelt dat in het westen een dualistisch rationalisme het lichamelijke aspect van het gebed heeft verdrongen, waardoor

de gedesincarneerde geest [woorden] hoort of spreekt (...) die leeg klinken, omdat ze niet met psychische lichamelijke gevuld zijn. Opdat de woorden die een intentie naar de Andere dragen hun gewicht aan realiteit zouden hebben, moeten ze aansluiten bij de bewegingen van het lichaam.¹⁷⁹

1.1.2.1. Wie was Maulana's God?

Mawlana volgde de Koran en geloofde dus ook dat God zich in alles en iedereen manifesteerde: aangezien de tekens van Zijn aanwezigheid overal zijn, kan de mens Hem in de gehele schepping zien. De goddelijke eenheid drukt zich echter uit in een verdeeldheid die de schepping en het leven kenmerkt: "Gott offenbart sich als derjenige, der nur durch die Gegensätze zu erkennen ist und in dem die Gegensätze

¹⁷⁸ De etymologie van het Griekse woord *συμβολή* toont dat de idee van ontmoeting of fusie in de betekenis van het woord symbool is ingebed. Dit verklaart waarom de mystici in symbolisch taalgebruik de ontmoeting tussen een Absolute Werkelijkheid en een toevallige, contingente realiteit zien.

¹⁷⁹ VERGOTE, Antoon, *Religie, geloof en ongelooft: psychologische studie*, Kapellen, Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, 1984, p.257

zusammenfallen"¹⁸⁰. Allahs diversiteit wordt in de islam aangeduid met de 99 Namen van God. De vergelijking met yin en yang wordt niet alleen door Durre sameen Ahmed gemaakt, ook de Japanse soefikenner Sachiko Murata spreekt over de 'Tao van de islam'.¹⁸¹ Doorheen de verscheidenheid van de schepping kan de mens de goddelijke eenheid indirect herkennen, maar het verstand alleen is ontoereikend om deze kennis te verkrijgen. Bovendien kan men God nooit echt vinden, hoewel Hij overal is, zelfs voorbij tijd en ruimte. De soefi's geloven dat slechts in het hart van diegene die liefheeft, God kan worden gevonden. Voor Maulana gold dus maar een wet: de macht van God en van de liefde.

Hoewel de schepping zowel positieve als negatieve kanten heeft, geloofde Maulana dat het absolute kwaad niet bestaat. Bovendien ging hij ervan uit dat elke vernietiging van de hand van God bedoeld was om iets beters of een nieuw begin mogelijk te maken.

Rûmî, à partir de cette intuition mystique fondamentale que “l’homme passe infiniment l’homme” et que le rôle du maître consiste dès lors à le faire “devenir ce qu’il est”, va mettre en oeuvre tous les moyens dont il dispose pour éveiller ces âmes endormies à la Réalité ultime (*Haqq*) qu’elles possédaient, sans le savoir, au plus profond (*sirr*) d’elles-mêmes. Toute l’oeuvre de Mawlânâ est dominée par ce double thème de la naissance spirituelle et de l’Homme parfait (*al-insân-ul-kâmil*) qu’il faut “mettre au monde”.¹⁸²

De mevlevi geloven dus dat de Ultieme Realiteit, i.e. Allah, in de ziel van elke mens schuilt. Hieraan kan ook de idee dat 'de mens moet worden wie hij is' worden gekoppeld, aangezien beide uitspraken wijzen op een (vorm van) goddelijkheid die reeds in de mens aanwezig zou zijn. Maulana zag God dus niet enkel als een hoedanigheid buiten de mens, maar ook als iets dat men binnenin zichzelf kan ervaren: "der lebendige Gott (...), nicht eine *prima causa*, ein Urprinzip, das einmal die Welt entstehen liess und sich nun zurückgezogen hat"¹⁸³.

¹⁸⁰ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.44

¹⁸¹ SCHIMMEL, Annemarie, *ibidem*

¹⁸² DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.49

¹⁸³ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.41

1.1.2.2. Het gebed

De voorwaarde voor mystieke kennis, i.e. de (her)ontdekking van die goddelijke kern in zichzelf, zijn een interne en externe stilte. Toch betekent de stilte van de geest niet een volledige passiviteit: “au point d’interférence de la réalité communiquée et de l’esprit qui la reçoit, c’est un état *actif* qui va être engendré”¹⁸⁴. Deze activiteit van lichaam en geest betreft het geconcentreerde luisteren naar de mysterieuze taal die uit de diepten van de ziel opwelt. “Alors l’âme qui commence à s’éveiller entreprend ce voyage mystique à l’intérieur d’elle-même vers la connaissance véritable.”¹⁸⁵

De ziel wordt op die manier een spiritueel oog dat erin slaagt verder te kijken dan de extern waarneembare wereld. Toch zwoer Maulana de materiële, uiterlijke wereld niet af. Integendeel zelfs, hij beschouwde de vormen als een onmisbare schakel in het leren kennen van de Waarheid en benadrukte dat vorm en inhoud niet zonder elkaar kunnen bestaan. Zo wordt ook in de sama'-ceremonie de performatieve kracht van het lichaam ingeschakeld als een noodzakelijke component van het gebed, aangezien Maulana meende dat innerlijk en uiterlijk met elkaar in harmonie moeten zijn.

S’il convient de transcender les apparences, d’aller du visible à l’invisible, il est cependant indispensable de passer par l’intermédiaire de la forme: pour parvenir à la vérité, l’image sert de pont (*al-madjâz qantarât-ul-haqîqah*) (...). Les liens ne peuvent être détruits entre l’apparence (*khayâl*) et la réalité (*haqîqah*); l’un ne peut exister sans l’autre.¹⁸⁶

Schimmel benadrukt dat "das Zentrum von Maulanas Gedanken ist das Gebet - sei es das Ritualgebet, (*salat, namaz*), das freie Gebet, *du'a, munadschat*, oder das Gottgedenken, *dhikr*"¹⁸⁷. De sama'-ceremonie, waarin ook lofzangen op de Profeet voorkomen, wordt beschouwd als dhikr, het zich intens herinneren van God door onder meer Zijn Namen op te zeggen. In het gebed, aldus Maulana, kunnen mens en God elkaar benaderen en een bijzonder contact hebben: "Gebet ist die innige Unterhaltung zwischen Liebendem und Geliebten"¹⁸⁸. Volgens de islam gaat alle activiteit van God uit: doordat God de mens bemint, beminnen zij Hem.¹⁸⁹ Voor de soefi's is de mens dus niet alleen dienaar van God; hij is tegelijkertijd Zijn geliefde.

¹⁸⁴ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.57

¹⁸⁵ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.59

¹⁸⁶ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.60

¹⁸⁷ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.56

¹⁸⁸ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.69

¹⁸⁹ Schimmel illustreert de zoekende activiteit van God door het einde van soera 5,59 aan te halen: "Er liebt sie und sie lieben Ihn" (SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.64)

We onthouden dat de uiterlijke vorm van het gebed (het performatieve aspect) invloed heeft op de innerlijke beleving en bijgevolg onze aandacht verdient. Maulana geloofde immers dat de "Äussere Formen (...) notwendig [sind], um die innere Bewegung zu kanalisieren"¹⁹⁰. Om die reden verloopt de sama'-ceremonie volgens een vast patroon en is ook elke beweging strikt voorgeschreven.

1.1.2.3. Liefde en dood

Voor Maulana staat de liefde centraal in het geloof, zowel het liefhebben van de medemens als het houden van God. Bovendien beschouwde hij de liefde als hét middel om God te verkennen. Schimmel reflecteert over Maulana's *Mathnawî* en merkt op:

Werden nicht alle Atome durch die magnetische Kraft der Sonne, das Heisst, der Liebe zusammengehalten und tanzen um sie? (...) Die Liebe kann auch als unendlicher Ozean, als Lebensquelle erscheinen, oder als Sturzbach, der den Menschen von allen Fehlern reinwaschen will. Und sie ist Wind, der im Lenz den Garten belebt und die Zweige tanzen lässt.¹⁹¹

Maulana geloofde dus in de liefde als een soort oerkracht die de natuur en de mens in beweging zet en doet groeien. Dit verklaart wederom zijn aandacht voor de performatieve kant van de sama': de mens kan God slechts ten volle beleven door zich letterlijk in het ritme van de natuur te bewegen en zich zo over te geven aan de levensbron liefde die hem aandrijft en zijn leven stuurt. Maulana gebruikte diverse metaforen om de liefde te verbeelden en benadrukte de innige band tussen de liefde en poëzie: "Liebe erscheint in seiner Dichtung als Stadt und auch als Bagdad, die Hauptstadt des islamischen Reiches; doch die Häuser und Dächer der Stadt "Liebe" bestehen nur aus Musik und Versen."¹⁹² Bepaalde figuren uit het Oude Testament worden in Maulana's *Mathnawî* voorgesteld als manifestaties van de liefde: enkele mannen zijn Jozef, Jezus, David, Salomo en Mohammed, terwijl Maria als vrouw de absolute liefde belichaamt.

Hoewel liefde de drijfveer vormt voor de constante beweging en groei van alles en iedereen, verbindt Maulana hieraan ook de vernietiging die noodzakelijk is voor het worden. Dood en hergeboorte worden in de sama'-ceremonie onder meer verbeeld in de het afwerpen van de zwarte mantels. Schimmel noteert:

Opfertod und Leiden sind die wichtigsten Zeichen der Liebe; denn durch Leiden werden die Seelen geläutert, da Leiden ständige Erneuerung

¹⁹⁰ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.71

¹⁹¹ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.103

¹⁹² SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.103-104

bedeutet, Tod zu neuem Leben führt. Liebe ist die grosse Alchemie, und alle Leiden sind nichts als das Gefäss, in dem unedle Materie langsam und unter Schmerzen zu Gold verwandelt wird.¹⁹³

De dood wordt dus niet als een eindpunt, maar als een nieuw begin of herbronning gezien. In de liefde komen, aldus Maulana, twee Namen van God samen, i.e. 'Hij die laat sterven' en 'Hij die leven schenkt'. De minnende doorstaat de pijnen die het liefhebben hem bezorgen: door de voortdurende hunkering, komt hij los van zichzelf en vindt de eenwording met zijn liefdesobject plaats. Hierin herkennen we de contemplatie van God, een typisch element in de mystieke beleving. Het lijden ontstaat uit een liefde die zo intens is dat zij waanzin kan opwekken. We kunnen hier de link leggen met de extatische toestand die de mevlevi tijdens de sama' overvalt:

Der liebende ist so von ihr [i.e. de liefde] überwältigt, dass sein Zustand eigentlich ein ständiger Rausch ist (...). Der Rausch - das weiss Maulana - kommt von einem mit Heimsuchung gefüllten Becher, und Liebe trägt eben diesen Becher in der Hand. Vom Wein der Liebe scheint der Mensch so erfüllt, dass er nicht mehr in seinen Rock passt und seinen Gürtel öffnen muss - so beschreibt Maulana den Zustand der Gottesfülle. Immer wieder ruft er nach dem Schenken, dem ewigen Geliebten oder der Manifestation der Liebe.¹⁹⁴

De derwisj wordt dus niet enkel door de liefde vervuld, ook de extase neemt bezit van hem. Maulana was zich ervan bewust dat een dergelijke liefde onmogelijk door het verstand kan worden gevat en gaf zeer treffend de verhouding tussen deze twee weer. In een ontmoeting tussen de liefde en het intellect zal de eerste steeds zegevieren, want, zo stelde Maulana, "Gewiss, Intellekt, Verstand, ist notwendig, um die Menschen auf dem rechten Weg zum Ziel zu führen, aber er darf die Brautkammer der Liebe nicht betreten"¹⁹⁵.

Liefde en dood gaan dus samen in een voortdurend proces van worden, namelijk sterven en hergeboren worden. Maulana benadrukte dat dit ritme een constante vormt in alle leven, zowel in de micro- als de makrokosmos: "Alles ist im Reigen von Werden, Vergehen und neuem Werden auf einer höheren Ebene"¹⁹⁶. Deze wijsheid wordt gesymboliseerd in de ceremonie van de mevlevi: de sama' vormt de performatieve uitdrukking van een spirituele ontwikkeling die door Eros en Thanatos wordt bepaald.

¹⁹³ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.106-107

¹⁹⁴ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.107

¹⁹⁵ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.108

¹⁹⁶ SCHIMMEL, Annemarie, o.c., p.111

1.1.2.4. Spirituele ontwikkeling

De sama'-ceremonie begint met een rondgang van de derwisjen in een rij achter elkaar, rondom de ruimte. Zij bewandelen de omtrek van een denkbeeldige cirkel drie maal, waarna ze een aanvang nemen met het pivoteren. Random stelt dat het afleggen van dit traject een performatieve uiting is van de spirituele progressie die in vier fasen wordt opgedeeld:

La Voie de la Science (*Sharia*), ou religion exotérique, La Voie de la Vision (*Tariqa*), ou religion ésotérique, La Voie de la Connaissance (*Marifa*) ou gnose, La Voie de l'Union (*Haqiqa*) ou voie de la Vérité Divine et de l'Union avec Dieu.¹⁹⁷

De mevlevi refereren aan deze niveau's door het groeten tijdens de sama'. De ceremonie bestaat dus uit verschillende graden en stadia die de derwisj tracht af te werken. Voor iedere mens is het mogelijk de sama' te dansen, in welke toestand hij zich ook bevindt. Uiteraard beoogt men het laatste stadium te bereiken, namelijk de eenheid met God. Sheikhs worden geacht de toestand en de mogelijkheden van hun leerlingen voldoende te kennen, voordat zij hen aan de sama' laten deelnemen.

De aard van het eerste stadium is zinnelijk of lichamelijk: de danser wordt dan nog in grote mate beheerst door zijn passies en aardse bekommernissen. In het tweede stadium vindt reeds een geestelijke verruiming plaats, waardoor de derwisj een toestand van extase kan bereiken. Deze trance gaat gepaard met een spirituele vreugde die op verschillende manieren kan worden uitgedrukt, onder meer door het afwerpen van kleding, het neerwerpen van geld, het slaken van kreten of huilen. Wanneer in de extatische toestand objecten neervallen, moeten deze ook definitief worden achtergelaten. Soms eist de sheikh van zijn leerlingen dat de extase in stilte verloopt en verbiedt hij het slaken van kreten of jammeren. Tot slot bereikt de derwisj in het derde stadium de eenwording met God. De analogie van deze versmelting met de ontdekking van het Zelf wordt in de interpretatie toegelicht. Ibn 'Arabi verwoordt dit als volgt: "Pour chaque nom, il y a une langue,/ pour chaque langue, une parole, pour chaque parole, il y a une oreille de notre part,/mais, dans leur essence, celui qui parle et celui qui écoute sont Un."¹⁹⁸

¹⁹⁷ RANDOM, Michael, *Mawlana Djalâl-ud-Dîn Rûmi: Le soufisme et la danse*, Tunis, Sud Éditions, 1980, p.156

¹⁹⁸ RANDOM, Michael, *o.c.*, p.158

Eenwording en harmonie zijn dus sleutelwoorden in het geloof van de soefi's. Enerzijds uit de derwisj in de sama' de vreugde die hij beleeft, wanneer hij erin slaagt zijn innerlijk leven in verbinding te brengen met de kosmische krachten rondom hem. De Eenheid tussen zichzelf en hetgene hij liefheeft, zet de derwisj aan tot dansen. Deze toestand is allesbehalve statisch: de eenheid ontstaat in zijn lichaam en geest die beide opgaan in een allesoverheersende, universele beweging, met name de liefde. Anderzijds vormt de sama' het middel om een innerlijke harmonie te realiseren, waarbij elke derwisj naargelang zijn eigen spiritueel niveau zichzelf verder ontwikkelt.

1.2. De sama': een ceremoniële dans¹⁹⁹

1.2.1. Terminologie: religieus ritueel versus ceremonie

Antoon Vergote omschrijft in het werk *Religie, geloof en ongelooft: psychologische studie* een (religieus) ritueel als een reeks handelingen die volgens een vast patroon worden uitgevoerd om een bepaald doel te bereiken. De ritus brengt vanuit zichzelf een verandering in de werkelijkheid van de actant/gelovige teweeg, doordat het een psychologische inwerking heeft op deze laatste. Daarnaast wordt de ritus gekenmerkt "door een taal en door gebaren die symbolisch zijn en verwijzen naar een transcendente werkelijkheid"²⁰⁰. Rituelen verbinden het leven van de mens met een bovennatuurlijke wereld, waardoor in de aardse werkelijkheid een soort nieuwe realiteit ontstaat. Bovendien krijgt de actant doorheen de ritus een nieuwe identiteit, een die zich niet langer centreert rond zijn subject of sociale positie, maar rond een bovennatuurlijk iets. Doorheen de ritus toont God of het goddelijke zich, aldus Vergote, "niet [als] een abstract beginsel van de theoretische rede (...), maar [als] het transcendente energetische centrum van mens en wereld"²⁰¹.

Een ceremonie verschilt nauwelijks van een ritueel, aangezien deze plechtigheid in grote mate uit een verzameling rituele handelingen bestaat. De ceremonie wordt immers bepaald door een aantal vast omschreven regels en beoogt in essentie zingeving aan het leven. De deelnemers eren het leven en dit vooral bij bepaalde discontinue overgangen in het leven. Deze veranderingen in de werkelijkheid zijn meestal blijvend en hebben een

¹⁹⁹ Het onderscheid tussen de benamingen rak'a en sama' is niet steeds even duidelijk in de literatuur. Sama' wordt vaak gebruikt ter aanduiding van de muziek en van de dans, terwijl rak'a specifiek naar de dans verwijst. Wij volgen hier de woordkeuze van Michel Random.

²⁰⁰ VERGOTE, Antoon, o.c., p.280

²⁰¹ VERGOTE, Antoon, o.c., p.282

collectief karakter, i.e. ze moeten worden erkend in de sociale groep of gemeenschap waarbinnen de ceremonie plaatsgrijpt. Hierdoor voelen de deelnemers zich emotioneel en spiritueel met elkaar verbonden.

Vergote bespreekt verder enkele karakteristieken van het religieus ritueel die we ook in de sama'-ceremonie kunnen herkennen. Zo stelt hij dat de dood, als inherente component van het natuurlijke leven, een primordiaal element in het ritueel is: slechts door de dood te symboliseren, kan een nieuwe identiteit ontstaan. Rituelen markeren vaak overgangsmomenten in het leven, omdat "deze breekpunten in de tijd, waarop het leven zich vernieuwt, (...) momenten van inwijding in de bovennatuurlijke orde [zijn]". Hieruit volgt dat we "deze momenten (...) de raakpunten tussen het aardse en God [kunnen] noemen"²⁰². Daarnaast creëert de ritus een symbolisch centrum, namelijk hier en nu, waardoor de mens zich in tijd en ruimte met God verbonden voelt.

Verder maakt Vergote enkele opmerkingen omtrent de inzet van het lichaam in de ritus die kan worden beschouwd als een symbolische handeling door en op het lichaam. Zo benadrukt hij dat een ritueel zich steeds bedient van metaforen, waardoor het nieuwe betekenissen genereert. De rituele gebaren en bewegingen functioneren immers als

voorstelling-in-beeld en (...) ondersteunende expressie waardoor de metaforen leven krijgen; want metaforen slijten vlug af wanneer de mens niet actief de produktie (sic) van hun betekenis bedrijft door ze te laten oprijzen uit het met de woorden verbonden expressief lichaam.²⁰³

Bovendien beleeft men de verandering die door de ritus tot stand is gekomen, eerst doorheen de gebaren zelf, omdat de rituele lichaamstaal het geheugen van het lichaam mobiliseert. Affectieve herinneringen worden opgeroepen en deze kunnen we met Jungs archetypen verbinden. Naast deze lichamelijke symboliek van gebaren en bewegingen, geeft Vergote nog een andere verklaring voor het rituele lichaam: de ritus werkt immers op het sterfelijke lichaam in en schrijft er het teken van de bovennatuurlijke identiteit in. Hierdoor drukt de ritus uit dat de mens niet enkel een lichaam *heeft*, maar ook zijn lichaam *is*,

dat hij, in één woord, lichamenlijk existeert. (...) het vergoddelijkt ik zal altijd een lichamenlijk ik zijn, het ik waarop de ritus de goddelijke identiteit heeft geënt. (...) Dat rituelen gebruik maken van de expressieve dynamiek van het

²⁰² VERGOTE, Antoon, *o.c.*, p.285

²⁰³ VERGOTE, Antoon, *o.c.*, p.287

begerende lichaam, (...) [bevestigt dat] het lichaam inderdaad de kern van het 'ik kan' en 'ik voel' [is].²⁰⁴

Deze elementen keren ook terug in de sama'-ceremonie van de mevlevi, waardoor we kunnen stellen dat de definities van 'religieus ritueel' en 'ceremonie' in grote mate overeenkomen. Doorgaans beschouwt men een ceremonie als een religieus ritueel met een expliciet collectief karakter. We zullen hier, in navolging van de gebruikte literatuur, over de sama' als ceremonie blijven spreken, hoewel het rituele karakter ervan steeds duidelijk zal zijn.

1.2.2. Ruimte en initiële situatie

Centraal in de ruimte bevindt zich een balustrade in de vorm van een achthoek, waarrond andere gelovigen plaatsnemen om naar de ceremonie te kijken. Deze octogonale vorm is niet zonder betekenis, aangezien het cijfer acht als het teken voor oneindigheid wordt beschouwd. Vaak bevindt zich boven de poort, waarlangs derwisjen en toeschouwers de ruimte betreden, een galerij. Michel Random vermeldt dat in dit geval de muzikanten hier plaats nemen.²⁰⁵ Zoals in alle religieuze gebouwen in de Arabische wereld bevindt zich in een van de muren de mihrab, de nis die de richting van Mekka aanduidt. Het schapenvel waarop de sheikh tijdens de ceremonie plaats neemt, ligt op de grond voor deze mihrab. Bij de aanvang van de sama' zet de sheikh zich hier neer, terwijl de andere derwisjen tegenover de toegangspoort gaan zitten, de ouderen rechts, de jongere leerlingen links. De derwisjen dragen lange zwarte mantels en hoge wollen mutsen met een conische vorm.

²⁰⁴ VERGOTE, Antoon, o.c., p.289-290

Vergote citeert hier voorts E. Cassirer: "De religieuze inhoud heeft niet zijn diepste en meest authentieke wortel in de ideeënwereld, maar in de wereld van gevoel en wil". (CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II, Oxford, Br. Cassner, 1954, p.262)

²⁰⁵ Wij hebben de ceremonie meegemaakt in het PSK/Bozar te Brussel, waar deze architecturale elementen uiteraard ontbraken. We gaan er daarom in de interpretatie van de sama' niet verder op in.

1.2.3. Verloop van de ceremonie en het trajectoire

De ceremonie begint met de recitatie van verzen uit de Koran en gebeden voor de Profeet Mohammed, zijn familie en de stichters van de orde. Hierop volgt de dhikr, het zich intens herinneren van Allah door Zijn Namen te herhalen. De muzikanten beginnen hun instrumenten²⁰⁶ te bespelen; de fluiten en tamboerijnen begeleiden de woorden en de bewegingen van de derwisjen. Zij bewegen nu synchroon van links naar rechts, met hun schouders tegen elkaar en nog zittend.

Vervolgens gaan de derwisjen rechtop staan en schrijden in tegenwijzerzin in een cirkel driemaal rond de zaal. Zij houden hun lichaam hierbij zeer stil en lopen in een rij achter elkaar. Ook de sheikh staat nu recht, maakt een buiging naar rechts en stelt zich links van het schapenvel op. Een van de derwisjen vervult de functie van samazan: hij gaat naast de sheikh links van het vel staan, waarna beiden buigen en elkaar groeten. Ook zij maken de rondgang in tegenwijzerzin. Dan zet de sheikh zich na een buiging terug neer op het schapenvel. De zangers beginnen nu liederen te zingen, terwijl zij worden begeleid op de instrumenten en bij korte pauzes groeten.

In het volgende gedeelte bereikt de ceremonie een climax. Nadat zij hun lange, zwarte mantels hebben afgelegd, hervatten de derwisjen onder begeleiding van de samazan hun cirkelbewegingen. Zij dragen nu witte, katoenen gewaden, bestaande uit een lange rok in soepele stof en korte hesjes die met een riem rond het middel zijn vastgegespt. De samazan en de andere derwisjen starten hun rondgang bij de sheikh, wiens hand zij kussen. Onmiddellijk hierna wordt de rechterhand met de handpalm naar boven opgetild, terwijl de linkerhand wordt gestrekt, met de palm naar beneden gericht. De derwisjen beginnen nu te draaien rond hun eigen as, terwijl zij hetzelfde cirkelvormige trajectoire van voordien afleggen. Het hoofd van de derwisjen helt hierbij lichtjes naar rechts over. In het midden van de kring die door de draaiende derwisjen wordt gevormd, staat een ouder lid van de orde. Nadat de derwisjen plots, samen met de muziek, gestopt zijn met draaien, zetten zij zich terug neer en trekken hun mantel aan. Ten slotte worden nog enkele gebeden opgezegd, waarna de derwisjen, onder leiding van de sheikh en gevolgd door het orkest, de ruimte verlaten.²⁰⁷

Hoewel de grote lijnen overeenkomen, geven we voor de volledigheid een beschrijving van de sama'-ceremonie zoals deze werd opgevoerd door de Istanbul Music and Sema Group in het PSK/Bozar in Brussel.²⁰⁸

²⁰⁶ De derwisjen worden muzikaal begeleid op de fluit uit rozenhout (ney), de Arabische luit (oud), de traditionele viool (kamanche), de citer (kanoun) en percussie.

²⁰⁷ Deze beschrijving van de sama'-ceremonie vindt men terug in het werk van Michel Randon.

²⁰⁸ De Istanbul Music and Sema Group (Whirling Dervishes), op 11 november 2004 in het PSK/Bozar, Brussel

Het eerste gedeelte – de gebeden en de eerste rondgang in de ruimte – komt overeen met wat hierboven aan de hand van Random werd beschreven. De extatische vorm van draaien rond de eigen as in een cirkelvormig trajectoire verschilt echter enigszins.

Nadat de derwisjen hun mantels hebben uitgetrokken, maken zij zich klaar om te pivoteren. Een voor een groeten zij de sheikh, waarna zij in de richting van Mekka buigen en zich terug tot de sheikh richten. Vervolgens starten de derwisjen het draaien rond de eigen as in tegenwijzerzin: eerst doen zij dit stijf met de armen tegen de borst gedrukt en de handen op de schouders, daarna nemen zij een open houding aan, het hoofd gebogen, de armen uitgestrekt met de rechterhandpalm opwaarts en de linkerhandpalm neerwaarts gekeerd. Het linkerbeen vormt het standbeen, terwijl het rechterbeen eenzelfde beweging herhaalt om het draaien rond de as te laten voortduren. Bij de meeste derwisjen verloopt de draaibeweging zeer soepel, terwijl zij de ogen sluiten en de soepele rokken rond hun lichaam golven. Zij bewegen ook hier in tegenwijzerzin rond de ruimte. Plots wordt het draaien gelijktijdig stopgezet: de derwisjen komen moeiteloos tot stilstand, hebben volledige controle over hun evenwicht en slaan de armen in een snelle beweging terug rond het bovenlichaam. Toch lijken zij nog enigszins in zichzelf verzonken, na het extatische pivoteren. Deze rondgang wordt vier maal herhaald, terwijl bij de laatste keer ook de sheikh op een gelijkaardige wijze begint te draaien, maar dan in een lager tempo en in wijzerzin. De ceremonie wordt beëindigd met het aantrekken van de mantels, het groeten in de richting van Mekka en het verlaten van de zaal in een rij.

In het laatste deel van deze verhandeling interpreteren we de performatieve elementen van de sama'-ceremonie vanuit de theorieën van Durre Sameen Ahmed en Luce Irigaray. We concentreren ons hierbij op de cirkel als symbool voor de harmonie van het Zelf en de feminiene houding ten aanzien van God en geloof. Daarna bekijken we de abstracte intersubjectieve relatie als mogelijk model voor de verhouding tussen God en gelovige enerzijds en mensen onderling anderzijds.

2. Interpretatie van de sama' vanuit de visies van Irigaray en Ahmed

2.1. Het mystieke Zelf: ontdekking van de Andere

2.1.1. Het Verlichtingssubject herzien

De onderdrukking van de vrouw en verdrinking van het feminiene kennen een lange geschiedenis waarin een sterk androcentrisch discours werd ontwikkeld. Dit vertoog werd pas met het postmodernisme vanuit een aantal perspectieven kritisch geanalyseerd. De grote denkers van de 18^{de} eeuwse Verlichting hebben sterk bijgedragen tot de vorming van dit discours. Zij stelden immers alles in het werk om de mens te representeren als res cogitans, i.e. Descartes' kennissubject. Deze opvatting leidde tot de installatie van een dualisme, waarbij de materiële en geestelijke wereld van elkaar werden gescheiden. Later zouden ook mensen als Hegel, Marx en Freud dit androcentrisch mens - en wereldbeeld in stand houden.

Irigaray onderzoekt de totstandkoming van dit fallogocentrisch discours en heeft vanuit haar strategie van mimesis enkele sleutelteksten 'herschreven' met de bedoeling het afwezige vrouwelijke in die originelen een plaats te geven. Zij plaatst zich op die manier binnen een groep postmoderne en poststructuralistische filosofen die elk vanuit een eigen invalshoek deze traditionele, masculiene vertogen analyseren. Een van hen is Michel Foucault die het cartesiaanse 'cogito' als de hoeksteen van het klassieke rationalisme beschouwt.

It is the Cogito that splits reason and its 'others' – madness, dreams, errors, the senses. Reason is affirmed over and against unreason. It is the cogito and its reasoning powers which provide the foundation for the discours of the human sciences, which 'objectify' 'the subject'. In the post-classical period, the cartesian subject is replaced by the liberal humanist 'individual'. Foucault would like to reinstate madness, both as discourse in its own right, and as the foundation for reason.²⁰⁹

René Descartes wilde de rede tot de enige bron van kennis en tot een eenduidig systeem verheffen, een "singular frame of meaning and action"²¹⁰ worden ingepast. Durre Sameen Ahmed toont de overeenkomsten tussen een dergelijk gesloten denkkader en fundamentalistische opvattingen:

²⁰⁹ ASSITER, Alison, Enlightened women: Modernist feminism in a postmodern age, London, Routledge, 1996, p.74

²¹⁰ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.81

To the extent that this Cartesian consciousness is overwhelmingly heroic and masculine, it is particularly prone to pathologize or hereticize that which is most starkly different from it, namely the female and the feminine. (...) Fundamentalism (...) can be religious or secular. In both instances it involves a hypermasculine approach to the construction of both knowledge and meaning regarding self and other.²¹¹

Zowel Ahmed als Irigaray stellen daarom alternatieve wegen tot kennis voor, onder meer een andere psychologische houding en een vertrouwen in wat het lichaam ons 'zegt'. Sommige lichamelijke ervaringen of gewaarwordingen kunnen immers niet worden getransponeerd naar een systeem van eenduidige betekenisgeving, i.e. de ontleding in gekende segmenten of categorieën. Dit is ook de reden waarom dergelijke ervaringen door sommigen worden afgedaan als gestoord (mad) of kettters (bad), niet toevallig vaak 'typisch vrouwelijke' predikaten.

Ook de poststructuralist Gilles Deleuze pleit voor de erkenning van datgene wat aan het systeem ontsnapt. Hij benadrukt de rizoomstructuur van de werkelijkheid waarop boomstructuren worden geënt om aan de chaotische realiteit een zekere regelmaat te verschaffen en haar zo leefbaar te maken. Wat voor de werkelijkheid geldt, dient ook voor de mens te worden toegepast: de idee dat het subject of individu in staat is zichzelf en de wereld systematisch en rationeel te ordenen, blijkt een illusie. Deze illusie houdt zichzelf in stand door de verdrukking van de elementen die niet binnen het systeem kunnen worden ingepast. Toch dringen deze ongrijpbare zaken aan op erkenning, al was het maar in het besef dat er meer is dan wat te kennen valt. De vastliggende grenzen van de boomstructuren en van het subject beginnen te wankelen, doordat de rest – het differente – er tegenaan beukt en zich steeds weer laat voelen. Het komt er dus op aan een opening te creëren voor wat zich aandringt; grenzen kunnen immers enkel blijven bestaan, wanneer zij mobiel blijven en zich voortdurend kunnen aanpassen.

De metafoor van het fluïde, een onmisbaar element in Irigarays denken, sluit hierbij aan. Zij stelt immers voor om de soliditeit van het masculiene subject uit te breiden met een zekere fluïditeit, een vloeibaarheid die zij verbindt met het feminiene. Een fluïde substantie wordt gekenmerkt door beweeglijkheid en een afwisselend stollen en smelten, naargelang de context: "Fluids are sensitive to pressures. Fluids alter, in volume and force, according to the degree of heat under which they are placed. Fluids flow; they are continuous, compressible, silatable."²¹² Net zoals het vloeibare dient ook het menselijke

²¹¹ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *ibidem*

²¹² ASSITER, Alison, *o.c.*, p.70

leven als proces te worden opgevat: de voortdurende beweging van de grenzen en de fluïde basis van zowel de menselijke geest als de werkelijkheid voorkomen dat beide in starre en rigide systemen veranderen. Het mobiele, flexibele denken impliceert het openstaan voor en erkennen van het differente, vreemde, Andere. Hierdoor komt men tegemoet aan de dynamiek die alle leven kenmerkt.

2.1.2. Differentiatie en integratie

Dit proces van differentiatie – confrontatie met verschillen – en integratie – niet zozeer als het ‘zich eigen maken’, maar als een erkenning en begrip van die verschillen – staat haaks op het subject dat door de Verlichtingsdenkers als ideaal werd beschouwd. In hun optimisme geloofden zij immers dat het 'cogito' volledig kon worden gekend en gerepresenteerd, als een stabiel 'zijnssubject'.

In het postmodernisme heeft men deze visie op het subject vervangen door het paradigma van het ‘wordingssubject’ dat, net zoals de werkelijkheid, voortdurend onder invloed van een veelvoud aan processen staat. De nadruk ligt hierbij op het worden als een meervoudige beweging, waarbij begin- of eindpunt irrelevant en zelfs onbestaand zijn. Aangezien verschillende wordingsprocessen op elkaar ingrijpen en elkaar voortdurend beïnvloeden, ontbreekt elke teleologische gerichtheid.

'Zijn' impliceert dat men een eindpunt wil bereiken dat als absoluut doel en stabiele toestand wordt voorgesteld. 'Worden' biedt daarentegen een alternatief in het oneindige proces van beweging en verandering. Zo'n proces vindt enkel plaats, wanneer men zich openstelt voor de Andere en zich door dit 'vreemde' laat raken. Ook God behoort tot het Andere, maar Hij blijft traditioneel steeds ver van ons verwijderd. Irigaray merkt op dat

La religion désigne le lieu de l'absolu *pour nous*, son chemin, l'espoir de son accomplissement, souvent reporté dans l'au-delà et non interprété comme l'infini en nous, le Dieu en nous, l'Autre de nous devenant avec et en nous.²¹³

Deze schijnbaar onoverbrugbare afstand maakt dat God onbereikbaar blijft, een abstract concept dat niet tot de reële menselijke wereld doordringt, aldus Irigaray.²¹⁴ Bovendien heeft het westerse christelijke discours een uitsluitend masculien Godsbeeld gecreëerd, uitgedrukt in de idee God-de-Vader. Dit betekent dat God die uiteindelijk toch als referentiepunt van de mens fungeert, twee karakteristieke kenmerken heeft: Hij is man en geest. Irigaray benadrukt echter het belang van een God die niet alleen nabij, maar ook

²¹³ IRIGARAY, Luce, *Femmes divines in Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.75

²¹⁴ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L. (Ed.), *o.c.*, p.20

voor vrouwen herkenbaar is. Enkel dan verandert Hij van een afstandelijk concept in een gevoel dat bovendien rekening houdt met het differente in en tussen mensen.

Irigaray beschrijft in *La Mystérique* de extatische religieuze beleving van de mystica. In de climax van deze mystieke ervaring vinden de mystica en God niet alleen toenadering tot elkaar, zij komen ook tot een soort versmelting die een nieuw licht werpt op wat het goddelijke is en waar men de ultieme kennis ervan kan vinden:

Extases en cette fente glorieuse où elle se love comme en sa demeure, où elle (se) repose comme chez elle. Baignant dans un sang qu'elle ressent chaud et purifiant dans son flux généreux. Et ce qu'elle découvre en cette divine passion, elle n'a ni volonté ni pouvoir de le traduire. (...) Et dans cette vision ravie du lieu d'où tu t'épanches, en une extase mortelle, *un éclair a rallumé en moi l'entendement endormi*. Résistant à tout savoir qui dans cet abîme ne trouverait pas son/mon sens. Maintenant je le/me connais et en le/me connaissant je l'/m' aime, et en l'/m' aimant je le/me désire.²¹⁵

Als alternatief voor het schijnbare kennen van God door de rede en zijn vaste concepten, suggereert Irigaray een andere weg om God te benaderen, een manier die ingrijpt op de mens en zijn reële bestaanscondities. Zij inspireert zich daarbij op de vrouw en haar nood aan lichamelijke beleving, meer bepaald intuïtie en gevoel als essentiële aanvulling op het intellect. Aangezien de vrouw zich niet met de symbolische orde kan identificeren, neemt zij geen genoegen met een puur verstandelijke beschouwing en hecht zij belang aan de binding tussen abstracte concepten en reële ervaringen. Zintuiglijke kennis vindt daardoor zijn oorsprong in een lichamelijke gewaarwording die vaak ontsnapt aan het woord en de rede.

Eenzelfde vraag naar zintuiglijke kennis onderkennen we in de sama'-ceremonie van de mevlevi: zij verlangen naar kennis van God, maar eisen dat God zich als het ware in henzelf manifesteert. Enkel doorheen de extatische beleving van God – die het rationele begrip overstijgt – vinden de mevlevi een krachtig teken van Zijn aanwezigheid, niet alleen ver verwijderd van en buiten hen, maar ook dichtbij en binnenin. Het besef dat de onkenbare Andere zich reeds in ons lichaam verschuilt, vormt de ontbrekende schakel in de ontdekking van het Zelf. Door deze belichaamde transcendentie erkennen God en soefi elkaar in een wisselwerking, aangezien

²¹⁵ IRIGARAY, Luce, *La mystérique* in *Speculum de l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p.249-250

through this mutual experience of recognition, embodied spiritual subjects are born. The divine is not outside but within the subject, Irigaray argues; and she goes on to repeat her claim that conceptions of an absolutely transcendent, immaterial God result from man's forgetting of the other as other.²¹⁶

De cirkelbewegingen van de derwisjen komen tegemoet aan deze poging God in zichzelf, als inherente kracht, terug te ontdekken. Deze queeste is tevens een speurtocht naar de Ander, niet met de bedoeling deze te onderwerpen of te verdrukken, maar om het goddelijke van de Ander te ontmoeten. Slechts in de diepte van de eigen geest en het eigen lichaam, in de aanraking van deze Ander, kan men het ware 'ik' (h)erkennen en zo spreken van Jungs Zelf als harmonisch geheel. Hierin herkennen we de verwonderende houding ten aanzien van God, met name de bereidheid zich door Hem/de Andere te laten raken. Deze instelling vormt de voorwaarde voor zowel Irigarays intersubjectieve relatie tussen het Zelf en de Ander als Ahmeds psychologische houding van ontvankelijkheid tegenover Hem of de Ander.

2.1.3. De cirkel en harmonie

In de beschrijving van de sama' zagen we dat de cirkel een steeds terugkerend element in de ceremonie vormt: zowel het trajectoire van het rondschrjden als het pivoteren rond de eigen as creëert cirkels, waarvan de centra al dan niet belichaamd worden.

Regardons le danseur qui célèbre le sama. Il tourne sur lui-même, il est point et cercle à la fois. Il est l'axe du monde. Par lui, la terre se relie au ciel et ils entrent en mouvement. Ce point est aussi symbolisé par le sheykh qui se tient immobile à sa place pendant que les danseurs tournent autour de lui. Il devient le centre autour duquel s'exprime le devenir des mondes. À sa gauche se trouve le monde intérieur, à sa droite le monde extérieur.²¹⁷

Random geeft een verklaring voor de denkbeeldige cirkel waarlangs de derwisjen draaien en die door een niet-gematerialiseerde diagonale lijn in twee delen wordt verdeeld. Deze grens wordt aangeduid door de mihrab enerzijds en de toegangspoort van de zaal anderzijds. De derwisjen mogen deze lijn, tijdens de uitvoering van de sama', niet betreden. De twee halve cirkels en de diagonaal komen tegemoet aan de bedoeling van de ceremonie: "le cercle ainsi séparé représente dans une de ses parties l'involution de l'âme et, dans l'autre, sa réalisation dans l'unité ultime"²¹⁸. De sheikh stelt zich vaak op

²¹⁶ HOLLYWOOD, Amy, o.c., p.212

²¹⁷ RANDOM, Michel, o.c., p.160

²¹⁸ RANDOM, Michel, o.c., p.156

zo'n manier in het centrum op dat de halve cirkel der verinnerlijking zich aan zijn linkerkant bevindt, terwijl de andere helft rechts van hem ligt. Hij vormt het immobiele centrum, waarrond de draaiende derwisjen als het ware de wording of de toekomst van deze twee – innerlijke en uiterlijke - werelden verbeelden. Ten slotte symboliseert de diagonaal het Pad dat tot de eenwording of versmelting met het Al/Allah leidt. Wanneer de sheikh in het centrum van de cirkel plaatsneemt, vormt hij het lichaam waardoor de eenwording van alle derwisjen met Allah zich voltrekt.

Wanneer de derwisjen pivoteren, ontstaan er ook cirkels op een ander niveau: de dansers beschrijven niet enkel de omtrek van de denkbeeldige cirkel, zij worden nu ook centrum van hun persoonlijke cirkel. Hierbij benadrukt Random het belang van de derwisj als bemiddelaar: doorheen de houding van de armen creëert hij immers een verbinding tussen de hemel en de aarde die doorheen zijn lichaam - de as waarrond de wereld draait – ook worden bewogen. Zoals de beide helften van de cirkel perfect in elkaar overvloeien, gaan de voor de borst gekruiste armen moeiteloos over in een open houding, gericht naar het universum – zowel de materiële als geestelijke dimensie ervan. Deze vormelijke elementen creëren een beeld waarin energie op een natuurlijke manier tussen binnen en buiten kan doorstromen. Enkel in zo'n perspectief kan de ziel (en haar goddelijke karakter) zich naar buiten keren of zoals Irigaray opmerkt:

Échappée de l'"âme" hors d'elle qui pratique une antr'ouverture par où elle se pourra (re)pénétrer. Effraction de sa paroi clôturante, transgression de la/sa distinction entre dedans/dehors. Ex-stases dans lesquelles bientôt elle risque de se perdre, ou du moins de voir s'évanouir l'assurance de son identité à elle (comme) même.²¹⁹

Ahmed benadrukt dat de cirkel harmonie symboliseert, maar dat we dit niet mogen vergelijken met een absolute zijnstoestand of stasis. Bovendien legt ook zij de link tussen de Andere binnenin, als deel van het Zelf, en het vreemde buiten het subject.

²¹⁹ IRIGARAY, Luce, *o.c.*, p.239-240

Circular movement represents that which brings into being, that is, which activates and animates, all the forces involved in life; and circular motion sweeps them along together, these forces which otherwise would act against each other. (...) Movement from the circumference to the centre is equivalent to moving from outer to inner, from multiplicity to unity, from space to void, from time to eternity. In all symbols expressive of the mystic centre, the idea is that God resides at that point.²²⁰

De cirkelende wervelingen rondom de eigen as suggereren inderdaad leven, een wording die bovendien nog wordt versterkt door het feit dat de derwisjen het ritme van de kosmos over nemen. We kunnen ons nu afvragen in hoeverre de dichotomie veelheid-eenheid wordt overbrugd, aangezien het moeilijk uit te maken is of de derwisj zijn armen werkelijk van buiten naar binnen beweegt. De armen lijken immers eerder de tegengestelde beweging uit te voeren, namelijk vanuit het centrum naar de omringende omgeving, de omtrek. De verinnerlijking alleen volstaat dus niet. De mevlevi beogen de voortdurende doorstroming van de reële werkelijkheid naar de kern van het Zelf en omgekeerd. Bovendien gebeurt het draaien rond de eigen as in tegenwijzerzin, van rechts naar links, noties die gendergebonden (kunnen) zijn. Rechts wordt immers vaak geassocieerd met 'positieve' eigenschappen, namelijk mannelijkheid en cultuur, terwijl links eerder 'negatieve' connotaties heeft, zoals vrouwelijkheid en natuur. Ook het trajectoire van de mevlevi over de denkbeeldige cirkel op de grond verloopt in tegenwijzerzin. Deze bewegingen impliceren dus een inkering in de natuur en in zichzelf, maar worden steeds weer aangevuld door een openstelling naar de ruimte, zoals de tweede halve cirkel en de opening van de armen illustreren.

Ahmed beschouwt het middelpunt van de cirkel als de plek waar het ego/ik overgaat in een groter geheel (het Zelf) enerzijds en als het immobiele centrum waarrond de periferie beweegt anderzijds. Dit idee krijgt in de sama' zijn uitdrukking doordat de sheikh zich in het midden van de cirkel bevindt en niet beweegt.²²¹ Het draaien rond de sheikh werd reeds in verband gebracht met de wording der werelden. De dynamiek van alle dimensies, rondom het statische centrum, vormt een significant element in de betekenisgeving van de ceremonie: aangezien het universum vervuld is van leven, stellen de derwisjen elk element voor als een voortdurende beweging, onder andere de tijd, de ruimte, de planeten, enz. "Tourner, c'est aussi approfondir le mystère de ce qui est à tous

²²⁰ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.226

²²¹ Bij de uitvoering van de sama' in het PSK/Bozar verliet de sheikh zijn plaats wel, mogelijk met de bedoeling de draaiende derwisjen te begeleiden. Hij bleef echter steeds in de cirkel en raakte de dansers niet aan.

les degrés, au propre, au figuré et sur le plan spirituel, le plus élevé.²²² De sama' huldigt Allah, de levende God en het leven, zoals ook Maulana zelf schrijft:

“O jour, lève-toi, les atomes dansent,/les âmes éperdues d’extase dansent,/la voute céleste, à cause de cet Etre, danse”, s’écrit Mawlana.

Et cette danse infinie des atomes, qui symbolise le devenir incessant de la vie, est aussi une conjonction et une fusion de l’être avec l’universel, c’est-à-dire Dieu.²²³

Jung stelt dat in verschillende culturen en religies de cirkel een krachtig teken is voor harmonie: zowel voor de mens als in-dividu als (en ermee gepaard gaande) voor de mens en zijn plaats binnen ruimte en tijd – kosmos of universum en geschiedenis. Durre Sameen Ahmed stelt met betrekking tot de cirkel dat

The existence of this form and its variants across history and cultures suggests that it is a reflection of human spiritual potential. Through the contemplation of its form [the circle] we try to evoke this power and presence in our life. The centre thus becomes that point of dissolution of ego consciousness as it merges into a larger unity which Jung termed the Self.²²⁴

De derwisj gaat op zoek naar zijn eigen centrum om een harmonieus gevoel te ervaren. Wanneer hij dit gevoel van eenheid bereikt, komt de derwisj als het ware buiten elke wet van oorzakelijkheid of toeval te staan. In dat nu-moment beleeft de derwisj verleden, heden en toekomst, de eenwording met Allah en de wereld rondom hem. Hij ervaart het Zelf door de ontdekking van zijn goddelijke kern, zijn onbewuste leven, de Andere in zichzelf. Hierdoor maakt de angst voor het vreemde plaats voor nieuwsgierigheid naar het differente.

2.2. Gedachten over de eenheid van geest en natuur

2.2.1. Het lichaam als bron van kennis

De wervelingen die de mevlevi tijdens de ceremonie uitvoeren, refereren expliciet aan het ritme van het universum: “(...) les Mawlawîs (...) s’élancent en un tourbillonnement qui

²²² RANDOM, Michael, o.c., p.164

²²³ RANDOM, Michael, o.c., p.160

²²⁴ AHMED, Durre Sameen (Ed.), o.c., p.226

est celui-là même du Cosmos, la ronde vertigineuse des planètes.”²²⁵ De mevlevi draaien rond hun eigen as om deel te nemen aan een kosmisch ritme dat alles en iedereen doordringt. Zij onderbreken de werveling abrupt en wanneer de sessie zijn einde nadert, gaan de derwisjen stil neerzitten. Deze uiterlijke immobiliteit is toegestaan, aangezien de mevlevi ervan overtuigd zijn dat na de sama' alles in hun lichaam in beweging is gezet.

Quand le danseur a dépassé en quelque sorte tous les stades et tous les degrés de la danse, alors il peut s'asseoir, il peut paraître immobile parce que désormais en lui, tout danse. C'est ce que fit un grand sheykh nommé Djunayd qui, à la fin de sa vie, alors qu'il avait été un derviche assidu, cessa de danser et s'assit pendant le sama. Quelqu'un lui demanda un jour: “Maître, pourquoi as-tu cessé de danser avec tes disciples?” Il répondit: “Tu vois la montagne, tu la crois immobile alors qu'elle produit des nuages”, citant ainsi un vers du Coran. Il voulait dire par là qu'il se tenait à l'extérieur de la danse et de l'extase parce que, en réalité, il était devenu intérieurement la danse et l'extase elles-mêmes.²²⁶

De verbeelding van het ritme van de kosmos - de levende natuur - in het trajectoire en de gestiek van de mevlevi tijdens de ceremoniële dans, geeft de gesproken en gezongen woorden kracht en verdiept hun betekenis. Het rationele begrip wordt dan overstegen door een gevoelsmatige inwerking in de reële kracht van ruimte en tijd. Het menselijk ritme wordt teruggebracht naar zijn oorsprong, naar een collectieve bron, i.e. moeder-natuur. In *J'aime à toi* wijdt Irigaray een hoofdstuk aan technieken die toelaten de goddelijke natuur van de materie te (h)erkennen. Hiertoe neemt zij haar toevlucht tot fysieke en mentale oefeningen zoals yoga die in oosterse religies vaak als vitaal element binnen het geloof worden uitgevoerd. Zij vermeldt hoe bepaalde energetische centra of *chakras* dé punten worden waar lichamelijke en spirituele energie elkaar ontmoeten.

Selon la tradition, l'éveil et la circulation de l'énergie à travers ces relais sont apparentés aux états élémentaires de la matière - terre, eau, feu, air, éther - auxquels correspondent des densités, des formes, des couleurs, des syllabes, des divinités, des points cardinaux spécifiques.²²⁷

Irigaray verwijst naar de *Yogatattva Upanishad*²²⁸ en beschrijft de effecten van dergelijke vormen van meditatie, waarbij duidelijk wordt hoe de gelovige zich op die manier

²²⁵ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.85

²²⁶ RANDOM, Michel, *o.c.*, p.165

²²⁷ IRIGARAY, Luce, *Enseignements pratiques: l'amour - entre passion et civilité* in *J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris, Les Éditions Grasset, 1992, p.214-215

²²⁸ Deze verzameling verzen, gebaseerd op de Advaita-Vendanta, wordt bij de yogapraktijk binnen het hindoeïsme gebruikt.

verbindt met kosmische ritmes en energie die niet alleen rondom hem circuleren, maar ook zijn lichaam doordringen. Vanuit een verbinding van bewuste en onbewuste, geestelijke en lichamelijke energieën ontstaat een spiritualiteit die zich enerzijds verinnerlijkt (een diepe beleving van zichzelf/het Zelf) en anderzijds veruitwendigt (de inschrijving in een 'Al' of dimensie die groter is dan het leven zelf en daardoor een verbinding genereert met andere gelovigen).

Le pratiquant s'efforce de mettre en relation les différents *chakras* de son corps et les dimensions de l'univers par des postures et des gestes appropriés, une maîtrise des souffles, la visualisation de formes et de couleurs, l'émission de sons. (...) La spiritualisation de la nature, micro- ou macro-cosmique, est associée au culte de divinités, gardiennes de certaines parties du corps ou du monde, divinités toujours subordonnées elles-mêmes au devenir et à l'incarnation de l'énergie.²²⁹

Vanuit deze intense beleving van het Zelf en de kosmos hervindt de gelovige een Waarheid die niet zozeer van buitenaf wordt opgelegd, maar juist wordt gevoed vanuit zijn binnenste, eigen energetische kern. Deze Waarheid krijgt een zeer geloofwaardig en overtuigend karakter, omdat men als het ware intuïtief 'voelt' dat het juist of goed is.

Cette participation mystique, cette mise à l'unisson d'un univers tout rempli de "confuses paroles" qui semblent perpétuellement faire "allusion à quelque chose d'ineffable et d'essentiel."²³⁰

De mevlevi ondernemen in de sama' een poging om naast de Waarheid die traditioneel door de logocentrische benadering van de religie en God wordt bereikt en gerepresenteerd, een herbronning en voedende kracht voor het geloof te ontdekken. Zij zoeken hierbij naar Allah in de levende natuur, de mens en zijn omgeving. Hiertegenover kunnen we de systematiek van een gecontroleerde godsdienstwetenschap plaatsen die net als taal en cultuur, artificieel van aard is. De binding tussen deze twee met elkaar verstrengelde werelden, met name de symbolische en reële orde, maakt ruimte vrij voor en erkent het on-grijpbare. De idee dat God de mens – man en vrouw - en het universum doordringt, maar Zichzelf nooit volledig prijsgeeft, toont hoe de Andere in de mens leeft.

Irigaray pleit voor eenzelfde erkenning van lichamelijke en gevoel: zij benadrukt de – in het patriarchaat miskende – binding van mens en natuur. De verdringing en verdrukking van de vrouw en het feminiene komen voort uit een (mannelijke) angst voor

²²⁹ IRIGARAY, Luce, *o.c.*, p.215

²³⁰ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.91

de diepte, het onbegrenzende en oneindige – voorgesteld in de morfologie van het vrouwelijke geslacht. Irigaray stelt in *Femmes Divines* dat

En écrivant *Amante Marine, Passions élémentaires, L'oubli de l'air*, je pensais faire une étude de nos rapports aux éléments: l'eau, la terre, le feu, l'air. Je voulais retourner à ces matières naturelles qui constituent l'origine de notre corps, de notre vie, de notre environnement, la chair de nos passions. (...) Nous habitons encore quotidiennement un univers qui se compose et se désigne par quatre éléments naturels: l'air, l'eau, la feu, la terre. Nous en sommes bâtis et nous y demeurons. Ils déterminent, plus ou moins librement, nos attraits, nos affects, nos passions, nos limites, nos aspirations.²³¹

De lichamelijke ontmoeting met de moeder biedt de mogelijkheid God te integreren in het reële, een brug te slaan tussen masculiene en feminiene elementen. In dit proces wordt niet gestreefd naar het Ene of de allesoverheersing van de Geest: de erkenning van hetgeen ontsnapt aan systematisering voorkomt de reductie van de levende natuur tot immobiele concepten die in het discours dreigen vast te roesten. Irigaray streeft naar een nieuwe taal (het mystieke discours) die niet langer wordt gedomineerd door de wet van de masculiene symbolische orde: “elle devient femme si elle peut unir en elle les énergies les plus secrètes, les plus abîmées en son corps-ventre et la vie au jour”²³². Dit geldt ten slotte niet enkel voor de vrouw, aangezien elke mens een materieel-lichamelijke kant bezit. Zoals Vergote hiervoor reeds stelde, moet een nieuwe houding tegenover dit lichaam worden aangenomen: in plaats van een lichaam te hebben, moeten we het ook zijn. Hierdoor voorkomen we de objectivering van dit materiële ten opzichte van de geest als subject. De herwaardering van deze archaische oorsprong leidt tot een bijzondere ontmoeting tussen geest en lichaam, aangezien “là, [quelque chose] se passe de l'ordre du psychique et de l'ordre du cosmique”²³³.

De mevlevi vinden God niet enkel in geschriften en gebeden, maar ook in zijn weliswaar onzichtbare, maar voelbare aanwezigheid in het menselijke lichaam en de omgeving. In deze onderneming wordt geenszins een hiërarchische waarde aan de beide elementen toegekend; ze worden met elkaar verstrengeld, zoals ook het gevoel en het verstand in de mens een onscheidbare eenheid vormen.

2.2.2. Een mystieke horizon

²³¹ IRIGARAY, Luce, *Femmes divines in Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.69

²³² IRIGARAY, Luce, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p.298

²³³ IRIGARAY, Luce, *ibidem*

In *Éthique de la différence sexuelle* gaat Irigaray op zoek naar een horizon die geest en materie niet van elkaar scheidt, maar juist verenigt. Zij duidt deze verbinding aan met het begrip ‘transcendental sensible’, door Margaret Whitford verklaard als een concept dat “refers to the horizon of sexual difference and the overcoming of the split between material and ideal, sensible and intelligible, female and male”²³⁴. Irigaray vindt voorbeelden van zo’n transcendentie bij vrouwelijke mystici zoals Teresa van Avila wier geloof overigens ook door Simone de Beauvoir werd bewonderd. Transcendentie en immanentie gaan in de mystieke ervaringen van Teresa hand in hand, aldus Irigaray, waardoor de bovenzinnelijkheid toch belichaamd blijft. Slechts in deze verstrengeling van geest en materie ontstaat een soort goddelijke liefde:

(...) the divine here is no longer a male who presides over a dichotomous universe, but imbues all existence and is realised (or incarnated) in the love relationship of a man and a woman. Thus transcendence and immanence are no longer mutually exclusive, but are interactive aspects of a new ethics. This ethics of sexual difference recognizes a new way of being, or rather, ‘becoming’ (...).²³⁵

Irigaray refereert aan Martin Heidegger, wanneer zij pleit voor een horizon die man/het mannelijke en vrouw/het vrouwelijke kan herenigen: deze band dient immers niet alleen een aards karakter te hebben (horizontaal), ook een hemelse dimensie (verticaal) is hiertoe vereist. Zij benadrukt hiermee dat de relatie tussen man en vrouw steeds verweven is met de relatie tussen mens en God:

Comme l'écrit - entre autres - Heidegger, il doit accomplir l'alliance des divins et des mortels. La rencontre sexuelle étant une fête, une célébration, et non un rapport, masqué ou polémique, maître-esclave.²³⁶

Het geloof in de verbinding tussen en zelfs de versmelting van het hogere – goddelijke – en het aardse – menselijke is prominent aanwezig in het soefisme. Zoals reeds werd opgemerkt, vormen leven en dood centrale thema's in de dans van de mevlevi. In de

²³⁴ WHITFORD, Margaret, *The Irigaray reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1991, p.19

²³⁵ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L., *o.c.*, p.60

²³⁶ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.23

sama' komt dit een eerste keer tot uiting in de vorm van de wollen mutsen (sikke) die de derwisjen dragen tijdens de ceremonie. Deze mutsen zijn kegelvormig: zij versmallen naar boven toe. De muts verbeeldt niet alleen de verbinding met het hogere, ook de dood wordt erdoor uitgedrukt, met name in de vormelijke overeenkomst met een grafsteen. De mevlevi dragen zwarte mantels (khirqa) aan het begin en aan het einde van de ceremonie. In tegenstelling tot de kleurensymboliek in het verre oosten, waar een witte kleur naar de dood en vergankelijkheid verwijst, volgen de derwisjen een eerder westerse opvatting. De zwarte mantels refereren immers, in aanvulling op de conische mutsen, aan het graf en dus de menselijke dood. De witte kledij, een soort lange hemden of rokken (tennure) en een vest met mouwen (destegül), die tijdens het pivoteren verschijnt, symboliseert de wedergeboorte. In combinatie met de cirkel kunnen we dit, zoals hiervoor reeds werd opgemerkt, interpreteren als de geboorte van het Zelf door de ontdekking van God of het goddelijke centrum, in de mens.

De mevlevi gaan op zoek naar transcendentie vanuit een sterke voeling met het eigen lichaam. De concentratie op de ademhaling²³⁷ en de inschakeling van lichamelijke energie tijdens het dansen impliceren een sterk besef van inherente menselijke kracht. Ook De Vitray-Meyerovitch lijkt aan Irigarays 'transcendental sensible' te refereren, wanneer zij opmerkt dat "pour les Soufis, la transcendance et l'immanence doivent être considérés comme des aspects complémentaires de la Réalité ultime, et non pas comme s'excluant l'un l'autre"²³⁸. In eenzelfde perspectief kan overigens ook de houding van de armen en handen worden beschouwd als een horizon die zich uitstrekt tussen hemel en aarde. Vooral de opening van de handpalmen tijdens het pivoteren – rechterhandpalm opwaarts, linkerhandpalm neerwaarts gekeerd – zijn betekenisvol in de interpretatie van de derwisj als intermediair.

De rechterhandpalm die opwaarts is gericht, zoekt contact met het hogere en opent zich naar de hemel om spirituele energie te ontvangen. De linkerhandpalm symboliseert de verbinding met de aarde. De armen van de derwisj vormen als het ware een lijn tussen Allah en de mens, waarbij het centrale verknopingspunt is gesitueerd in het hart, de liefde. Er vindt hier een transmissie van energie plaats, waardoor we het lichaam van de derwisj kunnen beschouwen als de bemiddelaar tussen de hogere en de aardse sferen. Random ziet dit gegeven als de absolute mystieke kern van de sama'-ceremonie: "cette vision de la transmutation par le "soi" profond de ce qui est reçu est probablement le premier secret du sama."²³⁹ Ook de houding van het lichaam tijdens de gebeden maakt

²³⁷ We gaan later dieper in op de vorming van een discours dat niet ontstaat in de masculiene symbolische orde. Irigaray meent dat ademhaling en beweging hiertoe mogelijkheden bieden.

²³⁸ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, o.c., p.165

²³⁹ RANDOM, Michael, o.c., p. 158

de verbinding tussen tegenstellingen. Wanneer de derwisjen van links naar rechts wiegen in een vloeiende beweging ontstaat een verbinding tussen twee uitersten. De hier horizontale beweging behoudt het hart als centrum om links en rechts in elkaar te laten overvloeien. De mevlevi verbinden doorheen deze bewegingen uitersten en tegengestelden en trachten deze tot harmonie te brengen. Het hart van de derwisj vormt hierbij het ontmoetingspunt tussen God en mens: de liefde tracht de binaire opposities te overwinnen vanuit een verwonderende en ontvankelijke houding ten aanzien van het Andere. Hierin herkennen we reeds een aanzet tot Irigarays intersubjectieve relatie, waarin twee subjecten met hun specificiteit elkaar ontmoeten vanuit de kracht van de liefde die alle verschillen overtreft.

Zoals we reeds opmerkten, bekommert ook Irigaray zich over de absolute en hiërarchische scheiding tussen masculiene en feminiene elementen in het fallogocentrisme. Aangezien dit discours vrouwelijke kwaliteiten minderwaardig acht en verdrukt, kan de vrouw zich hierin nooit als subject laten gelden. Irigaray stelt zich dus tot doel dit hiërarchische systeem van binaire opposities te vervangen door een ethiek waarin seksuele differentie niet wordt herleid tot de ene norm, maar ten volle kan bloeien. De ontmoeting tussen deze verschillen, waarbij de evenwaardigheid een evidentie vormt, lijkt haar de ideale relatie.

Ook God dient deze verschillen te representeren, indien hij voor elke mens een horizon wil vormen. Irigaray reflecteert hierbij over Christus als de belichaming van God en meent dat “une autre incarnation, une autre parousie du corps”²⁴⁰ een verandering in het religieuze discours kan teweegbrengen. Deze ‘parousia’ betekent letterlijk aankomst of terugkomst op aarde en wordt vooral gebruikt in verband met de ter aarde neerdaling van God-de-Vader (Geest) in de gedaante van zijn zoon Christus (lichaam). Omdat Christus die zich opoffert voor het heil van de mensheid, meer Geest dan lichaam is, blijft het goddelijke hier dominant. Anne-Claire Mulder legt uit welke boodschap hierin schuilgaat:

Het doel is overwinning van het tekort aan zijn van de mens, waardoor de mens op het niveau van het zijn gelijk zou worden aan God. De mens wordt van sterfelijkheid en vergankelijkheid verlost en krijgt zicht op het eeuwige leven. Deze interpretatie kan beschouwd worden als een ontkenning van het menselijke, en met name van het materieel-lichamelijke van het menselijke bestaan, ten gunste van de eenheid met het goddelijke.²⁴¹

²⁴⁰ IRIGARAY, Luce, *o.c.*, p.22

²⁴¹ MULDER, Anne-Claire, *o.c.*, p.147

Het goddelijke of het Ene, krijgt in deze verlossingsgedachte een hiërarchisch hogere positie toegewezen, aangezien God wordt voorgesteld als het uiteindelijke doel. Dit impliceert dat het intrinsiek menselijke lichaam geest zou moeten worden. Bovendien schuilt hierin de bron voor de miskennis van het vrouwelijke: “in de heersende vertogen, waaronder het theologische, wordt het andere, het lichamelijke, materiële – met alle daarbij behorende connotaties van dreiging en verval – verbonden met het vrouwelijke”²⁴². Hierin vindt men bijgevolg een ‘gefundeerde’ reden om zich zo ver mogelijk van dit vrouwelijke te houden en het te onder- of verdrukken. Irigaray meent daarom dat er nood is aan een nieuw verbond met God, met name

A new covenant (...) that requires us to invent another style of collective relations, relationships which reject the body-mind split and contrive constant growth without any sacrificial break, a permanent becoming with alternations and not breaks, an active and responsible transition of what is most vegetative in our identity to what is most divine.²⁴³

In navolging van dit verbond dient de mens, aldus Irigaray, het goddelijke hier en nu op aarde te laten incarneren.

Tout homme (...) et toute femme, à moins de rester soumise à la logique de l'essence de l'homme, doivent s'imaginer un Dieu, un lieu ou chemin objectif et subjectif de possible rassemblement de soi dans l'espace et le temps: unité de l'instinct, du coeur et de la connaissance, unité de la nature et de l'esprit, condition de la demeure et de la sainteté.²⁴⁴

De mevlevi nemen een dergelijk initiatief, wanneer zij zich doorheen de sama' ontvankelijk opstellen tegenover God en zich door Hem laten vervullen, terwijl zij zich evenzeer in het ritme van de kosmos bewegen. Hierdoor komt de 'parousia' niet langer enkel door God tot stand; de derwisjen gaan immers actief een alliantie aan met hun Geliefde. In dit proces is het moeilijk een grens te trekken, een hiërarchisch onderscheid te maken tussen lichaam en geest. Er wordt immers afgeweken van het traditionele schema dat de afhankelijkheid van de mens ten opzichte van God vooropstelt en enkel onderdanigheid en gehoorzaamheid van de zoon aan zijn Vader verlangt.

Net zoals Irigaray vrouwen aanmoedigt het recht in eigen handen te nemen ten aanzien van de – zich dominant wanende – mannelijke sekse en voor zichzelf als subject een

²⁴² MULDER, Anne-Claire, *ibidem*

²⁴³ IRIGARAY, Luce, "Créer un Entre-Femmes" in *Paris-Féministe*, vol. 31-2, september 1986, p.37-41 (hier wordt geciteerd uit de Engelse vertaling in WHITFORD, Margaret, *o.c.*, p.193)

²⁴⁴ IRIGARAY, Luce, *Femmes divines* in *Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.79-80

plaats binnen het discours op te eisen, wachten de mevlevi niet enkel af, maar gaan zelf de dialoog met God aan. Zij doen dit vanuit hun vergankelijke, aardse bestaan dat ze evenwaardig achten, aangezien zij het goddelijke ook in zichzelf terugvinden. We zullen verderop zien welke gevolgen deze transformatie heeft met betrekking tot het onderscheid en de relatie tussen subject en object.

2.2.3. De derwisj, de engel?

In haar pleidooi voor een nieuwe horizon en de toenadering tussen de gendergebonden verschillen, introduceert Irigaray een bijzonder symbool, de engel. Deze figuur die God noch mens is, lijkt voor haar zo'n andere 'parousia' te representeren. Irigaray stelt dat engelen

link what has been split by patriarchy – the flesh and the spirit, nature and gods, the carnal and the divine, and are a way of conceptualizing a possible overcoming of the deadly and immobilizing division of the sexes in which women have been allocated body, flesh, nature, earth, carnality while men have been allocated spirit and transcendence.²⁴⁵

Ook de mevlevi trachten in de sama'-ceremonie God dichterbij de mens te brengen en omgekeerd. Hierbij wordt de absolute scheiding materieel - spiritueel overstegen, aangezien beide dimensies een noodzakelijke aanvulling op elkaar lijken te vormen.

Engelen vallen op door hun flexibiliteit binnen de ruimte: zij kunnen zich zowel in de hemel als op aarde bevinden, aangezien zij goddelijk noch menselijk zijn.

Ces messagers qui ne demeurent jamais enfermés dans un lieu, jamais immobiles non plus. Entre Dieu qui serait l'acte parfaitement immobile, l'homme entouré-enfermé dans l'horizon de son monde de travail, la femme dont la tâche serait la garde de la nature et la procréation, circuleraient les anges, médiateurs de ce qui n'est pas encore échu, de ce qui va encore arriver, de ce qui s'annonce.²⁴⁶

Engelen circuleren voortdurend tussen hemelse en aardse sferen en vertoeven daardoor in een soort 'inter'. Bovendien komt deze 'tussenpositie' ook tot uiting in hun fysieke verschijning: zij bezitten immers een menselijk lichaam en enkele hemelse kenmerken (vleugels, aureool). Hun fysionomie toont een vreemde, surrealistische versmelting van

²⁴⁵ WHITFORD, Margaret, *The Irigaray Reader*, p.158

²⁴⁶ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.22

aardse, menselijke elementen (immanentie) en geestelijke, goddelijke kwaliteiten (transcendentie). Bovendien merkt Irigaray op dat

Ils parlent comme messagers, mais le geste semble être leur "nature". Le mouvement, la posture, le va-et-vient entre les deux. Ils meuvent, émeuvent? la paralysie ou l'*apathéia* du corps, de l'âme, du monde; ils musicalisent ou harmonisent les trances ou les convulsions.²⁴⁷

Door hun beweging en activiteit slagen engelen erin iets los te maken: zij verschijnen steeds vluchtig en lijken de rust te schuwen. Irigaray stelt hier dat dit opwekken van dynamiek hun echte boodschap lijkt te zijn. Bovendien spreken zij een soort universele taal die iedereen verstaat: ongeacht de individuele verschillen tussen mensen op aarde, lijkt elkeen de betekenis van hun komst en de inhoud van hun boodschap te vatten. Terwijl God, zoals Irigaray het zegt, vaak als immobiel wordt voorgesteld en zijn vaste positie (of definitie) behoudt en waarmaakt, zich boven alles verheffend en neerkijkend op zijn schepping, mengen engelen zich onder mensen en komen zo ook op eenzelfde aardse niveau te staan.

Eenzelfde versmelting tussen of samengaan van taal en beweging, geest en lichaam, vinden we bij de mevlevi die de sama'-ceremonie uitvoeren. In de actie vormen immers de teksten uit de Koran, de muziek en de fysieke verschijning van de derwisjen een harmonieus geheel. Het lijkt alsof in de sama' inderdaad een brug wordt geslagen tussen hemel en aarde dankzij de derwisj in wie het goddelijke en het menselijke, het eeuwige universum en het vergankelijke aardse bestaan, samen komen. De reeds vroeger aangehaalde houding van de armen die duidelijk tot doel heeft iets van de bovenzinnelijke kracht naar de aarde over te brengen, sluit echter het omgekeerde niet uit: het immanente te laten doordringen tot het transcendente. Doordat de derwisj niet enkel met zijn verstand het verlangen naar en de liefde voor God beleeft, maar zich ook lichamelijk openstelt voor het hogere, wordt zijn vergankelijkheid instrument bij uitstek om God te kennen en te ervaren.

De mevlevi bereiken extase en verdooving van het bewustzijn door hun lichaams oefeningen die de ratio een moment uitschakelen. Hierin schuilen de grote kracht en bijdrage van het lichaam tot de spirituele ervaring. Een en ander impliceert de herwaardering en de heropleving van iets dat in de symbolische orde als dood en minderwaardig wordt afgedaan, met name de mogelijkheid om door de inschakeling van het materieel-lichamelijke God, een geestelijk concept, van nabij te beleven. De mevlevi beschouwen deze materiële dimensie als een onmisbaar element in hun religieus leven en

²⁴⁷ IRIGARAY, Luce, *o.c.*, p.23

hun streven naar kennis van God. Ook Irigaray onderkent iets gelijkaardigs wanneer ze van engelen zegt dat

Les anges, messagers très rapides, et qui transgressent grâce à cette vitesse toutes clôtures, les anges disent le trajet entre l'enveloppe du Dieu et celle du monde, micro ou macrocosme. Ils annoncent que ce trajet est accessible au corps de l'homme. Et surtout de la femme. Ils figurent et disent une autre incarnation, une autre parousie du corps.²⁴⁸

Het lichaam is sterk verbonden met de moeder-god, de materie en het onbewuste dat naar de duistere schaduwzone van het menselijke bestaan werd verdrongen door het ideaal van het 'cogito'. Irigaray suggereert hier dat zeker het lichaam van de vrouw dat van nature een sterke binding heeft met deze archaische oorsprong de mogelijkheid heeft een 'transcendental sensible' tot stand te brengen. De derwisj verandert tijdens de sama' in een hybride wezen: deze man gebruikt immers een feminiene taal in zijn liefdesverklaring aan Allah. We zullen later ingaan op het beeld van Allah binnen het soefisme, aangezien ook daar meerdere genderdimensies aan de orde zijn, in tegenstelling tot de God-de-Vader van het christendom. De sama' lijkt het differente, het verschil, aan te grijpen om de ontmoeting met God geestelijk en lichamelijk volledig te maken.

2.3. Verlangen en verwondering: op weg naar de intersubjectieve ontmoeting?

2.3.1. Het dynamische verlangen: lichaam en taal

Irigaray benadrukt dat volgens de psychoanalyse het expressief subject slechts bestaat, wanneer het zijn verlangen kan uitdrukken. Voor de vrouw is dit onmogelijk, aangezien in het westen een fallogocentrisch discours heerst dat volledig wordt gestructureerd door de Naam-van-de-Vader. Daarnaast verbindt Irigaray de waanzin van het verlangen in zijn religieuze dimensie met een moederlijke-vrouwelijke kracht. Zij bedoelt hiermee een spontaan en mateloos Godsverlangen. In een logocentrische benadering van godsdienst wordt dit waanzinnige verlangen vernietigd ten behoeve van individuele en/of collectieve behoeften. Het religieuze instituut vertaalt dus het menselijke verlangen naar God in wetten en voorschriften met de bedoeling de spirituele beleving van het individu te kanaliseren en te controleren. Door het geloof op deze wijze in een systeem vast te leggen en te begrenzen wordt het vurige verlangen uitgeschakeld. Jung spreekt in

²⁴⁸ IRIGARAY, Luce, *o.c.*, p.22

verband met het soefisme over de islamitische Eros, een spiritueel en vitaal feminien aspect binnen het geloof.

De mevlevi herstellen en integreren deze Eros in hun ceremonie in tegenstelling tot de rationele, geïnstitutionaliseerde vorm van het gebed. Zij geven zich in de sama' aan een extatische toestand over. Hun Godsverlangen komt in de lichamelijke actie minder bewust tot uiting, aangezien zij een zeker controleverlies toelaten. Het waanzinnige verlangen wordt op die wijze voluit beleefd en krijgt een evenwaardige plaats toegewezen naast de rationeel gestuurde toenadering tot God.

Pour Djalâl-ud-Dîn Rûmî, le *samâ* ' n'est pas seulement un office liturgique; il est une manifestation spontanée traduisant sur le champ une émotion, joie ou peine. Sultân-Walad, son fils, nous dit qu'après la mort de Shams, qui l'avait plongé dans le désespoir, son père ne cessait presque plus de danser. Il avait dit aussi: "Si vous nous cherchez, cherchez-nous dans la joie" et le *samâ* ' en est souvent une forme d'expression.²⁴⁹

De mevlevi kiezen ervoor hun verlangen naar God en de vreugde die hiermee gepaard gaat op een actieve, mobiele wijze te verbeelden. Zij drukken Eros uit in beweging, als een levende waarde. Deze dynamiek is immers onmisbaar voor een geloof dat uiteindelijk poogt inherent te worden aan de mens.

Zoals reeds werd vermeld, vormt het verlangen van de vrouw een van de centrale thema's in Irigarays gedachtegoed. Zij gaat op zoek naar een alternatief voor de psychoanalytische theorie die de vrouw tot object van verlangen voor de man reduceert en stelt dus expliciet de vraag naar de vrouw als expressief subject. Net zoals de mevlevi de vreugdevolle ontmoeting met God in hun hart beleven, stelt Irigaray "*jouissance* (...) is produced *inside them* [women], takes place more in their interior, in their innermost heart".²⁵⁰ De vrouw verlangt als een subject met heel haar wezen, maar wordt in het fallogocentrische systeem dat door de man en de ratio wordt gedomineerd, uitgesloten en verdrukt. Enkel als negatief van de man heeft zij binnen het patriarchaal systeem bestaansrecht: de vrouw staat hierdoor ten dienste van de zelfrepresentatie van de man. We onthouden dus dat binnen het fallogocentrisme (de expressie van) het verlangen voorbehouden blijft voor het mannelijk subject en gericht wordt op het vrouwelijk object.

²⁴⁹ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.90

²⁵⁰ IRIGARAY, Luce, "Créer un Entre-Femmes" in *Paris-Féministe*, vol. 31-2, september 1986, p.37-41 (hier wordt geciteerd uit de Engelse vertaling in WHITFORD, Margaret, *o.c.*, p.190)

Met Jung en Irigaray kunnen we deze vaststelling aan een kritische beschouwing onderwerpen, aangezien beiden het verlangen – het waanzinnige, mateloze verlangen – als een intrinsiek vrouwelijke waarde en eigenschap beschouwen. Deze opmerking impliceert eveneens een interpretatie van de mannelijke liefde voor God: wordt dit verlangen beknot door het krampachtige vasthouden aan formuleringen en in hoeverre is deze liefde voorwaardelijk?

Het dansen gaat in de sama'-ceremonie samen met de recitatie van Koranverzen en gebeden, een gebruik dat ook binnen de orthodoxe islam bestaat, namelijk in het vijfdaagelijkse gebed of de salat. De mevlevi zetten zich dus geenszins af tegen de geloofspraktijken van de geïnstitutionaliseerde islam; zij geven er eerder een extra dimensie aan. De woorden worden ondersteund door de klanken van muziekinstrumenten, waardoor ze als het ware gezongen worden. Bovendien ontstaat in dit zingen een intensiteit die de voeling en binding van de woorden met het lichaam tot uiting lijkt te brengen. De gezangen wekken ook bij de toeschouwer een soort trance op, zodat beiden – zangers en toeschouwers – zich minder gaan richten op de letterlijke betekenis van de teksten en de klankwaarde van de woorden meer ervaren (zoals bij poëzie). De extase gaat soms gepaard met het slaken van kreten en jammeren of gebeurt juist in een absolute stilte. Klanken en stemmen, gebonden aan het materieel-lichamelijke, vormen dus een belangrijk onderdeel van de sama'.

In hun zoektocht naar een directe beleving van en intens contact met God doorheen het lichaam verwerpen de mevlevi dus geenszins de talige methode om Hem te benaderen. Vertrekkend vanuit de taal – het bestaande discours – wordt de band met het lichaam die aan de logocentrische betekenis voorafgaat en ontsnapt, hersteld. De Vitray-Meyerovitch stelt dat "leur but doit être, non pas seulement le délice d'écouter les douces voix et mélodies, mais plutôt le sentiment intérieur de quelque chose d'homogène à l'extase existant déjà dans leurs coeurs."²⁵¹

Irigaray benadrukt zo'n (beleving van) taal, wanneer zij kritiek geeft op de Vaderlijke cultuur van taal en symbolen die de archaische wereld van het vlees en natuur aan zich onderwerpt. Zij stelt voor dit (masculiene) discours te modelleren en schrijft: "Just because we are speaking animals, because we have speech, does not mean that we have to renounce our desires, our affects or our sensitivity."²⁵² Haar pleidooi luidt vervolgens:

²⁵¹ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.85

²⁵² IRIGARAY, Luce, *Les Femmes-mères, ce sous-sol muet de l'ordre social* in *Le corps-à-corps avec la mère*, Paris, Les Éditions de la pleine lune, 1982 (hier wordt geciteerd uit de Engelse vertaling in WHITFORD, Margaret, *o.c.*, p.51)

Nous avons aussi à trouver, retrouver, inventer les mots, les phrases, qui disent le rapport le plus archaïque et le plus actuel au corps de la mère, à notre corps, les phrases qui traduisent le lien entre son corps, le nôtre, celui de nos filles. Nous avons à découvrir un langage qui ne se substitue pas au corps-à-corps, ainsi que tente de le faire la langue paternelle mais qui l'accompagne, des paroles qui ne barrent pas le corporel mais qui parlent corporel.²⁵³

Aangezien de taal die in de symbolische orde tot stand komt, enkel aan het mannelijke subject de mogelijkheid biedt om zijn verlangen uit te drukken, gaat Irigaray op zoek naar een omwenteling van dit fallogocentrische discours. Zij zoekt naar woorden waarin de vrouw zich kan uitdrukken en zo de plaats van het expressief subject kan innemen. Bovendien is het door de verruiming van dit discours mogelijk "to reintroduce the values of desire, pain, joy, the body. Living values"²⁵⁴. Het bestaan van zo'n nieuwe taal vormt, aldus Irigaray, meteen de voorwaarde voor de creatie van de intersubjectieve relatie, waarin de man én de vrouw zich eerst als subject kunnen articuleren om elkaar vervolgens te benaderen zonder dat zij daarbij hun eigenheid moeten opgeven.

Irigaray "both analyzes and mimes mystical discourse"²⁵⁵ in het essay *La Mystérique*, terwijl zij de mystieke beleving van God beschrijft. Zij meent dat zo'n ateleologisch en nauwelijks sluitend discours een soort prediscursieve ruimte vormt, waarin het vrouwelijke zich situeert. Enkel door de herontdekking van deze dimensie kan een omkering van of een verzet tegen de traditionele hiërarchie vanuit het systeem zelf plaatsvinden. Hierdoor kan het model dat de mannelijke geest/rede hoger inschat dan het vrouwelijke lichaam/gevoel worden verlaten:

²⁵³ IRIGARAY, Luce, *Le corps-à-corps avec la mère* in *Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.31

²⁵⁴ IRIGARAY, Luce, *Les Femmes-mères, ce sous-sol muet de l'ordre social* in *Le corps-à-corps avec la mère*, Paris, Les Éditions de la pleine lune, 1982 (hier wordt geciteerd uit de Engelse vertaling in WHITFORD, Margaret, *o.c.*, p.51)

²⁵⁵ HOLLYWOOD, Amy, *o.c.*, p.193

[La mystérique:] Ainsi se pourrait désigner ce que dans une perspective encore théo-logique, onto-théo-logique, on appelle discours ou langage mystiques. Noms qui s'imposent encore par la conscience pour signifier cette hors-scène, cette autre scène, pour elle *cryptique*. Indiquant par là le lieu où elle ne se maîtrise plus, cette "nuit obscure" mais encore ces feux et flammes où elle s'abîme pour son extrême confusion. Lieu où "elle" parle (...) de l'éblouissement par la source de lumière, logiquement refoulée, de l'effusion du "sujet" et de l'Autre dans un embras(s)ement qui les confond comme termes, du mépris de la forme comme telle, de la méfiance de cet obstacle à persévérer dans la jouissance que constitue l'entendement, de la sécheresse désolée de la raison...²⁵⁶

De woorden die de mevlevi reciteren, lijken in de diepte van hun lichaam te ontstaan en er trillingen te veroorzaken. De controle over de ademhaling is een zeer belangrijk aandachtspunt bij de uitvoering van de sama', aangezien hierdoor de intensiteit en de energie van de tekst en zang worden versterkt. Ook Irigaray ziet in de ademhaling een mogelijkheid tot belichaming of vleeswording van het woord:

she notes that an emphasis on speech (which occurs with ex-spitation, death/breathing out) too often accompanies a devaluing of silent reflection (in-spitation, life/breathing in), and suggests that a religion that figures God as the Word might indicate a lack of respect for life.²⁵⁷

Irigaray onderkent een sterk verband tussen goddelijkheid enerzijds en adem(haling) anderzijds. We bespraken hiervoor reeds haar aandacht voor spirituele oefeningen zoals yoga, waarbij men op een bewuste manier tracht controle te krijgen over ademhaling en energiestromen binnen het lichaam. Irigaray beschouwt het zelfstandige ademen als "the autonomous gesture *par excellence*" en "necessary to the cultivation of a divinity that would sanctify the body and all of physical reality"²⁵⁸.

De herhaling van Gods naam in de dhikr – La ilaha illa Allah of 'Er is geen andere God dan God' – herstelt de binding van het woord met zijn oorsprong, het lichaam. Michel Random gaat te rade bij Ghazzali om het karakter van de recitatie te duiden: de letters en de vorm van het woord Allah worden als het ware uitgediept doordat de betekenis ervan in het hart van de gelovige ontstaat. Door "un ensemble d'exercices fort complexes pour faire résonner le zekr [dhikr] dans diverses parties du corps"²⁵⁹ vindt een soort

²⁵⁶ IRIGARAY, Luce, *La mystérique* in *Speculum de l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p.238

²⁵⁷ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L., *o.c.*, p.16

²⁵⁸ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L., *ibidem*

²⁵⁹ RANDOM, Michel, *o.c.*, p.127

verinnerlijking van de (naam van) God plaats. De verschillende stadia in de dhikr illustreren de niveau's waarop de taal en zijn betekenis kan worden beleefd: "le premier stade étant le "zeker de la langue", puis "le zeker du coeur", et "le zeker de l'intime"."²⁶⁰

We kunnen dus besluiten dat in de ceremonie van de mevlevi het materieel-lichamelijke verlangen naar God op twee manieren aanwezig is: in de puur fysieke beweging enerzijds en in de muzikalisering van de stem en ademhaling anderzijds.²⁶¹

2.3.2. De verwondering in het hier en nu

Aan het begin van deze verhandeling werd de verwondering als een primordiaal gegeven in de mystieke beleving benadrukt. Daarbij zagen we hoe Irigaray het concept invult en een plaats geeft in haar theorie omtrent de seksuele differentie. We gaan hier dieper in op de band tussen religie en de intersubjectieve relatie, via de idee van verwondering.

Irigaray schat de mogelijkheden van Descartes' verwondering hoog in, aangezien zij hierin het instrument ziet dat de vergelijkende functie van de rede kan uitschakelen. Enkel dan kan het – seksuele – verschil erkend en gewaardeerd worden. Dankzij de verwondering blijft de ontmoeting met de ander steeds als nieuw: de waardering van het onkenbare aan sich creëert een ruimte die voor beide subjecten bestaanrecht garandeert. Het beeld van de andere wordt niet gedefinieerd ten opzichte van het 'ik', niet gereduceerd tot eigenschappen die nooit het geheel kunnen weergeven.

Bovendien merkt Irigaray op dat "les passions [cet étonnement, émerveillement, admiration] ont été ou réprimées, étouffées, réduites, ou réservées à Dieu"²⁶². Dit betekent dat de mens enkel God als een in essentie niet volledig te vatten subject aanvaardt, terwijl de andere mens steeds zou kunnen worden herleid tot categorieën in een rationeel proces. Het residu dat aan deze methode van vergelijking ontsnapt, kan dus worden opgevat als een goddelijk iets en Irigaray wil aantonen dat dit tevens in de mens schuilt en moet worden ontdekt.

²⁶⁰ RANDOM, Michel, *ibidem*

²⁶¹ We verwijzen hieromtrent ook naar de geschriften van de Franse filosofe Catherine Clément. In haar werk *Jouissances: between the angel and the placenta* uit 1990 behandelt Clément de link tussen mystieke ervaringen, jouissance en ademhaling.

²⁶² IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.20

In *Questions to Emmanuel Levinas* vraagt Irigaray zich af "what radical difference distinguishes the God who makes his presence known in the law from the one who gives himself, through his presence, as nourishment, including nourishment of the senses?"²⁶³ Het antwoord op deze vraag is waarschijnlijk 'niets, dit is een en dezelfde God'. Het verschil zit in de manier waarop de mens deze God percipieert. In de God der wetten beschouwt de mens Hem als een wezen dat weliswaar niet volledig kenbaar is, maar wel tot enkele essenties kan worden herleid. Het individu eigent zich de wetten, i.e. de middelen en zo ook zijn God, toe, waardoor zoveel mogelijk onzekerheid tegenover dit onkenbare wordt weggenomen. De analogie met het mannelijk subject dat beslag legt op de vrouw als object van verlangen en onmisbaar element in zijn zelfrepresentatie, lijkt ons duidelijk. Zeker wanneer we rekening houden met het feit dat hij hiermee de angst en onzekerheid die de aanblik van de vrouw hem inboezemt, tracht te temperen (castratieangst).

Daartegenover staat de God die Zichzelf geeft in het hier en nu en Zich niet laat onderwerpen aan een verstandelijk begrip. Doordat de gelovige zich ontvankelijk opstelt tegenover Hem maakt hij zijn God niet tot object van kennis, maar ervaart hij Hem.

De mevlevi geven zich in hun extase aan God over en erkennen zo expliciet dat Hij in wezen nooit volledig met het verstand te vatten is. Zij verliezen in de ontmoeting met het Al de bewuste controle over de gebeurtenis en staan toe dat de verwondering hun denken en handelen tot stilstand brengt. Hun liefde wordt gevoed door deze verwonderende houding: zij trachten de sama' telkens weer als een nieuwe ontmoeting met God te ervaren en kennen Hem hierdoor op een manier die het verstand te boven gaat.

Deze houding heeft een grote impact op het denken over en omgaan met de Andere in het algemeen. Wanneer de mens ophoudt zich in zijn God te verwonderen, sluit hij ook de verwonderende houding ten aanzien van zijn medemens en de erkenning van het goddelijke in zichzelf en de ander uit. De relatie tussen de mens en zijn God vormen immers de horizon en de voedingsbodem voor de intermenselijke relaties.

2.3.1. Een intersubjectieve relatie met God?

²⁶³ IRIGARAY, Luce, *Questions to Emmanuel Levinas* in BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (Ed.), *Re-reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p.116-117

"How does it come about that the God of the writing of the law cannot be looked upon? (...) For God, in this period of theophany, does not share, he dictates. He separates himself, when he gives Moses the inscription of the law, an inscription which is not immediately legible. He no longer provides anything to be eaten or grasped by the senses. (...) The law creates invisibility, so that God (in his glory?) cannot be looked upon. What happens to seeing, to flesh, in this disappearance of God? Where can one's eye align if the divine is no longer to be seen? And if it does not continue to dwell in the flesh of the other in order to illuminate it, to offer up to the look the other's flesh as divine, as the locus of a divine to be shared?"

Irigaray streeft naar een relatiemodel waarin twee subjecten elkaar kunnen benaderen, zonder daarbij hun specificiteit te verliezen. Hiertoe dient elk subject zijn eigen grenzen te hebben en de ontmoeting plaats te vinden in een ‘inter’ of tussenruimte. Zo'n neutrale speelruimte maakt ook de liefdevolle uitwisseling – ‘échange amoureux’ – mogelijk. De intersubjectieve relatie vormt dus een alternatief voor de relatie waarbij het ene subject wordt gereduceerd tot object ten dienste van het andere subject (de man eigent zich de vrouw toe ten gunste van zijn zelfrepresentatie, doordat hij haar beschouwt als zijn negatief waarin hij zijn schaduwzijde kan projecteren). Gevolg hiervan is dat de vrouw haar recht op bestaan als expressief subject miskent en zelfs vernietigd ziet.

In een intersubjectief proces krijgen beide subjecten eigen grenzen toegewezen, zodat zij vanuit hun (seksuele) eigenheid en zonder zichzelf in elkaar te verliezen kunnen liefhebben: “passionately consenting, they give and receive themselves/one another in the open”²⁶⁴. Een wederzijds verlangen genereert een mobiliteit bij beide subjecten; zij krijgen niet langer de vaststaande rollen van een hiërarchische relatie toegewezen.

De relatie tussen gelovige en God heeft vaak het karakter van een hiërarchie: in het streven naar de gunsten van deze Almachtige, geeft hij zich volledig over aan Zijn wil. De toewijding en liefde van deze gelovige wordt daardoor vooral gevoed door eigenbelang, aangezien hij zijn lot in handen legt van God die over hem zal beslissen op het einde van zijn leven. Afhankelijkheid vormt dus de kern van deze liefdesrelatie: de mens geeft in de hoop dat hij ooit kan nemen – of beter krijgen. Irigaray maakt de vergelijking met de man-vrouw verhouding en Hegels meester-slaaf dialectiek:

(...) à défaut de lui laisser une vie subjective, et d'être parfois son lieu et sa chose, en une dynamique inter-subjective, l'homme ne sort pas d'une dialectique maître-esclave. Esclave, éventuellement, d'un Dieu auquel il prête les qualités d'un maître absolu. Secrètement ou obscurément esclave de la puissance du maternel-féminin qu'il réduit ou anéantit.²⁶⁵

De man projecteert als het ware zijn ondergeschikte positie ten aanzien van God in een dominante positie ten opzichte van de vrouw. Aangezien deze God in het westers discours als mannelijk wordt voorgesteld, beseft de man niet dat hij uiteindelijk ook gehoorzaamt aan een vrouwelijke God. De oorzaak hiervan ligt in hetgeen reeds werd aangehaald, met name de ontkenning van de materieel-lichamelijke conditie en haar

²⁶⁴ IRIGARAY, Luce, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983 (hier wordt geciteerd uit de Engelse vertaling in WHITFORD, Margaret, *o.c.*, p.216)

²⁶⁵ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.17-18

oorsprong, de archaïsche moeder-god. De man wil echter heer en meester zijn en onderwerpt ten behoeve van deze machtspositie alles in zijn omgeving aan zichzelf: het zelfbewuste subject van de Verlichting eigent zich in een androcentrisch wereldbeeld de Ander toe, in functie van zijn zelfrepresentatie.

De mogelijkheid om uit deze hegeliaanse meester-slaaf dialectiek te ontsnappen, moet bijgevolg voortkomen uit een alternatieve houding van de mens ten aanzien van zijn God(en). Als hij een relatie met God kan aangaan op basis van evenwaardigheid, kan dit intersubjectief model ook op intermenselijke schaal worden geprojecteerd.

De mevlevi komen in hun ceremonie tot een zeer momentaan en intens contact met God. Zij bidden weliswaar, maar doordat zij opgaan in extase, wordt een instant effect nagestreefd. Zij nemen geen genoegen met de idee dat God hen op de dag des oordeels in ruil voor hun hartstochtelijke liefdesverklaring in de hemel zal opnemen en hen van het eeuwige leven zal verzekeren. Het doel van de sama' ligt dus grotendeels in het hier en nu, namelijk een krachtig samen (be)leven van God in en door zichzelf als mens: "(...) cette danse absolument initiatique et cosmique dans ses moindres parties est une véritable incarnation active du mouvement spirituel qui établit l'unité spirituelle et organique du ciel et de la terre"²⁶⁶. Volstaat deze vluchtige ontmoeting om een niet-hiërarchische, gelijkwaardige relatie tussen de derwisj en God te installeren?

2.4. Gendervraagstukken: man, vrouw en het neutrale inter

2.4.1. De hemel op aarde

Terwijl God in het christendom als een mannelijk wezen wordt voorgesteld, lijkt de ruimte waarin Hij zich bevindt, eerder feminien. Irigaray maakt immers de volgende opmerking in *Femmes Divines*:

Souvent il nous a été appris que les noces n'auraient lieu qu'au ciel. Mais ce qui nous est représenté du ciel ne signifie-t-il pas quelque chose d'un divin féminin? de qualités *concrètes* de la vie divine souvent oubliées dans la transcendance du Dieu tout-puissant? (...) nous pouvons nous demander si ce qui nous est promis du ciel ne signifie pas quelque chose du genre féminin exclu de Dieu. Il y aura de la musique, des couleurs, des gestes, des danses,..., rien de l'austérité souvent attribuée au Dieu Père. Le ciel ne

²⁶⁶ RANDOM, Michel, o.c., p.9

figure-t-il pas une actualisation de qualités laissées au féminin mais comme instruments de séduction anti-ciel? Les prédicats du ciel sont souvent sensibles, artistiques.²⁶⁷

Hoe moeten we ons de verhouding tussen zo'n (feminiene) hemel en (masculiene) God voorstellen? Kunnen we hieruit opmaken dat de aardse zinnelijkheid in feite een onmisbaar element is om het huwelijk tot stand te brengen?

Wanneer nu een toegewijde gelovige zijn opwachting maakt in de hemel, wordt hij geconfronteerd met wat Irigaray 'de zinnelijke, hemelse predikaten van de hemel' noemde. In hoeverre (her)kent hij dit nog en kan/wil hij van deze levendige zinnelijkheid genieten? Tijdens zijn aards bestaan heeft deze gelovige zich immers steeds op het geestelijke geconcentreerd, in navolging van de leerstellingen die door religieuze leiders worden verkondigd als de goddelijke Waarheid. Zijn geest en lichaam op dat moment niet te ver uit elkaar getrokken en van elkaar vervreemd? Kan een huwelijk tussen de mens en God in de hemel nog tot stand komen, wanneer de mens een leven lang een rationeel aangestuurd en gestructureerd geloof aanhangt en op zijn uiteindelijke bestemming wordt geconfronteerd met wat hij zo lang heeft verdrongen?

We kunnen ons dus afvragen waarom deze tijdens het leven verdrongen zinnelijkheid pas in het hiernamaals wordt gerecupereerd. Misschien biedt een huwelijk, een harmonisch samengaan tussen het hemelse en het aardse op het moment dat de mens inderdaad met geest en lichaam wordt geconfronteerd, een uitkomst. Zoals Irigaray stelt

Le paisible ne revient pas à la mort, ni violente ni contenue dans la *neutralité*. Il est état de tranquillité qui permet que deux soient sans combat à la vie et à la mort et sans fusion létale. Le paisible peut s'engendrer comme harmonie avec soi en deçà et au-delà de la clôture de la langue, harmonie qui laisse être l'autre (...).²⁶⁸

De mevlevi lijken deze specifieke, hemelse taal te benutten, wanneer zij in de sama' door dans en muziek in vervoering geraken. Een van de bekendste uitspraken van Maulana is immers "plusieurs chemins mènent à Dieu, j'ai choisi celui de la danse et de la musique"²⁶⁹ en hoewel de sama' voor hem het karakter had van een officiële liturgie, erkent en benut Maulana een aan de menselijke natuur inherente eigenschap, met name het gevoelige lichaam. Het besef dat God ons uiteindelijk heeft geschapen als wezens van vlees en bloed, dringt bij de mevlevi door tot de kern van hun religieuze ervaring. Gevoed door het verlangen naar God, Hem niet alleen te kennen, maar ook te ervaren,

²⁶⁷ IRIGARAY, Luce, *Femmes divines in Sexes et parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p.82-83

²⁶⁸ IRIGARAY, Luce, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p.303

²⁶⁹ DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.83

komt in de sama' dus een huwelijk tot stand, waarin de vraag naar dominantie van de ene over de andere niet langer relevant hoeft te zijn. Geest en lichaam verenigen zich in het moment, in het hier en nu. In deze neutrale ruimte ontmoeten God en de mens elkaar.

2.4.2. Het gender van twee geliefden

De hemel kan dus worden gezien als een soort vrouwelijke ruimte die het niet-geestelijke lijkt te recupereren. Ook een onderzoek naar het gender van God komt overeen met de vraag naar het beeld dat gelovigen zich van Hem hebben gevormd. Uiteraard verschilt dit beeld van geloof tot geloof, van cultuur tot cultuur. Het westers discours is dermate gecentreerd rond de man dat ook aan de zogenaamde hoogste waarden een mannelijk karakter is toegekend. De God van het christendom is bijgevolg mannelijk en dit komt onder meer tot uiting in de idee van God-de-Vader.

Wanneer we echter Allah, God in de islam, beschouwen, komen we al snel tot enkele andere bevindingen. We zagen reeds dat Allah in de Koran wordt aangeduid met Zijn 99 Namen of attributen en dat deze getuigen van Zijn grote verscheidenheid. Ook het gender van Allah vormt een van de vele eigenschappen die in dit amalgaam van Namen worden uitgedrukt. Moslims maken een opdeling in twee categorieën:

The Divine Names that were called Names of Majesty (jalal) and the Names of Beauty (jamal). The Names of Majesty included Allah as Powerful (al-Qawi), Overwhelming (al-Jabbar), Hudge (al-Hakam); and these were seen as pre-eminently masculine. Names of Beauty included the All-Compassionate (al-Rahman), the Mild (al-Halim), the Loving-Kind (al-Wadud), and so on: seen as archetypically feminine.²⁷⁰

Allahs Namen of attributen zijn dus duidelijk gendered, i.e. mannelijk of vrouwelijk geconnoteerd. Toch wordt Allah zelf in de islam als genderloos beschouwd.

Terwijl God in het christendom incarneert in het lichaam van een man, Jezus Christus, kent de islam een dergelijke vleeswording van God niet. Allah uit zich enkel in de Koran, een boek, waarin Hij steeds God en nooit Vader wordt genoemd. Bovendien speelt de verscheidenheid aan attributen een rol in de beeldvorming van Allah: het herinnert de moslims immers aan het feit dat "the God they worship cannot be contained by human categories and refuses simplistic definition".²⁷¹ We merkten hiervoor reeds op dat de mevlevi deze ondefinieerbaarheid benadrukken door erop te wijzen dat kennis van

²⁷⁰ MURAD, Abdal Hakim, Islam, Irigaray and the Retrieval of gender, april 1999 (<http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/gender.htm>)

²⁷¹ ARMSTRONG, Karen, A history of God, From Abraham to the present: the 4000 year quest for God, London, William Heinemann Ltd., 1993, p.150

God niet kan worden bereikt door de rede alleen. Maulana heeft dit meermaals beklemtoond, hoewel hij het verstand niet als volledig ontoereikend aan de kant heeft geschoven. Zijn uitgangspunt was dat de ratio weliswaar tot op een bepaalde hoogte God kan denken en bestuderen, maar dat de liefde hierop een noodzakelijke aanvulling vormt. Hoewel De Vitray-Meyerovitch stelt dat volgens Maulana “seuls l’amour et l’extase font prendre conscience à l’homme que l’unique réalité est Dieu: la raison est impuissante, les sciences et la philosophie ne servent à rien”²⁷², zwakt Schimmel deze schijnbare aversie van wetenschap af. Zij typeert Maulana's aandacht voor het niet-rationele kennen als volgt:

Immer wieder weist Maulana auf den Gegensatz zwischen *chabar*, "Information" und *nazar*, "unmittelbare Schau", hin; der Intellekt liest und lernt; seine Knabbereien, *nuql*, sind Überlieferung, *naql*, und Analogieschluss, während die Liebe reine Vision ist.²⁷³

We keren even terug naar de vraag omtrent Gods gender binnen de islam. De soefi's hechten zeer veel belang aan Allahs benaming al-Rahman, de Barmhartige, die is afgeleid van het woord rahim, i.e. baarmoeder. Islamitische mystici spreken daarnaast vaak over Layla, wanneer ze hun hemelse Geliefde vermelden. Layla betekent in het Arabisch nacht en dit verschilt sterk van Maulana's gewoonte om God te vergelijken met Licht. Durre Sameen Ahmed vergelijkt deze tegengestelde namen met yin en yang: "Life is both male and female. 'Masculine' and 'feminine', like the terms *yin* and *yang* are primarily psycho-symbolic concepts. They represent broad *attitudes* towards life, events, situations."²⁷⁴ Het harmonieus samengaan van deze verschillen en tegenstellingen in een Godsbeeld heeft veel waarde voor mannen en vrouwen die in deze figuur hun voorbeeld zien.

Het belang van een vrouwelijke goddelijke dimensie keert dus steeds weer terug in de mystieke islam, onder andere in de poëzie van vele soefi's. Het contrast met de verabsolutering van de mannelijke God uit het christendom is opvallend:

Drawing on this explicit identification of rahma with the ‘maternal’ aspect of the phenomenal divine, the developed tradition of Sufism habitually identifies God’s entire creative aspect as ‘feminine’, and as merciful.

²⁷² DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva, *o.c.*, p.8

²⁷³ SCHIMMEL, Annemarie, *o.c.*, p.113

²⁷⁴ AHMED, Durre, Sameen (Ed.), *o.c.*, p.215

Creation itself is the nafas al-Rahman, the Breath of the All-Compassionate.²⁷⁵

De nadruk op de scheppende kracht van Allah en de vrouw maakt dat het soefisme een ander beeld heeft van God. Hierin schuilt bijgevolg de mogelijkheid voor de mens God op een andere manier te benaderen. De expliciete erkenning van Gods vrouwelijke zijde creëert niet enkel een nieuwe perceptie van God, maar ook van de mens zelf.

De mevlevi aanbidden in de sama' dus vooral Allah de Barmhartige of al-Rahman, i.e. Zijn meer vrouwelijke kwaliteiten. De mevlevi zelf zijn, althans in de door ons bijgewoonde sama'-ceremonie, allen mannelijk. We hebben echter reeds uitvoerig aangehaald hoe zij in zekere zin gebruik maken van methodes en praktijken die eerder van een vrouwelijke mystieke houding getuigen: de gezangen, de cirkelbewegingen en de inzet van lichamelijke energie in het gebed. Bovendien geven de mevlevi zich over in een trance die niet alleen de rationele controle uitschakelt, maar ook toelaat dat de goddelijke Geliefde hen overweldigt en met Zijn liefde vervult. In deze aspecten van de sama' toont zich duidelijk een meer feminiene houding die door Ahmed wordt getypeerd als

a different intellectual attitude, one that is receptive, contemplative, synthesizing rather than (sic) analysing, more metaphorical and poetic, more inner-oriented rather than externally focused exclusively on quantifiable facts.²⁷⁶

We kunnen dus stellen dat deze mannen hun liefde voor God in een eerder vrouwelijke (lichaams)taal uitdrukken. Het feit dat zij voor deze 'alternatieve' geloofspraktijk kiezen, doet vermoeden dat zij inderdaad de waarde en meerwaarde van een dergelijke benadering inzien. In de extase komen de mevlevi echter tot contemplatie, ze voelen zichzelf een worden met hun Geliefde. Hier dienen we ons af te vragen hoe het gender, de seksuele differentie, van beide geliefden – God en gelovige – zich tot elkaar verhoudt: lost in de eenheid van de contemplatie ook meteen elk verschil tussen beiden op of behouden zij hun – seksuele – eigenheid?

Hiertoe gaan we eerst te rade bij Irigaray die omtrent een dergelijke versmelting en eenwording enkele nuttige opmerkingen formuleert. In *Questions to Emmanuel Levinas* beschrijft zij de verhouding tussen man en vrouw en hoe de intersubjectieve liefde tot een soort gedeeltelijke versmelting in het 'inter' leidt. Hierover stelt Hollywood dat

²⁷⁵ MURAD, Abdal Hakim, *o.c.*

²⁷⁶ AHMED, Durre Sameen (Ed.), *o.c.*, p.215

Irigaray here assumes that there are or should be two (at least, she sometimes adds) sexes and that these two sexes must be fully articulated in their difference before the dissolution of that difference in ecstatic unity can be attained.²⁷⁷

Irigaray verlangt dus naar een transcendentie waarbij in een tussenruimte iets wordt gecreëerd, dat van beide subjecten afkomstig is. Zij spreekt over 'extase instante' of enstase, dat door Margaret Whitford wordt vertaald als 'im-mediate ecstasy'. Halsema waardeert Whitfords woordkeuze, want zij benadrukt dat hierin zowel de relatie tussen het nu-moment en het eeuwige als de ruimtelijke nabijheid tot uitdrukking komen.²⁷⁸ Toch blijft tussen de beide subjecten steeds het negatieve bestaan dat voorkomt dat zij volledig samenvallen. Halsema stelt:

Wel veranderen we door deze ervaring. Het derde dat wij samen creëren maakt dat wij weer terugkeren naar onszelf, anders dan we waren. In de liefde blijven wij niet dezelfde. (...) We blijven dus twee en keren veranderd terug naar onszelf. Deze terugkeer naar zichzelf na de ontmoeting met de ander beschrijft Irigaray als geboorte of als hergeboorte.²⁷⁹

Uiteindelijk trachten de mevlevi op te gaan in hun Geliefde tot de volmaakte Eenheid met Hem is bereikt. Daartoe overstijgen zij hun beperkte ego en vinden hun ware Zelf, God in hun ziel. Zij vormen de zuivere reflectie van de perfecte goddelijke schoonheid, zoals ook Irigaray benadrukt:

the mystic sees her identity as so inherently imperfect that she must obliterate it if she is to reflect divine perfection. Irigaray points out, however, that in the process of mirroring the divinity, the mystic is able to participate in the divine identity, so that this mirroring also collapses the experienced distinction between them.²⁸⁰

De uitschakeling van het beperkte 'ik' in de sama' lost dus alle elementen, waaronder ook de gendergebonden aspecten, van de bewuste identiteit op. In deze 'unio mystica' heeft gender uiteindelijk niet zo veel belang meer, aangezien de concentratie op de goddelijke

²⁷⁷ HOLLYWOOD, Amy, o.c., p.188

²⁷⁸ HALSEMA, Annemie, o.c., p.211 en p.270

²⁷⁹ HALSEMA, Annemie, o.c., p.211

²⁸⁰ JOY, Morny, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L., o.c., p.28

liefde elk rationeel beleven vernietigt. Hierdoor kunnen we spreken van een soort gendertranscendentie²⁸¹: de derwisj contempleert, als zuivere spiegel, God in al Zijn facetten en verscheidenheid. Dit verklaart ook waarom vrouwen en mannen binnen het soefisme als gelijken worden beschouwd. Elke mens verdient het en is in staat om doorheen de liefde God te ontmoeten.

In deze gendertranscendentie overstijgen soefi's bijgevolg enkele door de cultuur bepaalde beperkingen ten aanzien van gender. Vooreerst nemen zij immers vaak de vrouw als voorbeeld voor het passionele liefhebben van hun Geliefde. In de mystieke traditie wordt daarom vaak een feminiene houding van ontvankelijkheid ten opzichte van God aangenomen. Hoewel het eerder gaat om een psychologische instelling, hebben we gezien dat de mevlevi deze houding ook omzetten in de performatieve aspecten van de sama'.

Verder weten we dat Allah met Zijn 99 Namen zowel mannelijke als vrouwelijke kwaliteiten bezit en dat soefi's de feminiene zijde van God benadrukken. Hierdoor wordt een bijzonder geheel aan genderrelaties en -verschuivingen mogelijk. De idee dat zowel de mens als Allah een bepaald gender kunnen aannemen, vertrekt immers van de vooronderstelling dat beiden van rol kunnen veranderen of in ieder geval deze (psychologische) aspecten in zich hebben. De strakke toeschrijving van bepaalde kwaliteiten aan elk van de seksen wordt hier vervangen door een horizon die de hiërarchische scheiding oplost. Met Hollywood zien we ten slotte een duidelijke toenadering tot Irigaray, aangezien wordt gesteld dat “like many medieval and early modern Christian mystics, Irigaray posits a fluidity of gender differences that enables a series of complex cross-identifications and desires.”²⁸² De sama' lijkt het fluïde wordingssubject van het postmodernisme – dat voor het Andere en differente openstaat - in zich te dragen...

²⁸¹ MURAD, Abdal Hakim, o.c.

²⁸² HOLLYWOOD, Amy, o.c., p.192

3. Besluit: God kennen of verkennen?

In deze licentiaatsverhandeling wilden we onderzoeken wat de performatieve gebruiken binnen een religie ons kunnen vertellen over het mens- en wereldbeeld van zijn gelovigen. Hierbij hoopten we in de mystieke ervaring een potentieel tot verzet tegen rigide structuren te ontdekken, meer bepaald in de feminiene benadering van God en geloof als tegengewicht voor de masculiene lezingen. We blikken kort terug op wat hiervoor aan bod is gekomen.

In het eerste hoofdstuk hebben we de mystiek getypeerd als een religieuze ervaring die afwijkt van de geïnstitutionaliseerde of orthodoxe vorm van geloof. Hierbij werd allereerst duidelijk dat de mystiek eerder focust op het be-leven van God in het hier en nu dan op de ontmoeting met de Geliefde in het hiernamaals. Daarnaast neemt de gelovige een bijzondere houding aan ten opzichte van God: hij stelt zich weliswaar ontvankelijk ten aanzien van Hem op, maar dringt toch ook aan op een krachtige manifestatie van God in zijn hele wezen. Het rationele be-grijpen van God maakt in de mystieke ervaring plaats voor een verwonderend benaderen, een gevoel dat ontsnapt aan de ordenende kracht van de rede. Door de nadruk op dit intense liefhebben van en passionele verlangen naar de Geliefde krijgt de mystieke ervaring een soort erotisch karakter, waaraan we Irigarays concept 'la caresse' of de wederzijdse streling hebben verbonden. In dit gebaar vindt een liefdevolle uitwisseling tussen twee subjecten plaats en behouden beiden hun eigenheid, doordat zij niet in elkaar opgaan. Ten slotte vergeleken we Irigarays horizontale transcendentie met de mystieke extase waarbij het lichaam als het ware wordt verlaten om volledig tot geestelijke bovenzinnelijkheid te komen. We zagen dat de derwijsen transcendentie en immanentie trachten samen te brengen: zij worden geestelijk volledig door God vervuld, maar ervaren Hem ook lichamenlijk.

Het tweede hoofdstuk had tot doel het soefisme als de mystieke islam en de jungiaanse psychologie van Durre Sameen Ahmed te introduceren. Naast de ontstaansgeschiedenis en organisatievorm werd vooral aandacht geschonken aan de vrouw en het feminiene binnen de werking en het gedachtegoed van de soefiordes. Hierbij viel op dat, ondanks de egalitaire instelling van de soefi's, hun houding ten opzichte van het vrouwelijk eerder ambivalent is. Enerzijds koesteren zij bewondering voor het passionele, mateloze verlangen en de scheppende, creatieve kracht van de vrouw. Anderzijds vindt men in geschriften verwijzingen naar de man als ideale gelovige en de vrouw als bedreiging voor zijn eenwording met de Geliefde.

Toch onderkent Durre Sameen Ahmed in het soefisme een geloof dat de kwaliteiten van het vrouwelijke erkent en benut. Zij maakt immers het onderscheid tussen een feminiene en een masculiene benadering van religie, waarbij deze laatste kan worden gelinkt aan fundamentalistische richtingen. Ahmed toont aan dat het hierbij gaat om de manier waarop men met het religieuze materiaal omgaat en het interpreteert. Zij beschouwt het soefisme als de dynamische kern van de islam, omdat dit mystieke geloof de boodschap van naastenliefde eerst verinnerlijkt en nadien in de wereld projecteert. Hiermee komt zij dicht bij haar leermeester Carl Gustav Jung en zijn theorie van het Zelf, een soort ontdekkingsstocht waarbij het onbewuste wordt geëxploreerd. Jung zag zelf immers een verband tussen de psycho-spirituele processen die de transformatie van ego naar Zelf mogelijk maken en de alchemie van het Midden-Oosten. Ten slotte hebben we de archetypen die mensen onderling verbinden, gekoppeld aan het goddelijke onkenbare, het Andere dat we zowel bij onszelf als bij anderen kunnen ervaren, zolang we er maar voor open willen staan.

Ten slotte hebben we in het derde en laatste hoofdstuk getracht deze reflecties concreet te maken door ze toe te passen op de sama'-ceremonie van de draaiende derwisjen. Uit het eerste deel onthouden we de intense vriendschap tussen Maulana en Shamsuddin en het ontstaan van de sama' als uitdrukking van emoties. Vervolgens hebben we Maulana's mystieke gedachtegoed besproken in een aantal thema's. Hieruit konden we besluiten dat Maulana's God zich zowel binnen als buiten de mens bevindt en het gebed de intieme dialoog en ontmoeting tussen beiden mogelijk maakt. Bovendien kwam hierin reeds naar voren dat de performatieve aspecten van het gebed voor Maulana een grote rol spelen. Om tot ware kennis van de Geliefde te komen meende Maulana dat de liefde onontbeerlijk is: door de ratio kan de gelovige wel op weg gaan, maar nooit tot versmelting met Hem komen. Het ontdekken van God in zichzelf wordt bij de mevlevi gezien als een wedergeboorte, waarvoor men eerst moet sterven. Maulana zag dit als een proces dat wordt aangestuurd door de dynamiek van de liefde, de kracht die aan de oorsprong ligt van de voortdurende groei en wording van mens en natuur. De uiteindelijke eenwording wordt bereikt via een aantal stadia in de spirituele ontwikkeling van de gelovige en wordt uitgedrukt in de sama', net zoals de cirkel die kan worden geïnterpreteerd als Jungs harmonie van het Zelf.

Vervolgens hebben we de perspectieven en ideeën van Irigaray en Ahmed getoetst aan de mystieke praktijk van de mevlevi, meer bepaald aan de opvoering van hun sama'-ceremonie. In dit theaterwetenschappelijk onderzoek wilden we de sama' immers als een performancetekst beschouwen, waarin het lichaam een centrale plaats inneemt.

We hebben dit gedaan aan de hand van enkele thema's die, ons inziens, Luce Irigaray en Durre Sameen Ahmed met elkaar verbinden.

Eerst ging onze aandacht uit naar de vorming van een identiteit die het cartesiaanse cogito overstijgt. Met de postmodernisten hebben we het dynamische wordingssubject naar voren geschoven, een mensbeeld dat niet alleen aansluit bij Jungs reflecties, maar ook bij de werkelijkheid zoals deze zich hier en nu ontplooit. Dit postmodernistisch perspectief ziet het differentiedenken als de aangewezen houding in deze samenleving: datgene dat aan het systeem ontsnapt, moet worden erkend en benut in plaats van verdrukt. We hebben gezien hoe de mevlevi tonen dat het goddelijke ook binnen de mens aanwezig is. Zij doen dit door wervelend rond hun eigen as te draaien, waardoor zij de dans der atomen nabootsen en zichzelf tot centrum van de wereld maken. Bovendien werd duidelijk dat in de extase de ratio voor een moment wordt uitgeschakeld en de kennis van God eerder wordt ervaren dan begrepen. Het Andere dat steeds aan het logocentrische en vergelijkende denken ontsnapt, blijkt in het geloof van de mevlevi van grote betekenis: om het differente bij de ander te kunnen erkennen, moeten we deze goddelijke rest eerst bij onszelf een plaats geven. Ahmeds idealen van ontvankelijkheid en verinnerlijking van het geloof die zij als feminiene kwaliteiten beschouwt, sluiten hierbij aan.

Daarna hebben we gezien dat de mevlevi hun lichamelijke inschakelen in het gebed, omdat zij geloven in de mogelijkheid van een soort zintuiglijke kennis. De derwisjen overwinnen immers de klassieke hiërarchie van binaire opposities door geest en materie, transcendentie en immanentie met elkaar te verstrengelen. Dankzij onder meer de bijzondere houding van de armen hebben we de mevlevi vergeleken met Irigarays engel, een figuur die een nieuwe incarnatie van God verkondigt, met name de vergoddelijking van het materieel-lichamelijke in het hier en nu.

In het volgende gedeelte wilden we het voorgaande, de ontdekking van het goddelijke Andere in zichzelf en de harmonie van geest en materie, verbinden aan de noties verlangen en verwondering zoals ze door Irigaray worden gebruikt met betrekking tot de intersubjectieve relatie. De taal en beweging, waarin de mevlevi hun liefde voor God uitdrukken, lijken tegemoet te komen aan het mystieke discours dat, aldus Irigaray, het fallogocentrische vertoog kan verruimen. Hierin wordt het feminiene geëxpliciteerd en dit vormt de voorwaarde voor een intersubjectieve relatie tussen twee subjecten, tussen masculiniteit en feminiteit, waarbij het 'afwijkende vrouwelijke' niet tot de 'mannelijke norm' wordt herleid.

Ten slotte zijn we dieper ingegaan op genderaspecten van de hemel, de aarde en God. Hemelse kwaliteiten blijken een zinnelijkheid te bezitten die we ook in de sama' kunnen herkennen. De absolute scheiding tussen transcendentie en immanentie leek bijgevolg weer te vervagen, terwijl ook aan de gelovige en Allah geen eenduidig gender kon worden toegeschreven. Enerzijds hanteren de mevlevi masculiene en feminiene taal in de sama', anderzijds bezit Allah 99 Namen die Zijn verscheidenheid en genderloosheid uitdrukken. De idee dat de sama' een tussenruimte vormt waarin het differente zich op verschillende wijzen laat voelen, werd hier geopperd. Toch bleef de vraag of dit ook kan worden gelijkgesteld aan Irigarays neutrale tussenruimte die creatie en schepping doorheen de versmelting van twee subjecten toelaat, maar hen nadien ook laat terugkeren tot binnen hun eigen grenzen. Blijven God en mevlevi inderdaad twee tijdens de extase van de sama' of wordt de gelovige ook hier tot slechts een spiegel van zijn Geliefde gemaakt?

De mevlevi trachten, doorheen een extatische beleving van hun verlangen naar God, Hem op een andere wijze te kennen. Zij eisen de manifestatie van God in zichzelf en ontdekken zo hun eigen goddelijke kern. De grenzen tussen God begrijpen als extern concept en Hem ervaren als intern proces vervagen in deze dynamische toenadering van transcendentie en immanentie. In de sama' laat de mevlevi zich door zijn Geliefde en diens onkenbaarheid raken. De ratio tracht immers niet langer deze Andere binnen een systeem te plaatsen en erkent zo zijn beperkte kwaliteiten.

In de sama' komen masculiene en feminiene taal samen. Zij worden niet langer door een strikte hiërarchie gescheiden, maar juist als complementaire dimensies benut. Het geestelijke en materieel-lichamelijke komen tot een meervoudige ontmoeting, met name tussen mens en God, het hier-nu en het eeuwige, de taal en de beweging. Toch lijkt de extase uiteindelijk een overwinning van de geest, aangezien de derwisj van God wordt vervuld, ondanks de uitschakeling van de rede. Irigarays neutrale ruimte lijkt zich dus niet volledig te kunnen ontplooiën in de ontmoeting tussen gelovige en God. Uiteindelijk streeft het soefipad immers naar controle over “human nature and man’s given conditions: body and soul”²⁸³.

We kunnen besluiten dat de mevlevi een sterke poging ondernemen het masculiene en het feminiene en hun specifieke kwaliteiten aan te wenden. Bovendien vertrekken zij in hun

²⁸³ ASK, Karin, TJOMSLAND, Marit, *o.c.*, p.128

geloof van de liefde, de oprechte en onvoorwaardelijke liefde. We zien hier duidelijke overeenkomsten met Irigarays opvatting dat

Love should not have to be abandoned in order to become wise or learned.
It is love which leads to knowledge... It is love which leads the way, and is
the path, both.²⁸⁴

De mevlevi kiezen ervoor God te verkennen: zij erkennen en laten zich raken door het differente in God en in zichzelf, waardoor hun geloof zijn vurige Eros en levendigheid behoudt. Het proces van constant worden komt immers voort uit het telkens weer nieuwsgierig opzoeken van de Andere, het vreemde, de on(be)grijpbare rest. De relatie met God heeft bovendien invloed op intermenselijke relaties: wanneer men zich voor de onbekende God openstelt, neemt men ook sneller zo'n houding ten aanzien van de medemens aan. In plaats van de andere in relatie tot zichzelf als categorie 'niet-ik' te definiëren, dient men deze vergelijkende, door de logos gestuurde instelling achter zich te laten. Hierdoor staat men toe om door het differente, het anders zijn te worden beïnvloed in een dynamisch proces van geven en nemen. Het subject bezit dan immers flexibele grenzen, waardoor het nooit in stasis vervalt, maar juist blijft worden en groeien bij elke nieuwe ontmoeting.

De theorieën van Durre Sameen Ahmed en Luce Irigaray blijken dus complementair in het onderzoek naar de mystieke ervaring en de feminiene zijde van geloof. Op zoek gaan naar het Zelf betekent immers dat men bereid is zich voor het differente, voor de Ander open te stellen. Ook voor het conflict tussen de verschillende godsdiensten zou zo'n houding een uitweg kunnen bieden. In plaats van zich voor de 'vreemde religie' af te sluiten kan een poging tot verstaan het verschil maken. West en oost, christendom en islam beschouwen elkaar als de Ander, maar uiteindelijk maakt deze laatste toch ook deel uit van het Zelf. Door de Ander te verkennen, leert men dus zichzelf beter kennen. En in verkennen schuilt het woord erkennen dat toch net dat ietsje meer heeft dan gewoon maar kennen...

²⁸⁴ IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.27-28

Lijst van afbeeldingen

1. Draaiende derwisjen

1. Draaiende derwisjen

Derwisjen dansen de sama'.

Bron: Françoise Gründ, *Danses de la terre*, Paris, Éditions de la Martinière, 2001

Fotograaf: Y. Gellie

Bibliografie

Boeken

AHMED, Durre Sameen (Ed.), Gendering the spirit: women, religion and the post-colonial response, London, Zed Books, 2002.

ANAWATI, George C., GARDET, Louis, Mystique musulmane: aspects et tendances - expériences et techniques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

ARMSTRONG, Karen, A history of God, from Abraham to the present: the 4000 year quest for God, London, William Heinemann Ltd., 1993.

-, Muhammad: a western attempt to understand Islam, London, Victor Gollancz, 1991.

-, The Battle for God, New York, Knopf, 2000.

ASK, Karin, TJOMSLAND, Marit (Ed.), Women and islamization: contemporary dimensions of discourse on gender relations, New York, Berg, 1998.

ASSITER, Alison, Enlightened Women: modernist feminism in a postmodern age, London, Routledge, 1996.

BASU, Helene, WERBNER, Pnina, Embodying charisma: modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults, London, Routledge, 1998.

BENJAMIN, Jessica, Shadow of the other: intersubjectivity and gender in psychoanalysis, New York, Routledge, 1998.

BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (Ed.), Re-reading Levinas, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

BRAIDOTTI, Rosi, Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory, New York, Columbia University Press, 1994.

CATHERINE, Lucas, Islam voor ongelovigen, Berchem, EPO, 1997.

COMHAIRE, Albert, De oceaan van het leven: over meditatie, mystiek en zen, Antwerpen, Houtekiet, 1998.

CORBIN, Henry, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, Ernest Flammarion, 1958.

DE VITRAY- MEYEROVITCH, Eva, Mystique et poésie en islam: Djalâl-ud-dîn-Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs, Paris, Desclée De Brouwer, 1972.

DE ZANGER, Marion, HINTERTHÜR, Heide, MULDER, Anne-Claire, VINCENOT, Agnès, Renaissance: drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd, Amsterdam, Perdu, 1990.

GARDET, Louis, La mystique, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

GOLDSMITH, Joel S., SINKLER Lorraine (Ed.), The mystical I, London, George Allen and Unwin Ltd., 1971.

HALSEMA, Annemie, Dialectiek van de seksuele differentie: de filosofie van Luce Irigaray, Amsterdam, Boom, 1998.

HILLMAN, James, Revisioning psychology, New York, Harper and Row, 1977.

HOLLYWOOD, Amy, Sensible ecstasy: Mysticism, sexual difference and the demands of history, Chicago, The university of Chicago Press, 2002.

IRIGARAY, Luce, Entre Orient et Occident: de la singularité à la communauté, Paris, Les Éditions Grasset, 1999.

- , Éthique de la différence sexuelle, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

- , J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire, Paris, Les Éditions Grasset, 1992.

- , Je, tu, nous: pour une culture de la différence, Paris, Les Éditions Grasset, 1990.

-, Le temps de la différence: pour une révolution pacifique, Paris, Librairie générale française, 1990.

-, Parler n'est jamais neutre, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

-, Sexes et parentés, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

-, Speculum de l'autre femme, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

JONES, Richard H., Mysticism examined: philosophical inquiries into mysticism, Albany, State of University of New York, 1993.

LORRAINE, Tamsin, Irigaray and Deleuze: experiments in visceral philosophy, Ithaca (N.Y.), Cornell university press, 1999.

MOOIJ, Antoine, Taal en verlangen: Lacans theorie van de psychoanalyse, Amsterdam, Boom, 1987.

MORNY, Joy, O'GRADY, Kathleen, POXON, Judith L., French feminists on religion: a reader, London, Routledge, 2002.

RANDOM, Michel, Mawlana Djalâl-ud-Dîn Rûmi: le soufisme et la danse, Tunis, Sud Éditions, 1980.

SCHIMMEL, Annemarie, Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam, München, Kösel, 1995.

-, Meister der Spiritualität: Rumi, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2001.

-, Mystical dimensions of Islam, Chapel Hill (N.C.), University of Carolina Press, 1975.

SÖLLE, Dorothee, Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1997.

TRIMINGHAM, Spencer J., The sufi orders in Islam, London, Oxford University Press, 1973.

VAN HERIK, Judith, Freud on femininity and faith, Berkeley, University of California Press, 1982.

VERGOTE, Antoon, Religie, geloof en ongelooft: psychologische studie, Kapellen, Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, 1984.

VERSCHAFFEL, Bart, Figuren: essays, Amsterdam, De Balie, 1995.

WHITFORD, Margaret (Ed.), Luce Irigaray: Philosophy in the feminine, London, Routledge, 1991.

- (Ed.), The Irigaray Reader, Oxford, Blackwell Publishers, 1991.

Artikels

AHMED, Durre Sameen, "Islam and the West: A cultural and psychological analysis" in: Iqbal review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan, vol. 40, april-oktober 1999.

ADAMS HELMINSKI, Camille, "Women and Sufism" in Gnosis, nr.30, 1994.

Websites

<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review>

(laatste raadpleging op 8 mei 2006)

<http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/gender.htm>

(laatste raadpleging op 8 mei 2006)

Andere bronnen

Interview met Durre Sameen Ahmed in het tv-programma *Braambos*, uitgezonden op 1 mei 2005 op Canvas