

DE GODINNEN VAN DE LAGE LANDEN

Wim Bonis

Inleiding

In pre-Romeins Nederland, d.w.z. in de periode voorafgaand aan de Romeinse invasie in 57 v.Chr., werden naast goden ook godinnen vereerd. De Nederlandse onderzoekers hebben, wat de prehistorische religiebeleving in onze streken betreft, altijd vrij vanzelfsprekend meer aandacht gegeven aan de mannelijke goden dan aan de godinnen. Het is de vraag of dat wel terecht is.

In het onderhavige stuk zal ik een beeld proberen te schetsen van de godinnenverering zoals die in ons land bestaan heeft of moet hebben voor de komst van de Romeinen, en zoals die daarna, onder het Romeinse bewind, in een enigszins geromaniseerde vorm kon continueren. Ik zal daartoe het grensgebied tussen de geschiedenis en de archeologie verkennen, het Germaanse en het Keltische erfgoed onder de loep nemen, en de rol van de vrouw en het landschap binnen de inheemse religiebeleving onderzoeken.

Om een goed beeld te krijgen van het pre-Romeinse religieuze leven, kunnen we te rade gaan bij een grote variëteit aan bronnen: bij de schrijvers uit de Klassieke oudheid, bij taalkundigen, bij godsdiensthistorici, bij mythologische onderzoekers en bij de materiële vondsten van o.a. religieuze beelden en geofferde voorwerpen. Ik zal beginnen met de laatste, de materiële vondsten, omdat deze, in tegenstelling tot de schrijvers uit de Klassieke oudheid, een belangrijk aanknopingspunt bieden voor de godinnenverering in pre-Romeins – en daarmee ook prehistorisch – Nederland.

De archeologische vondsten uit de Romeinse tijd

In het delta gebied van de Rijn, Maas, Waal, IJssel en Schelde, waartoe een groot deel van Nederland behoort en misschien wel heel Nederland gerekend moet worden, zijn veel altaarbeelden en terracotta beeldjes gevonden. De overgrote meerderheid van deze altaren en beeldjes is – vanwege de afbeelding of inscriptie – verbonden met de verering van een specifieke godin. Er zijn in deze twee categorieën vondsten relatief gezien weinig afbeeldingen of inscripties van mannelijke goden aangetroffen. Dat de overgrote meerderheid van deze vondsten godinnenafbeeldingen of -inscripties betreft is juist zo bijzonder omdat ze allen in dezelfde periode vervaardigd zijn, namelijk gedurende de Romeinse overheersing van ruwweg 150 tot 250 jaar na Christus. Hierdoor kunnen deze als een groep sterk aan elkaar verwante vondsten beschouwd worden, zonder allerlei kunstgrepen toe te hoeven passen.

Men kan natuurlijk betwisten of de altaarbeelden en terracotta beeldjes wel zonder meer naast elkaar geplaatst kunnen worden. Hebben we niet met

twee totaal verschillende zaken van doen? De eersten kregen een vaste plaats in een heiligdom en de tweede waren uiteraard gemakkelijk te verplaatsen en men denkt dat de mensen deze thuis in een huisaltaar plaatsten, dus op de plek waar hun dagelijks leven zich afspeelde. Op zich klinkt de suggestie, dat de altaarbeelden werden gemaakt door elites die het zich konden veroorloven en dat de terracotta beeldjes geproduceerd werden voor de veel armere bevolkingsgroepen, wel aannemelijk. En omdat de bevolking nu eenmaal uit zowel elites als deze armere bevolkingsgroepen heeft bestaan en de altaarbeelden en terracotta beeldjes uit dezelfde periode stammen, is er volgens mij weinig op tegen om ze niet naast elkaar te plaatsen.¹ De beeldvorming van de altaarbeelden en van de terracotta beeldjes staat, ondanks enige relatief kleine verschillen, heel dicht bij elkaar.²

Het is bekend dat er niet alleen altaarbeelden en terracotta beeldjes in ons land gevonden zijn, maar ook een aanzienlijk aantal bronzen beeldjes, die over het algemeen de klassieke Romeinse goden uitbeelden. En bij deze categorie zijn de godinnen zeker niet in de meerderheid, alhoewel ze zeker ook wel ruim vertegenwoordigd zijn. We moeten ons hierbij bedenken dat deze – in tegenstelling tot de altaren en terracotta beeldjes – meestal niet in onze streken of in Noord-West Europa zijn vervaardigd, maar indertijd ‘geïmporteerd’ zijn door Romeinse soldaten en ook in veel mindere mate een reflectie vormden van inheemse goden- godinnenvereringen. En al is het bekend dat een groot deel van deze Romeinse soldaten gerekruteerd werd onder de inheemse Gallische en Germaanse bevolking – waaronder natuurlijk de Bataven in ons eigen land – hebben we hier te maken met een categorie godenverering die waarschijnlijk van een hele andere orde en betekenis is geweest. Daarom zal ik die in het onderhavige stuk buiten beschouwing laten. We zullen hieronder zien, dat wij bij de altaarbeelden en de terracotta beeldjes juist niet exclusief te maken hebben met een geïmporteerde Romeinse religiebeleving, maar iets onthullen over de inheemse religiebeleving in onze streken.

Omdat op de altaarbeelden meestal nog een inscriptie geheel of gedeeltelijk te lezen valt, zijn we bekend met een flink aantal namen van inheemse godinnen. De bekendste is zonder meer *Nehalennia*, van wie op het strand bij het Zeeuwse Domburg in 1647 en niet ver daar vandaan op de bodem van de Oosterschelde bij Colijnsplaat in 1970/71 bij elkaar meer dan 200 altaarbeelden gevonden zijn. Maar er zijn ook veel andere godinnennamen bekend, die meestal slechts via één of enkele altaren aan ons is overgeleverd, waaronder *Dea Arcana*, *Dea Hurstrga*, *Dea Iseneucaega*, *Dea Sandraudiga* en *Dea Viradecdis*, en diverse *Matres* benamingen, die vooral bekend zijn uit het

¹ Om even een sprong naar onze tijd te maken: sommigen wonen in een riant vrijstaand huis in de bossen en anderen in een huurflatje in een stadse volksbuurt, maar beiden dienen een vergelijkbaar doel: om thuis te komen, om te eten en te slapen.

² Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 110-114.

Duitse Rijn- en Moezelgebied.³ De terracotta beeldjes zijn allemaal naamloos aan ons overgeleverd, maar aan de hand van de afbeelding kunnen we soms toch nog wel hun identiteit achterhalen. Naast een meerderheid die de moedergodin(nen) uitbeelden, zijn er ook terracotta beeldjes gevonden van *Venus*, *Fortuna*, *Minerva*, *Cybele* en *Luna*.⁴ Omdat terracotta beeldjes erg kwetsbaar zijn en makkelijk kapot gaan, moeten we er van uitgaan, dat er door de eeuwen heen veel verloren zijn gegaan. We kunnen alleen maar gissen naar het werkelijke aantal beeldjes dat ooit in ons land aanwezig is geweest, maar het moet in ieder geval nog veel hoger zijn geweest dan de toch al omvangrijke hoeveelheid die nu bekend is.

Alhoewel we ons hier beperken tot de vondsten op het Nederlandse grondgebied, moet er volledigheidshalve op gewezen worden dat ook buiten onze grenzen grote hoeveelheden van zowel altaarbeelden als terracotta beeldjes van godinnen zijn gevonden, die qua symboliek en afkomst nauw verbonden zijn met de Nederlandse vondsten. In het Duitse Rijn en Moezelgebied zijn zowel de altaarbeelden van moedergodinnen alsook de terracotta godinnenbeeldjes in grote hoeveelheden gevonden. Het gebied waarin Gallo-Romeinse terracotta godinnenbeeldjes zijn gevonden strekt zich verder uit in zuidelijke richting tot ver in Frankrijk.⁵

Hoeveelheden hoeven natuurlijk niet alles te zeggen. Het is een feit dat archeologische vondsten niet zelden op toeval en geluk berusten; dat veel religieuze beelden van hout – waarvan men weet dat ze bestaan hebben – in de tijd vergaan moeten zijn; en dat een grote hoeveelheid vondsten natuurlijk nog niet direct het bewijs hoeft te leveren voor het belang van een religieus fenomeen.

Mircea Eliade heeft met betrekking tot een veel vroegere periode, de oude steentijd, betoogd dat de vondsten van vrouwelijke beeldjes niet de afwezigheid impliceren van een ‘divine masculine Being’, en dat er zelfs aanwijzingen zouden zijn dat de moedergodinnen gecreëerd zijn door een dergelijke ‘supreme Being’. Eliade gelooft dan ook dat de verering van deze ‘supreme Being’ de oudste vorm van onze religiebeleving betreft, een soort Oermonotheïsme, en dat de moedergodin pas echt belangrijk werd na de ontdekking van de landbouw.⁶ Hoewel Eliade zeker een godsdiensthistoricus van groot formaat is, vraag ik mij toch af of hij door de introductie van deze ‘supreme Being’ niet gewoon een

³ K. Zee, *Inheems-Romeinse Godinnen in Nederland*, (ongepubliceerde) doctoraal scriptie, Nijmegen 1987, p. 70.

⁴ Georgette M.E.C. van Boekel, *Romeinse terracotta's*, Museumstukken VI, Vereniging van Vrienden van het Museum Kam – Nijmegen 1996, p 14-20; G.M.E.C. van Boekel, ‘Moedergodinnen en Venus. Romeinse terracotta beeldjes in Noord-West Europa’, *Westerheem*, AWN, XXXV, no. 1, febr. 1986, p. 14-27.

⁵ G.M.E.C. van Boekel, ‘Moedergodinnen en Venus. Romeinse terracotta beeldjes in Noord-West Europa’, *Westerheem*, AWN, XXXV, no. 1, febr. 1986, p. 14-27.

⁶ Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries. The encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Harper & Row, New York 1975, p. 173-176.

slimme omweg heeft gecreëerd om de suprematie van de mannelijke goden alsnog gelegitimeerd te krijgen. Het blijft natuurlijk de vraag waarom er dan in de oude steentijd geen materiële aanwijzingen zijn gevonden voor het bestaan van zo'n 'supreme Being', terwijl we uit die tijd wel een enorm aantal materiële aanwijzingen zijn voor godinnenverering. Maar voor ons verhaal hoeft Eliade's opvatting trouwens geen directe gevolgen te hebben, omdat we ons hier niet bezighouden met de oude steentijd, maar met de periode vlak voor de komst van de Romeinen, vele eeuwen na de opkomst van de landbouw – een periode waarin zelfs volgens Eliade de moedergodin een belangrijke rol speelde.

Zolang er geen vondsten gedaan zijn die een andere kijk legitimeren, moeten we ons toch serieus afvragen of deze grote hoeveelheden altaarbeelden en terracotta beeldjes van godinnen toch niet iets zeggen over het belang van de godin binnen het geheel van de pre-Romeinse inheemse religiebeleving. Zelfs al zou dat een voortzetting betekenen van een religiepraktijk die inmiddels niet meer overeenkwam met de gevestigde religie, want het is juist die voortzetting van inheemse religiepraktijken waarin we hier met name geïnteresseerd zijn. Hoewel er wel – met name buitenlandse – literatuur voorhanden is die de godin inderdaad een prominente plaats toekent in de Keltische en Germaanse godenwereld, blijken de meeste Nederlandse archeologen en historici daar in ieder geval nog niet erg van overtuigd te zijn.

Op de grens van geschiedenis en archeologie

In de meeste algemene geschiedenisboeken die een overzicht geven over het geheel van de Nederlandse historie komt de religiebeleving van onze prehistorische voorouders nauwelijks of zelfs helemaal niet aan de orde.⁷ Het is denkbaar dat de relatief lage status van de prehistorie, die eeuwenlang vanuit het perspectief van de Christelijke geschiedschrijving werd begrepen, hieraan debet is geweest. De *prehistorie* werd bedacht als een periode die haar primaire belang ontleende aan het feit dat zij was voorafgegaan aan de geschiedenis. Zij werd – tenminste vanuit het geschiedenis perspectief gezien – per definitie beschouwd als een relatief minder belangrijke periode, die voornamelijk diende ter voorbereiding van de werkelijk belangrijke periode: de geschiedenis. Analooq hieraan werden alle religies die vooraf waren gegaan aan het Christendom onder de noemer *pre-Christelijk* gerangschikt. De kennis van de pre-Christelijke religies was eigenlijk alleen in zoverre interessant waar deze meer inzicht zouden kunnen geven in de ontwikkeling van het Christendom, en ze werden dan ook primair gezien als voorlopers van het Christendom.⁸ Al ligt er minstens een paar eeuwen tussen het einde van het prehistorische Europa en het begin van

⁷ Zie o.a.: Gerlof Verweij, *Geschiedenis van Nederland. Levensverhaal van zijn bevolking*, deel 1, wording van een land, De Bataafse Leeuw, Amsterdam 1995; Jan en Annie Romein, *De Lage Landen bij de zee*, deel 1, van de oudste tijden tot 1560, W. de Haan – Standaardboekhandel, Zeist, 1961, p. 61 e.v.; H.P.H. Jansen, *Levend verleden. De Nederlandse samenleving van de prehistorie tot in onze tijd*, Uitgeverij Scheffers, Utrecht 1996.

⁸ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p. 15.

Christelijk Europa, onze jaartelling (v. Chr. en n. Chr) geeft nog steeds aan dat het begin van de geschiedenis en het begin van het Christendom geacht werd samen te vallen. Natuurlijk heeft de wetenschap zich geleidelijk aan losgemaakt van haar Christelijke wortels, maar toch moeten we de doorwerking van de traditionele beeldvorming niet onderschatten.

Omdat de meer specialistische studies op het gebied van de religiegeschiedenis van Nederland zich vrijwel allemaal hebben beperkt tot de geschiedenis van het Christendom in Nederland – tot de kerkgeschiedenis –, kunnen we ook daar niet terecht om kennis op te doen over de pre-Christelijke religiebeleving. Er is wat dit betreft een belangrijke uitzondering. In het in 2005 verschenen boek *Nederlandse Religiegeschiedenis* van Joris van Eijnatten en Fred van Lieberg wordt in het eerste hoofdstuk aandacht besteed aan de religie tijdens de Romeinse overheersing. Zij zetten hiermee een belangrijke stap in de goede richting door de geschiedkundige inzichten aan te vullen met archeologische kennis, maar handhaven niettemin wel de grens van de geschiedenis bij de komst van het schrift.⁹

Zoals bekend is de archeologie de wetenschap bij uitstek die zich tegenwoordig heeft gespecialiseerd in de periode van de prehistorie, en dit is begrijpelijk omdat onze kennis van deze periode voor een groot deel afhankelijk is van materiële bodemvondsten. Door de archeologen wordt – door het grondige en zeer waardevolle speurwerk dat zij verricht hebben om ons verre verleden uiterst gedetailleerd in kaart te brengen – zeker niet aan de vondsten en de daarmee samenhangende godinnenverering voorbij gegaan, maar voor mijn gevoel ontbreekt er toch iets in de resultaten van die archeologische onderzoeken. Alhoewel de onderzoekers het belang van de godinnenverering in onze streken erkennen en een plaats geven, beginnen de beschrijvingen van de godenwereld vrijwel altijd met de goden en komen daardoor de godinnen gevoelsmatig toch op de tweede plaats.¹⁰

In de archeologie maakt men onderscheid tussen religieuze culten die een regionale betekenis hadden, en culten die ‘slechts’ van lokaal belang waren, tussen publieke en private culten.¹¹ Het verschil wordt o.a. afgelezen aan de omvang van de tempelcomplexen. Grote tempelcomplexen zouden wijzen op een publieke cultus met een regionale betekenis en de kleine tempelcomplexen (of geheel afwezige tempelcomplexen) zouden wijzen op een private cultus die alleen een lokale betekenis zou hebben gehad. In Nederland zijn op in ieder geval drie plaatsen dergelijke grote tempelcomplexen gevonden – bij Empel,

⁹ Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, p. 30 e.v.

¹⁰ Bijv.: A.W. Byvanck, *Nederland in den Romeinschen tijd*, Brill, Leiden 1943, p. 552.

¹¹ Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 94; De historici van Eijnatten en van Lieberg hebben dit onderscheid tussen publieke en private culten overgenomen in hun studie over de Nederlandse religiegeschiedenis. Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, p. 30 e.v.

Elst en Kessel – die qua omvang er op wijzen dat ze mensen uit de wijde omgeving aangetrokken moet hebben.

Van deze publieke cultusplaatsen weten we dat daar waarschijnlijk de verering van een mannelijke god, Hercules Magusanus, centraal heeft gestaan, en dus geen godin. Maar op indirecte wijze kunnen we toch nog het godinnenerfgoed in de naam Hercules terugvinden, zij het op een nogal negatieve wijze. Hercules is de Romeinse variant van de Griekse god Heracles en deze naam betekent zoveel als ‘de Glorie van Hera’. Philip Slater heeft in Heracles het prototype gezien van de Griekse god die in een voortdurende strijd is gewikkeld met de krachten van de moedergodin Hera, als een afspiegeling van de strijd van de zoon tegen het domein van de moeder.¹² We moeten ons hierbij wel bedenken dat door het proces van de *interpretatio romana*, waardoor de inheemse god Magusanus aan de Romeinse god Hercules gekoppeld werd, er wellicht nog weinig doorklinkt van de oorspronkelijke Griekse betekenis van deze god.

Maar er is een andere reden om het belang van Hercules Magusanus voor de religiebeleving van de inheemse volkeren in onze streken toch enigszins te relativeren. Het is namelijk de vraag of we uit de grootte van een tempelcomplex ook zonder meer het belang van bepaalde cultus kunnen afleiden. Zoals bekend, waren de Keltische en Germaanse stammen gewoon hun goden en godinnen in de open lucht te vereren en ook nauwelijks beelden van deze goden en godinnen te maken, waardoor er voor de archeoloog van deze ‘openlucht tempels’ weinig anders is terug te vinden dan de geofferde voorwerpen. Cultus gebouwen waren niet noodzakelijk voor de praktijk van een cultus.¹³ Zou de nadruk op in het oog springende stenen tempelcomplexen niet iets te maken kunnen hebben met de – onbewuste – erfenis van onze eigen Christelijke religiebeleving, die zich afgezien van de processies altijd bij uitstek binnendeurs heeft afgespeeld?

Wat de lokale culten betreft, gaat men er dus van uit dat deze alleen van belang waren voor de mensen die in de direct omgeving woonden. Het merendeel van de vereerde godinnen, en de vondsten die er verband mee houden, wordt nu juist geplaatst op dat lokale niveau, hetgeen verklaart waarom men binnen de Nederlandse archeologie ervan overtuigd is dat de godinnen een ondergeschikte rol zouden hebben vervuld. Bepaalde type godinnen, de *matres* en *matronae* – bekende Romeinse naamsaanduidingen voor de Moedergodinnen, waarvan vooral in Duitse Rijn- en Moezelgebied enorm veel altaarbeelden en terracotta beeldjes zijn gevonden – zouden zelfs geen godinnen in de eigenlijke zin geweest zijn, maar slechts ‘voorouderlijke moeders’.¹⁴

¹² Philip Slater, *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek family*, Beacon Press, Boston 1962, p. 337 e.v.

¹³ Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 132.

¹⁴ Leo Verhart, *Op zoek naar de Kelten. Nieuwe archeologische ontdekkingen tussen Noordzee en Rijn*, Uitgeverij Matrijs, Utrecht 2006, p. 166; Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 119. Derks merkt op dat

Het is natuurlijk een feit dat zowel de altaarbeelden als de terracotta beeldjes allen stammen uit de Romeinse tijd, en men zou natuurlijk kunnen betogen dat de Romeinse invloed in de vormgeving zo groot is, dat er weinig te zeggen valt over de overleving van veel oudere, pre-Romeinse vereringsvormen. Er is wat dit betreft op gewezen, dat de opleving van de inheemse religie na de inlijving in het Romeinse Rijk juist een indicatie is van het feit dat deze religie erg diepe wortels moet hebben gehad.¹⁵ Buiten het feit dat allerlei elementen van die godinnenverering wezensvreemd waren aan de Romeinse religiebeleving, zegt de lokale oorsprong van en de verbondenheid met de lokale omgeving bij de godinnenverering – tot uitdrukking gekomen in een bont scala aan inheemse godinnennamen die op geen enkele wijze in de Klassiek pantheon konden worden ingepast – eigenlijk al genoeg over haar niet-Romeinse aard. De Romeinen troffen deze godinnenverering aan en hebben deze zo goed en kwaad als het kon een plaats gegeven in de Gallo-Romeinse religiebeleving. Zelfs achter de godinnen waarvan wel een Romeinse oorsprong te achterhalen valt, zoals bij flink wat terracotta beeldjes het geval is, kunnen lokale godinnen hebben schuilgegaan.¹⁶

Ik zal hieronder proberen duidelijk te maken dat de lokale aard van de godinnenverering niet betekent dat deze ook minder belangrijk zou zijn geweest.

Van interpretatio romana naar interpretatio moderna

Wie een algemeen Nederlands geschiedenisboek openslaat zal – zoals gezegd – in de regel daarin weinig of geen informatie aantreffen over het religieuze verleden van onze voorouders. In navolging van de Klassieke koppelen de moderne historici hun vakgebied nog steeds in belangrijke mate aan de overleveringen via het schrift en trekken zij ook de grens van hun vakgebied bij de komst van het schrift.¹⁷ De prehistorie is als periode indertijd in het leven geroepen door mensen die zich er eigenlijk niet direct mee bezig hielden – door buitenstaanders dus.

Ook de Romeinen keken al als buitenstaanders aan tegen de levenswijze van de volkeren die zij aantreffen in het prehistorische Noord-West Europa. Dat moeten we nooit vergeten als we hun geschriften raadplegen. Natuurlijk werd in dat verre verleden, wanneer deze Romeinse schrijvers het leven van de stammen in de Lage Landen beschreven, een stukje van die prehistorie tot het geschiedenisniveau ‘opgetrokken’. Maar het zijn series korte flitsen, gezien door de vertekende beschavingsbril van Romeinse militairen en kolonisten. Hoe het

de Zeeuwse godin Nehalennia in de pre-Romeinse tijd slechts een onopmerkelijke godin is geweest, maar legt niet uit waarom dat zo is.

¹⁵ Colin Wells, ‘Celts and Germans in the Rhineland’, in *The Celtic World*, ed. Miranda Green, Routledge London 1996, p. 612.

¹⁶ Georgette M.E.C. van Boekel, *Romeinse terracotta's*, Museumstukken VI, Vereniging van Vrienden van het Museum Kam – Nijmegen 1996, p.14.

¹⁷ Zie ook: Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, Proloog, p. 13-19.

werkelijke leven – en in het bijzonder het religieuze leven – van de hier levende ‘autochtone’ stammen er uit gezien moet hebben, gaat schuil achter de sluier van de *interpretatio romana*. Slechts op een indirecte manier kunnen we een beeld krijgen van die ‘autochtone’ levensopvattingen, namelijk door datgene uit te filteren dat wezensvreemd is aan de Romeinse levensopvattingen. En met name de Klassieke teksten, de beeldvorming en de inscripties in steen betreffende godinnenvereringen blijken wat dit betreft onthullend te zijn.

Het is de vraag of wij, terugkijkend vanuit de 21^{ste} eeuw naar de religiebeleving in de Nederlandse prehistorie, op een hele andere manier kijken naar onze ‘primitieve’ voorouders dan de Romeinen indertijd deden naar de bevolking die ze hier aantreffen. Zonder twijfel is door de wetenschapsbeoefening – waar wat ons verhaal betreft natuurlijk voornamelijk de geschiedschrijving en de archeologie een rol hebben gespeeld, maar ook andere wetenschapstakken zoals de biologie, psychologie en antropologie hun invloed hebben laten gelden – ons inzicht in het verleden enorm verbreed en verdiept. Zonder iets af te willen dingen op de wetenschap en haar onderzoeksmethoden, zijn er volgens mij toch ook aanwijzingen, dat het wetenschappelijke blikveld zijn beperkingen kent: de moderne wetenschapper tuurt door de bril van de *interpretatio moderna* naar de prehistorische religiebeleving. Deze *interpretatio moderna* laat zich met name op twee terreinen zien. Allereerst in de aanname dat in een religie één god of meerdere goden aan de top van een (hiërarchisch geordende) godenwereld staan, en in de tweede plaats in de wijze waarop culturele verbanden bij voorkeur over het vasteland nagetrokken dienen te worden.

Laat ik met het eerste terrein beginnen. De Nederlandse onderzoekers die zich hebben gewijd aan de pre-Romeinse religie, lijken nog steeds als vanzelfsprekend uit te gaan van het feit dat onze voorouders in ieder geval een god of meerdere goden vereerd moeten hebben (waarbij de godinnen dan ook wel een plaats toegewezen krijgen, maar op een lager niveau). Deze onderzoekers leggen deze nadruk op de goden niet zelden door deze in hun boeken of artikelen eerst te behandelen en in een later hoofdstuk of latere paragraaf nog wat ruimte in voor deze godinnen in te ruimen. En door op basis van materiële vondsten te concluderen dat bij publieke culten de goden en bij private culten de godinnen de dienst hebben uitgemaakt, plaatst men de godinnen a priori op een lager niveau.¹⁸ Het moet gezegd worden dat er uitzonderingen zijn: soms wordt benadrukt dat de godinnen een even krachtige

¹⁸ Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 91 e.v.; Nico Roymans, *Tribal Societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*, AUP Amsterdam 1990, p. 53 e.v.; Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, p. 30 e.v. In het laatste boek wordt in het overzicht op p. 33 eerst de Romeinse godheden genoemd, dan de inheems-Romeinse godheden, en als laatste de inheemse godinnen. Men geeft hiermee de indruk deze drie hiërarchisch ingedeeld te hebben: de Romeinse cultuur wordt belangrijker geacht dan de inheemse cultuur, en binnen die inheemse cultuur worden de goden belangrijker geacht dan godinnen.

rol als de goden gespeeld hebben, en ik vraag me af of dit een teken is van een groeiende overtuiging van het belang van de godinnenverering.¹⁹ In sommige buitenlandse studies durft men wel de godinnen als eerste te behandelen.²⁰

Deze wetenschappelijke voorkeur voor een mannelijk godendom heeft volgens mij vorm kunnen krijgen, doordat de religieuze beeldvorming van de wetenschappers voornamelijk voeding heeft gekregen vanuit drie specifieke tradities uit het Indo-Europese erfgoed. De twee belangrijkste voedingsbronnen betreffen natuurlijk het Christendom en de Klassieke godenwereld van Griekenland en Rome, maar daarnaast is men ook te rade gegaan bij het Germaanse erfgoed. Het is algemeen bekend (ook onder wetenschappers) dat binnen deze Indo-Europese godenwerelden één God of meerdere goden aan de top hebben gestaan. De achterliggende gedachtegang is gelegen in het feit dat alle Indo-Europese samenlevingen patriarchaal georganiseerd waren – m.a.w. dat de mannen er de dienst uitmaakten – en dat dit een weerslag zou hebben gehad op hun organisatie van de godenwereld. Volgens deze opvatting stond de verering van de hemelgod – God bij de Christenen, Zeus bij de Grieken, Jupiter bij de Romeinen en Wodan bij de Germanen – bij hen centraal.²¹ Het is niet vreemd dat veel historici en archeologen – gevoed door deze inzichten – zich bij een religie waar een godin of meerdere godinnen de dienst zou uitmaken helemaal niets kunnen voorstellen. Recent archeologisch onderzoek onder Indo-Europese nomadenstammen van Siberië en Mongolië heeft duidelijk gemaakt dat zelfs zij – en de Indo-Europese samenlevingen in het algemeen – waarschijnlijk veel egalitair zijn geweest dan altijd is aangenomen, en dat ook de godin bij hen een belangrijke rol naast de hemelgod heeft gespeeld.²² Maar dit nieuwe inzicht heeft nog geen algemene instemming gekregen in de wetenschappelijke wereld en heeft nog geen invloed kunnen uitoefening op de algemene beeldvorming van ons Indo-Europese verleden.

Het is overigens ook denkbaar dat wetenschappers niet staan te popelen om zich iets voor te *willen* stellen bij een prominente godinnenverering. Want onder de groep historici en archeologen, die inmiddels wel het culturele belang van de (pre-Indo-Europese) godinnenverering hebben bepleit, bevinden zich nog steeds veel feministisch georiënteerde onderzoekers. En het is helaas zo dat hun onderzoeken – die zich tegenwoordig niet zelden beperken tot het bijstellen van het te eenzijdige mannelijke perspectief om tot een benadering komen die recht

¹⁹ Leo Verhart, *Op zoek naar de Kelten. Nieuwe archeologische ontdekkingen tussen Noordzee en Rijn*, Uitgeverij Matrijs, Utrecht 2006, p. 166.

²⁰ Bijv.: Miranda Green, *Symbol & Image in Celtic Religious Art*, Routledge, London 1992. Op pagina 9 e.v. wordt 'the female image' behandeld en pas op pagina 131 e.v. komt 'the male image' aan de orde. (In algemene zin is het natuurlijk een interessante vraag in welke mate de sekse van een auteur de volgorde van de behandeling van de godinnen en goden heeft beïnvloed.)

²¹ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p. 157.

²² Jeannine Davis-Kimball, *Warrior Women. An Archeologist's Search for History's Hidden Heroines*, Warner Books, New York 2002. Ook wat de Germanen betreft wordt het heersende godenbeeld steeds vaker gecorrigeerd, zoals bijvoorbeeld in het boek *Roles of the Northern Goddess* van Hilda Ellis Davidson (Routledge London 1998).

doet aan zowel mannen als vrouwen – nog steeds weinig algemene waardering krijgen in ‘respectabele’ academische kringen en vaak zelfs eenvoudigweg genegeerd worden. Toen ik dit artikel in 2007/2008 schreef waren nog geen feministische geïnspireerde onderzoekers die een studie hadden gewijd aan de godinnen van de Lage Landen. (Sindsdien zijn er trouwens wel een paar boeken verschenen op dit gebied.²³)

Het tweede hierboven genoemde element van de *interpretatio moderna* houdt in dat het archeologische en historische onderzoek nog steeds bij voorkeur de culturele verbanden over het *vasteland* volgt, en daardoor gemakkelijk voorbij gaat aan de potentiële connecties over *zee*. Misschien heeft deze voorkeur ook te maken met het feit dat men historische ontwikkelingen liever van oost naar west volgt dan van west naar oost. Recent onderzoek naar de megalithische culturen van West-Europa en naar de culturele beïnvloeding van Ierland heeft echter duidelijk gemaakt dat de zee in het verre verleden een veel grotere rol heeft gespeeld dan altijd is aangenomen, alleen al vanwege het feit dat met name kustgebieden veel gemakkelijker over zee bereikbaar zijn geweest in de tijden waarin er nog nauwelijks wegen waren of reizen over land tijdrovender en ook gevaarlijker was dan over water.²⁴ Als we naar de Nederlandse geschiedenis en in een breder verband naar de West-Europese geschiedenis kijken, dan kunnen we zien hoe op tal van terreinen er ingrijpende invloeden vanuit Engeland en Ierland het Europese vasteland bereikt hebben. Met name in de Middeleeuwen dienen zich tal van voorbeelden aan. De Engelse Arthurverhalen verbreidden zich toen over het Europese continent. Het Ierse Brandaan verhaal is wijd verbreid geraakt in vele Europese landen, en het is bekend in welke mate de Ierse missionarissen een onmiskenbare stempel hebben gedrukt op het Europese Christendom.²⁵ Waarom zou er in de prehistorie geen culturele uitwisseling tussen Ierland, Engeland en het Europese vasteland zijn geweest? Door de voorkeur voor culturele beïnvloeding over het vasteland heeft men een belangrijke culturele bron min of meer links laten liggen, namelijk de Keltische traditie uit Ierland. Het toeval wil dat juist vanuit deze traditie de godinnenverering in een veel begrijpelijker context geplaatst kan worden en ook van meer betekenis kan worden voorzien.

Het Germaanse erfgoed

Ondanks het feit dat met het boek van van Eijnatten en van Lieberg voor het eerst de gehele religiegeschiedenis van Nederland in kaart is gebracht, heeft er

²³ Bijvoorbeeld: Annine van der Meer, *Nieuw Licht op Nehalennia. Over een Zeeuwse moedergodin uit de vaderlandse geschiedenis*, Pansophia Press, 2015; Annine van der Meer, *De Drie Dames uit Duitsland. De matronen en Nehalennia, moedergodinnen uit de vaderlandse geschiedenis*, Pansophia Press, 2015; Ineke Bergman, *Godinnen van eigen bodem*, A3 boeken, 2007.

²⁴ Bob Quinn, *The Atlantean Irish. Ireland's Oriental and Maritime Heritage*, The Lillyput Press, Dublin 2005; Peter Marshall, *Europe's Lost Civilisation. Uncovering the Mysteries of the Megaliths*, Headline, London 2004.

²⁵ Thomas Cahill, *How the Irish Saved Civilisation. The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*, Hodder & Stoughton, London 1995.

in de eeuwen daarvoor al wel een geschiedkundige opvatting bestaan over de prehistorische religiebeleving. Deze opvatting werd traditioneel ingevuld door het materiaal zoals dat door Klassieke auteurs zoals Tacitus en Caesar was aangeleverd. Als we bij de Klassieke schrijvers te rade gaan om te weten te komen of de godinnenverering in het pre-Romeinse Nederland van Germaanse dan wel van Keltische oorsprong is geweest, dan lijkt het antwoord vrij simpel. Volgens zowel Caesar als Tacitus werd ons land voor de komst van de Romeinen bevolkt door Germaanse stammen. Deze opvatting impliceert dat ook de religie van onze voorouders Germaans moet zijn geweest, en dat de godinnenverering die we in ons land aantreffen Germaans van oorsprong en van karakter zou moeten zijn geweest. Alhoewel de Kelten meestal ook wel een plaats toebedeeld hebben gekregen in de Nederlandse geschiedenisboeken, is toch het (Klassieke) beeld blijven bestaan dat Nederland in de pre-Romeinse tijd bevolkt werd door Germanen.²⁶

Omdat men, tenminste wat het Nederlandse onderzoek betreft, tot nu toe de Nederlandse prehistorische godinnenverering primair vanuit een Germaanse context probeerde te begrijpen, is het begrijpelijk dat men hiermee niet goed raad heeft geweten. Als we nagaan wat er bekend is van de Germaanse religie, dan is het zeker niet zo dat godinnenverering daarbinnen een centrale plaats heeft ingenomen. Wat de Germaanse ‘pantheon’ betreft worden altijd eerst de drie mannelijke goden genoemd: naast oppergod Wodan of Odin, zijn er nog de twee goden Donar of Thor en Tyr (of Tiwaz). Op een beetje onduidelijke plaats buiten dit godentrio houdt zich de godin Freya op.²⁷ Alhoewel verering van Freya zeker aspecten heeft gekend die we ook terug zien komen bij de godinnenverering in ons rivierengebied, is het de vraag of deze Germaanse godin er aan ten grondslag heeft gelegen. Met name als we ons bedenken dat de Germaanse godenwereld waarschijnlijk pas in de eerste eeuwen na Christus tot onze kuststreken doorgedrongen is, dus toen de godinnenverering in ons rivierengebied vrijwel zeker al eeuwen oud was.²⁸ Maar er zijn nog andere mogelijke Germaanse ‘voorlopers’ van de godinnenverering in onze streken te lokaliseren. In de Germaanse mythologie is nog sprake van een aantal andere machtige vrouwelijke wezens zoals de Valkyrieën en de Nornen, en uit de Germaanse folklore kennen we de machtige vrouwenfiguren Berchta (of Perchta) en Holda (of vrouw Holle). De laatste twee zouden afspiegelingen zijn van een oudere godinnenverering en zouden daarom kunnen bijdragen om de Rijnlandse godinnenverering in een begrijpelijke context te plaatsen.²⁹ Als we

²⁶ H.P.H. Jansen, *Levend verleden. De Nederlandse samenleving van de prehistorie tot in onze tijd*, Uitgeverij Scheffers, Utrecht 1996, p. 37.

²⁷ Jan de Vries, *De Germaansche Oudheid*, H.D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1930, p. 164.

²⁸ Judith Schuyf, *Heidens Nederland. Zichtbare overblijfselen van een niet-Christelijk verleden*, Utrecht 1995, p. 32-33.

²⁹ Hilda Ellis Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, Routledge London 1998, p. 66; Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 114.

Tacitus moeten geloven, vereerden de Germanen de Germaanse variant van de Romeinse goden Mercurius, Mars en Hercules.³⁰ Elders in zijn *Germania* vermeldt hij dat de godin Nerthus in Denemarken werd vereerd met vruchtbaarheidsprocessies.³¹ Het is overigens de vraag in hoeverre Tacitus als buitenstaander echt een totaal overzicht heeft gehad over de Germaanse religie, net zoals betwijfeld wordt of zijn *Germania* wel handelde over het volk van de Germanen. Volgens Colin Wells waren er twee soorten Germanen: ten eerste de stammen (waar Caesar en Tacitus over spraken) die langs de Rijn woonden en in feite van Keltische afkomst of sterk gekeltiseerd waren; en ten tweede de noordelijke stammen, die een meer primitieve, nomadische staat van sociale en economische ontwikkeling hadden en die een Germaans dialect spraken.³² Wat de connectie met de Nederlandse godinnenverering betreft, moeten we vooral bij die eerste Germaans/Keltische stammentraditie te rade gaan, en wat dit betreft komen Nerthus en Holda, met hun vruchtbaarheidsassociaties, het meest daarvoor in aanmerking.

Om het belang van de Germaanse religie voor onze voorouders te onderstrepen wordt vaak verwezen naar de voortleving ervan in de namen van de dagen van de week. Maar zoals hierboven al is opgemerkt, is de verering van Germaanse goden en godinnen waarschijnlijk pas in de eeuwen na Christus tot onze streken doorgedrongen, en daarom zullen de namen van de wekdagen zoals die vandaag bestaan zeker niet voor die tijd in onze streken gebruikt zijn. Ook wordt de door Caesar gehanteerde opdeling van de Galliërs en Germanen al langere tijd met veel vraagtekens omhuld, en hebben archeologische en taalkundige inzichten steeds duidelijker laten zien dat de Keltische taal en Keltische cultuurstijlen toch zeker hun sporen ook in Nederland hebben nagelaten.³³

Het Keltische erfgoed

Wat de Keltische religie betreft, heeft het huidige onderzoek inmiddels een beeld gegeven dat behoorlijk afwijkt van de beschrijvingen ervan door de Romeinse schrijvers. Allereerst iets over het beeld van de continentale Keltische religie, zoals dat door Julius Caesar is overgeleverd. Caesar stelt in zijn verslag van de Gallische oorlog de god Mercurius – waarschijnlijk een Romeinse identificatie van de Keltische god Lug(h) – centraal. Vervolgens noemt hij nog drie mannelijke goden – Apollo, Mars en Jupiter – terwijl hij als laatste de enige

³⁰ Nico Roymans, *Tribal Societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*, AUP Amsterdam 1990, p.53; Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 32-33.

³¹ Hilda Ellis Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, Routledge London 1998, p. 67 en 111/113.

³² Colin Wells, 'Celts and Germans in the Rhineland', in *The Celtic World*, ed. Miranda Green, Routledge London 1996, p. 609.

³³ Herman Clerinx, *De Kelten in de Lage Landen*, Davidsfonds Leuven, 2005, p. 76-78; Laurant Toorians, 'Kelten aan de Nederlandse kust. Noordzeegermaans begon met Noordzeekeltisch', uit: *Spiegel Historiael* 36 (2001), nr 3.

vrouwelijke godheid, de godin Minerva, noemt.³⁴ Omdat Caesar gewend was te denken vanuit een hiërarchische ‘pantheon’ gedachte, mogen we uit deze opsomming afleiden dat volgens hem Minerva zeker geen leidende rol zal hebben gespeeld in de Keltische religiebeleving. Maar ook voor Caesar geldt dat hij als buitenstaander slechts een beperkt beeld moet hebben gehad van de Keltische religiebeleving. Marie-Louise Sjoestedt wijst erop, dat er onder de moedergodinnen geen Minerva in de hoedanigheid van patrones van de kunsten is aangetroffen. Volgens haar geeft Ceasar ons een foute indruk van de complexe godinnenverering van de Kelten.³⁵ Wanneer we de insulaire Keltische traditie van Ierland er bij betrekken ontstaat een heel ander beeld, want binnen de Ierse mythologie nemen de godinnen een belangrijke plaats in, die op zijn minst gelijkwaardig is aan de mannelijke goden. Miranda Green ziet een verband tussen deze insulaire Keltische traditie en die van het Europese vasteland. Ze wijst er op dat voor de ‘heidense’ Kelten van het Europese continent gedurende de Romeinse periode de moedergodin waarschijnlijk de belangrijkste van de bovennatuurlijke krachten was, en dat de vele afbeeldingen en dedicaties verbonden met de haar verering haar populariteit over de hele Keltische wereld reflecteert, dus ook in Ierland.³⁶

De Kelten kenden godinnen en goden onder een veelheid van namen. Deze waren niet zozeer identiek aan elkaar, maar moeten meer als een equivalent van elkaar gezien worden, ontstaan bij verschillende stammen en wellicht op verschillende momenten, vanuit dezelfde generatieve impuls.³⁷ Volgens Barry Cunliffe waren alle godinnen in de Ierse overlevering van de Keltische mythologie reflecties van een Moeder Aarde Godin en waren alle mannelijke goden reflecties van de Tribale God. In de Keltische wereld werden die twee aspecten jaarlijks met elkaar verenigd tijdens het festival van *Samhain*, dat ieder jaar plaatsvond op 1 november, het begin van het Keltische jaar. Samhain was het moment waarop de stamgod en moeder aarde samen kwamen voor gemeenschap – een daad die verzekerde dat de balans van de krachten weer hersteld was en dat de vruchtbaarheid van het land en van de mensen vernieuwd was.³⁸ Alhoewel er nooit een duidelijke Keltische pantheon heeft bestaan, zijn er wel vage hinten dat de godenwereld op dezelfde wijze vorm had gekregen als de stam georganiseerd was. Aan het hoofd stond de stamgod en zijn ‘consort’, de

³⁴ Nico Roymans, *Tribal Societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*, AUP Amsterdam 1990, p.53.

³⁵ Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 33-34.

³⁶ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 106.

³⁷ Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 39.

³⁸ Barry Cunliffe, *The Celtic World*, BCA London, 1992, p. 72.

moeder aarde godin. En daarboven bestond ook nog een vaag concept van de moeder van de goden.³⁹

Proinsias Mac Cana geeft nader invulling aan het verschil tussen deze Tribale God en de Moeder Aarde Godin. Hij geeft aan dat de heilige soevereiniteit, verbeeld door de Godin als personificatie van Ierland, een permanent en fundamenteel element uitmaakt van de Ierse traditie. Hij wijst in dit verband op het verhaal van 'Conn of the Hundred Battles', waarin Lugh optreedt als koning van de Andere Wereld en vergezeld wordt door een jonge vrouw, die geïdentificeerd kan worden als de soevereiniteit van Ierland, en legt een directe link naar de Gallische monumenten van Mercurius en Rosmerta.⁴⁰ Hij suggereert hiermee dus dat er aanwijzingen zijn dat op het continent vergelijkbare religieuze opvattingen hebben bestaan. Het is zelfs mogelijk dat de associatie tussen land en koning, die inhield dat de soevereiniteit van deze koning verbonden werd met de vruchtbaarheid van het land, ooit in Ierland is geïntroduceerd door de Belgae stammen, die waarschijnlijk geïdentificeerd moeten worden met de *Fir Bolg* uit de Ierse mythologie.⁴¹ Miranda Green ziet ook een mogelijk verband tussen de insulaire en de continentale Europese traditie.⁴² Zij wijst er ook op dat de oorsprong van de mythe van het heilige huwelijk waarschijnlijk gezocht moet worden in het religieuze systeem van de landbouwgemeenschappen. De mythe zou het geloof hebben gereflecteerd dat de vruchtbaarheid van de aarde een input nodig had van de mensen. Voor een succesvolle oogst was de gecombineerde energie vereist van de aarde, die als vrouwelijk werd beschouwd, en van de mensheid, die als mannelijk werd beschouwd.⁴³ Het heilig huwelijk vinden we dan ook terug in veel mythologieën, zoals in de landen van het Midden-Oosten, in het Klassieke Griekenland en in het pre-Christelijke Rome, en moet dus niet als specifiek Keltisch worden beschouwd.⁴⁴

Deze oorsprong van het heilige huwelijk tussen een godin en een god in de landbouwgemeenschappen sluit goed aan bij de opmerking van Mac Cana, dat de notie van een mystieke of symbolische eenwording tussen de koning en zijn koninkrijk ouder is dan de Indo-Europese samenleving. Maar hij voegt er direct aan toe dat dit heilige beeld van de soevereiniteit nergens zo duidelijk

³⁹ Barry Cunliffe, *The Celtic World*, BCA London, 1992, p. 74. Onwillekeurig doet dit beeld mij sterk denken aan de Christelijke verbeelding van Jezus en Maria, samen met de moeder van Maria, Anna. Wellicht niet helemaal toevallig is de verering van Anna juist sterk geweest in streken zoals Bretagne, waar de invloed van de Keltische cultuur sterk geweest is.

⁴⁰ Proinsias Mc Cana, *Celtic Mythology*, Chancellor Press, London, 1997, p. 19, 25 en 92-93.

⁴¹ Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 18.

⁴² Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 74.

⁴³ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 74.

⁴⁴ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p 126-127.

werd gevisualiseerd als bij de Kelten.⁴⁵ De mogelijke overleving van een pre-Indo-Europees erfgoed binnen de Keltische religie is een interessant gegeven, waaraan we hieronder nog wat meer aandacht aan zullen besteden.

Er zijn bij het bovenstaande wel kanttekeningen te plaatsen. Omdat de Romeinen, buiten een paar kleine nederzettingen na, nooit voet aan wal hebben gezet in Ierland, heeft de Romeinse cultuur daar ook vrijwel geen sporen nagelaten zoals op het Europese vasteland en in Engeland. In Ierland zijn dan ook geen altaarbeelden of terracotta beeldjes van godinnen of goden gevonden, in de eerste plaats omdat de Kelten gewoon niet zo gericht waren op het maken van afbeeldingen van hun godinnen of goden en in de tweede plaats omdat de afbeeldingen die ze wel hebben gemaakt van hout waren en daardoor slechts in zeldzame gevallen de tijd overleefd hebben. Ook waren de Kelten – zoals we hierboven al hebben aangegeven – niet gewend om tempels te bouwen, omdat zij hun godinnen en goden bij voorkeur in de natuur vereerden, in de open lucht.⁴⁶ Interessant hieraan is dat dit ook aantoont dat materiële vondsten – in de vorm van beelden of tempels – niet het belangrijkste bewijs hoeven te zijn voor het bestaan van een religieuze beleving.

Een andere kanttekening die gemaakt moet worden is dat in het Nederlandse rivierengebied nog geen afbeeldingen of inscripties gevonden zijn, die wijzen op het bestaan van een gezamenlijke verering van de godin en de god, zoals in het geval van Mercurius en Rosmerta. Dit neemt natuurlijk niet weg, dat de vondsten in ons rivierengebied er wel op wijzen dat de bewoners godinnen en goden naast elkaar vereerden. Juist omdat de godinnen- en godenverering zich ook op verschillende terreinen afspeelde – de godin op het terrein van de vruchtbaarheid van het land, de dieren en de mensen en de verdediging van het land tegen externe krachten, en de god op het terrein van de stamaangelegenheden⁴⁷ – wordt het aannemelijk dat beide vereringsvormen naast elkaar hebben bestaan en in relatie tot elkaar stonden. En hoewel het natuurlijk wel de vraag blijft of dezelfde bevolkingsgroepen bij beide vereringsvormen betrokken zijn geweest, moeten we ons ook afvragen of door de indeling in publieke en private culten (waar hierboven over is gesproken) de godinnen- en godenwereld niet ten onrechte op een nogal absolute wijze in tweeën wordt gesplitst.

Interessant in dit verband is dat er enkele aanwijzingen zijn dat de Keltische jaarfeesten, waarbij deze godinnen en goden uiteraard een rol speelden, ook in ons land ooit gevierd zijn. Voor ons verhaal is het festival van *Samhain*, dat – zoals gezegd – gevierd werd op 1 november en het begin van het Keltische jaar markeerde, met name interessant. Tijdens *Samhain* werden namelijk de godin en god ritueel met elkaar verenigd. Barry Cunliffe geeft aan

⁴⁵ Proinsias Mc Cana, *Celtic Mythology*, Chancellor Press, London, 1997, p. 92.

⁴⁶ Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 132.

⁴⁷ Proinsias Mc Cana, *Celtic Mythology*, Chancellor Press, London, 1997, p. 92.

dat ‘In Celtic mythology Samhain was the time of reconciliation between the tribal god and the earth mother in her tribal guise, when they came together for intercourse – the act ensuring that the balance of the forces has been restored and that the fertility of the land and the people was renewed’.⁴⁸

Een belangrijke aanwijzing voor het bestaan van het jaarfeest van *Samhain* in ons land komt uit een onverwachte hoek: uit de Nederlandse literatuurgeschiedenis. In de 19^e eeuw is het mondeling overgeleverde *Lied van Heer Halewijn* opgeschreven, dat vermoedelijk teruggaat op een Middeleeuwse oorsprong. Frits van Oostrom heeft er op gewezen dat *Halewijn* zeer waarschijnlijk verwijst naar het feest van *Haloween*, een latere benaming voor het Keltische jaarfeest van *Samhain*. Ook andere elementen in het lied geven volgens van Oostrom sterke aanwijzingen dat in het verhaal van Halewijn het jaarfeest van *Haloween* doorklinkt.⁴⁹ Ook in andere volksverhalen, zoals het bekende verhaal van Blauwbaard, zitten overigens elementen die sterk doen denken aan het verhaal van Halewijn, zodat het denkbaar is dat de figuur van Halewijn – en dus ook de herinnering aan het Keltische festival van *Samhain* – onder andere benamingen in onze streken heeft kunnen overleven.⁵⁰ Een andere aanwijzing voor het vieren van de Keltische jaarfeesten in onze streken wordt geleverd door het bestaan van de nederzetting Lugdunum Batavorum of Lugduno, die ergens aan de monding van de Oude Rijn gelegen moet hebben en – zoals ik elders betoogd heb – vrijwel zeker van pre-Romeinse oorsprong is.⁵¹ Als deze nederzetting in het pre-Romeinse Nederland bestaan heeft, dan is het ook aannemelijk dat het jaarlijkse feest ter ere van de god Lug – *Lughnasa* – ook gevierd moet zijn in ons land. Er is nog een indirecte aanwijzing met betrekking tot de viering van *Lughnasa*. In de Ierse mythologie wordt vermeld dat de *Fir Bolg* tezamen met de *Fir Gaileoin* en de *Fir Domnann* – die gezien werden als behorend tot één ras en één macht – in Ierland arriveerden op de feestdag van *Lughnasa*. Als de *Fir Bolg* verwijzen naar de Belgae stammen en de *Fir Gaileoin* naar de Galliërs – zoals wel gedacht wordt – , dan suggereert dit dat *Lughnasa* ooit in de streken waar deze stammen vandaan kwamen, waaronder in ieder geval ook een gedeelte van Nederland valt, gevierd moet zijn.⁵² Als het feest van *Lughnasa* en *Samhain* ooit in Nederland is gevierd, mogen we ervan uitgaan dat ook de andere Keltische jaarfeesten hier ooit gevierd zijn. De mogelijke viering

⁴⁸ Barry Cunliffe, *The Celtic World*, BCA, London 1992, p. 72; Zie ook: Barry Cunliffe, *The Ancient Celts*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 189; Alexei Kondratiev, *Celtic Rituals. An Authentic Guide to Ancient Celtic Spirituality*, New Celtic Publishing, Scotland 1999, p. 105 e.v.

⁴⁹ Frits van Oostrom, *Stemmen op Schrift. Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur vanaf het begin tot 1300*, Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam 2006, p. 88 – 93.

⁵⁰ Ton Dekker, Jurjen van der Kooi & Theo Meder, *Van Aladin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties*, Sun Nijmegen, 1997, p. 65.

⁵¹ Wim Bonis, ‘Lugdunum Batavorum en het Keltische erfgoed’ in het *Leids Jaarboekje*, Leiden 2005, p. 45-52.

⁵² Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 17.

van Keltische jaarfeesten in onze streken versterkt het idee dat het Keltische erfgoed in Nederland ooit invloedrijk is geweest.

Wat de hele discussie over de Germaanse of Keltische cultuur betreft, begint in de huidige wetenschap overigens steeds meer de overtuiging te groeien dat het identificeren van stammen met een Germaanse of Keltische afkomst gewoon een fout uitgangspunt is, dat nog teruggaat op de ideeën van Caesar en Tacitus. We weten nu vrijwel zeker dat die vroegere stammen, voor de komst van de Romeinen in ieder geval, helemaal niet over zichzelf dachten in termen van Germanen en Kelten, net zoals de Amerikaanse Indianen voor de komst van de Europeanen ook niet over zichzelf dachten in termen van Indianen. Op de altaarinscripties kunnen we aflezen dat ze zichzelf vooral met een bepaalde stam identificeerden.⁵³ Daarom is het eigenlijk zinvol om niet te kiezen voor een exclusieve Keltische of Germaanse oorsprong van de Nederlandse godinnenverering, maar aannemelijke of aantoonbare verbanden bij beiden serieus te nemen. In de lijn van deze gedachte spreken sommige onderzoekers tegenwoordig in dit verband over ‘Keltisch-Germaanse volkeren.’⁵⁴ Zoals hieronder zal blijken, moeten we zelfs niet blijven vasthouden aan deze Keltisch-Germaanse oorsprong, omdat de wortels van de godinnenverering nog wel eens veel ouder zouden kunnen blijken te zijn.

Het aandeel van de vrouwen

Het is niet ondenkbaar dat de mannelijke goden in de wereld van de Germaanse en Keltische stam vrij vanzelfsprekend een leidersrol toebedeeld hebben gekregen, omdat het de mannen zijn geweest die altijd het opvallendst naar buiten zijn getreden, door middel van handel en oorlogvoering. Ondanks het feit dat vrouwen bij de Kelten en Germanen soms wel mee streden op het slagveld, zelfs in leidende rollen zoals Boudicca bij de Icenii, Cartimandua bij de Brigantes in Engeland en Veleda bij onze Bataven, was handel en oorlogvoering toch voornamelijk een zaak van mannen. Hilda Ellis Davidson heeft betoogd dat godinnen toch voornamelijk verbonden waren met vrouwelijke zaken, waaronder het weven en de vruchtbaarheid van het land en van de mens.⁵⁵ Dit zijn ook de zaken die in de strijd tussen de Romeinen en de Kelten en Germanen, en in de vele eeuwen van geschiedschrijving – vanaf de Klassieke schrijvers tot in onze tijd toe – vrij onzichtbaar zijn gebleven.

Er is al veel nagedacht over de relatie tussen godinnenverering en de maatschappelijke positie van de vrouw, vooral vanuit een feministisch perspectief. Er zijn aanwijzingen dat de meest essentiële stappen in de menselijke ontwikkeling voornamelijk geïnspireerd zijn door de inbreng van vrouwen. We moeten hierbij niet alleen denken aan economische en

⁵³ Nico Roymans, lezing over de Kelten in Nederland, RMO Leiden, 13-02-07.

⁵⁴ Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2005, p. 25 e.v.

⁵⁵ Hilda Ellis Davidson, *The Roles of the Northern Goddess*, Routledge, London 1998, p. 182 e.v.

technologische vernieuwingen, maar ook aan de vrouw als het sociale centrum van de leefgemeenschap.⁵⁶ Hoewel de relatie tussen de godinnenverering en de positie van de vrouwen in de Keltische samenleving moet worden betwijfeld, is het wel een feit dat de vrouwen – zoals in het algemeen in de ‘primitievere’ samenlevingen het geval is geweest – een relatief hoge positie hebben bekleed in vergelijking met de mediterrane wereld.⁵⁷ Er zijn aanwijzingen dat de zaken waar vaak godinnen mee geassocieerd werden, ook zaken waren waar vrouwen in beginsel bij betrokken waren en soms zelfs permanent bij betrokken zijn geweest. Bijvoorbeeld het zorgen voor de gewassen van het land, het krijgen van en zorgen voor kinderen. De veelvuldige associatie van godinnen met bronnen en rivieren kan ook gerelateerd worden aan de rol van de vrouw, van wie het leven zich vaak rond de nederzetting afspeelde, waar de watervoorziening essentieel was om te overleven.⁵⁸ Het spreekt eigenlijk wel vanzelf dat – gezien de dagelijkse behoefte van de mens aan water, die vroeger net zo belangrijk was als die nu nog is – onze voorouders ervoor kozen om hun nederzettingen vaak in de buurt van bronnen of rivieren te stichten. Daarmee lag ook de associatie van een godin met deze bron of rivier – toch de levensader van de gemeenschap – ook wel voor de hand. Dit alles hoeft overigens nog niet te betekenen dat de vrouw enig maatschappelijk aanzien genoot.

Zijn er ook concrete ‘bewijzen’ betreffende de deelname van vrouwen aan de godinnenverering? Wat de godin Nehalennia betreft, bijvoorbeeld, zijn alle altaren die ter ere van haar zijn opgericht, afkomstig van mannelijke kooplieden of handelaars, die allen blijkbaar van elders kwamen en bij de Nehalennia tempel slechts een soort tussenstop maakten. Hieruit mogen we dus niet afleiden dat de Nehalennia verering een exclusieve mannelijke aangelegenheid geweest moet zijn. Zoals Miranda Green heeft benadrukt, zeggen de mannelijke dedicaties eigenlijk alleen iets over de sociale en economische stand van zaken, namelijk dat mannen degenen waren die zich deze altaarstenen konden veroorloven. Vrouwen zouden gewoon niet de middelen kunnen hebben gehad om dure monumenten op te richten. Wat de continentale Keltische culten betreft waar helende godinnen vereerd werden, is in ieder geval aantoonbaar dat zich onder de vereerders veel vrouwen bevonden.⁵⁹ Het blijft natuurlijk de vraag hoeveel vrouwen in onze streken hebben deelgenomen aan de godinnenverering, maar we moeten ons in ieder geval dus niet laten misleiden door de mannelijke dedicaties op de altaarstenen.

We mogen er van uitgaan dat we bij Nehalennia te maken hebben met een godinnenverering die zeker al leefde onder de plaatselijke bevolking voordat de Romeinen hier kwamen, wellicht onder de in die streken wonende Menapii. Uit

⁵⁶ Margaret Ehrenburg, *Women in Prehistory*, British Museum Press, London 1989, p. 50.

⁵⁷ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 15-27.

⁵⁸ Hans Biederman, *Die Großen Mutter*, Wilhelm Hein Verlag, München, 1989, p. 33.

⁵⁹ Miranda Green, ‘The Celtic Goddess as healer’, in: Sandra Billington en Miranda Green (eds.), *The Concept of the Goddess*, Routledge, London, p. 26.

de inscripties op de altaren, die nogal standaard Romeins van aard zijn, kunnen we in ieder geval weinig afleiden over die lokale verering, behalve dan wellicht dat de lokale bevolking ook haar bescherming afriep bij een tocht over zee en haar bedankte bij een behouden terugkomst. Maar uit de afbeeldingen op de altaren kunnen we iets meer afleiden. Die verwijzen – op een enkele uitzondering na waar Nehalennia haar voet op een boot laat rusten – helemaal niet naar een overtocht en behouden terugkomst, maar naar de vruchtbaarheid van het land. In de gevallen dat Nehalennia zelf is afgebeeld, zit zij vrijwel altijd op een stoel met een mand vruchten naast haar en enkele vruchten op haar schoot. Er is gesuggereerd dat deze vruchten op de schoot van de godin aan haar geofferd zouden zijn om haar te bedanken voor de behouden thuisvaart.⁶⁰ Maar een andere uitleg is ook mogelijk. Het is denkbaar dat voor de lokale bevolking Nehalennia, naast bescherming op zee, tevens zorgde voor een goede oogst. De symboliek op de altaarstenen – vruchten, vegetatie, de hoorn des overvloeds – wijst naar associaties met de vruchtbaarheid en wedergeboorte. Zelfs Nehalennia's watersymboliek zou ook wel eens niet simpelweg verbonden kunnen zijn met de bescherming van zeevaarders, maar zou ook betekenis kunnen hebben op het gebied van genezing en wedergeboorte.⁶¹ We moeten ons goed bedenken dat een godin heel vaak meerdere functies tegelijkertijd kon vervullen. Voor de bezoekende handelaars telde uiteraard alleen de behouden overtocht, maar de aldaar levende bevolking moest voortdurend zorgen voor het dagelijks voedsel, dat naast vis ook uit producten van het land zal hebben bestaan, en moest zich ook buigen over de verzorging van hun zieken. Deze twee verklaringen voor de aanwezigheid van vruchten hoeven elkaar trouwens geenszins uit te sluiten, want waarom zouden wat vruchten van de oogst niet ook gebruikt zijn als offer aan de godin? De afbeelding van een godin met vruchten op haar schoot was overigens niet beperkt tot Nederland maar was wijd verbreid in Noord-West Europa, getuige de vele terracotta beeldjes die gevonden zijn waarop zij zo is afgebeeld. Mede omdat de landbouw in vroegere tijden vaak het werkterrein van de vrouw is geweest, is het heel goed denkbaar dat, ondanks de afwezigheid van enig bewijs, vrouwen een belangrijke rol hebben gespeeld bij de lokale variant van de Nehalennia verering.

Ik vermoed dat de archeologische vondsten van de altaren en terracotta beeldjes een veel belangrijkere plaats in de geschiedenisboeken zouden hebben gekregen, wanneer ze voornamelijk mannelijke goden hadden uitgebeeld en zeker wanneer ze in een Klassiek kader ingepast hadden kunnen worden. Ik krijg alleszins de indruk dat men waarschijnlijk weinig raad wist met deze vrouwelijke godheden, die met hun inheemse namen maar weinig aanknopingspunten boden binnen de algemeen geaccepteerde kaders van de

⁶⁰ Ton Derks, *Gods, Temples and Ritual Places. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, AUP 1998, p. 224.

⁶¹ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 179-180.

Nederlandse prehistorie en geschiedenis. We hebben hierboven al gezien dat die aanknopingspunten er wel degelijk zijn, en als we nog dieper graven dan de Keltische cultuur dienen ze zich volop aan.

De godin ouder dan de god

We hebben hierboven er al op gewezen dat de godinnenverering niet ophoudt bij de Nederlandse grens, en niet als een geïsoleerd fenomeen beschouwd moet worden. Het is zelfs zo dat de godinnenverering in Nederland pas echt op waarde geschat kan worden, als we deze proberen te begrijpen vanuit een veel bredere context dan tot nu toe het geval is geweest.

In de wetenschap bestaat nog geen overeenstemming over de aard van de vroegste vorm van religiebeleving van de mensheid. Hierboven hebben we al kort Mircea Eliade's ideeën hierover aangestipt, namelijk dat hij overtuigd is van het feit dat de vroegste mensheid geloofde in een 'divine supreme Being', die de kern uitmaakte van een soort Oermonotheïsme, en dat de moedergodin pas vrij laat, na de ontdekking van de landbouw, belangrijk werd.⁶² Voor mij blijft het dan de vraag waarom in de periode waarin er heel veel materiële vondsten van godinnenbeeldjes gedaan zijn – de oude steentijd – geen materiële aanwijzingen zijn gevonden voor het bestaan van zo'n 'supreme Being'. Eliade is niet de enige die de godin niet aan de basis van de religiebeleving plaatst. In feite vertegenwoordigt hij hiermee nog steeds de meerderheid van de wetenschappers.

Er is laatste decennia echter een groeiend aantal onderzoekers dat er wel van overtuigd is dat de godinnenreligie en -verering de oudste vorm van religie heeft vertegenwoordigd, en er dus al was voordat de landbouw werd uitgevonden.⁶³ Volgens deze onderzoekers zijn juist de goden pas na de ontdekking van de landbouw onderdeel gaan uitmaken van de religiebeleving. Onder deze onderzoekers bevinden zich relatief veel feministen.⁶⁴ Maar er zijn zeker ook mannelijke onderzoekers die de godinnenverering als oudste religievorm beschouwen.⁶⁵ Ik vind de redeneringen van deze onderzoekers, die

⁶² Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries. The encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Harper & Row, New York 1975, p. 173-176.

⁶³ Ik spreek in dit verband liever over een nog basaler 'Godinnenerfgoed', dat volgens mij de oudste vorm van spiritualiteit vertegenwoordigt, en dat pas later geleidelijk aan de basis ging vormen voor een godinnenreligie en voor verering van godinnen in een antropomorfsche zin. Zie uitgebreider over dit thema mijn artikel *In den beginne was het landschap*, en mijn boek *Het voortleven van het Godinnenerfgoed*. Op mijn website is meer informatie over beiden te vinden: <http://www.wimbonis.nl>

⁶⁴ O.a.: Ann Baring & Jules Cashford, *The Myth of the Goddess. Evolution of an image*, Penguin, London 1991; Monica Sjöö & Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*, Harper, San Fransisco 1991; Elinor W. Gadon, *The Once and Future Goddess*, The Aquarian Press, London 1995; Rachel Pollack, *The Body of the Goddess. Sacred Wisdom in Myth, Landscape and Culture*, Element, Shaftesbury 1997; Buffy Johnson, *Lady of the Beasts. Ancient Images of the Goddess and her Sacred Animals*, Harper, San Fransisco 1990; Riane Eisler, *The Chalice and the Blade. Our History, our Future*, Pandora, London 1990.

⁶⁵ O.a.: William Irwin Thompson, *The Time Falling Bodies Take to Light. Mythology, Sexuality and the Origin of Culture*, St. Martin's Press, New York 1986; Geoffrey Ashe, *The Dawn Behind the*

vaak heel degelijk onderbouwd wordt met archeologisch ‘bewijsmateriaal’, met psychologisch en sociaal inzicht in de menselijke natuur, en met mythologische kennis, een stuk aannemelijker. Zij proberen vaak een stap verder te gaan dan de pure materiële datering en classificering en te begrijpen welke *betekenis* een godinnenverering voor de toenmalige mens gehad moet hebben.

Het zijn vooral de feministische onderzoekers geweest die er op hebben gewezen dat het feit dat alleen de vrouw kinderen kon baren grote indruk moet hebben gemaakt op de ‘primitieve’ mens, die deze vruchtbaarheid weerspiegeld zag in de dieren- en plantenwereld om hem of haar heen. De vruchtbaarheid was een mysterie dat belichaamd werd in de verering van de moedergodin. Marija Gimbutas heeft op basis van archeologische vondsten en interpretatie van symboliek laten zien dat in het ‘oude Europa’ de verering van de godin centraal heeft gestaan, en dat deze pas door de opkomst en veroveringstochten van de Indo-Europese volkeren, die in de eerste plaats een hemelgod vereerden, werd verdrongen naar een ondergeschikte positie.⁶⁶ Hoewel het ‘oude Europa’ van Gimbutas zich met name bevindt in Oost-Europa, zijn er genoeg aanwijzingen dat ook in Nederland ooit pre-Indo-Europese volkeren gewoond hebben, waardoor de inzichten van Gimbutas zeker ook betrokken kunnen worden bij een beschouwing van de religiebeleving in de Nederlandse prehistorie.

Gerda Lerner heeft de oude wortels van de godinnenverering bepleit op grond een schets van het ‘primitieve’ menselijke bestaan. Zij wijst er op dat in de oude steentijd, anders dan in onze moderne tijd, de moeder voor het kind machtig en noodzakelijk geweest moet zijn geweest om te overleven. Het kind was voor warmte en voedselvoorziening volledig afhankelijk van de moeder. Daardoor kon de moederfiguur in de religiebeleving van de toenmalige mens vanzelfsprekend centraal komen te staan in de vorm van de verering van de moedergodin.⁶⁷ Maar daarnaast onderbouwt zij deze oude wortels van de godinnenverering door mythologische en archeologische ‘bewijzen’ met elkaar in verband te brengen. Zij wijst er op dat in vrijwel alle mythen, rituelen en scheppingsverhalen van het 4^e millennium v.Chr de moedergodin centraal heeft gestaan, hetgeen ons legitimeert de betekenis daarvan terug te lezen in de archeologische vondsten.⁶⁸ Lerner stelt verder nog vast dat de maatschappelijke veranderingen zich afspiegelen in de religieontwikkeling en een duidelijk patroon laten zien. Belangrijke veranderingen zoals de introductie van de ploeg

Dawn. A Search for the Earthly Paradise, Henry Holt, New York 1992; Leonard Shlain, *The Alphabet versus the Goddess. The Conflict Between Word and Image*, Penguin, London 1998. In feit zijn het een aantal mannen geweest die aan de basis van het godinnenonderzoek hebben gestaan: J.J. Bachofen in de 19^e eeuw met zijn studie *Das Mutterrecht*, Robert Briffault begin 20^e eeuw met zijn studie *The Mothers* en later in de 20^e eeuw Robert Graves met zijn boek over *The White Goddess*.

⁶⁶ Zie o.a.: Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess*, HarperCollins publishers, New York 1989; Marija Gimbutas, *The Living Goddesses*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2001.

⁶⁷ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p. 40.

⁶⁸ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p 148.

in de landbouw, het toenemende militarisme, de opkomst van het koningschap en de opkomst van de staat hebben hun weerslag gehad op de mythen. Dit patroon ziet er volgens haar ongeveer als volgt uit: de moedergodin werd, nadat zij lange tijd centraal had gestaan, geleidelijk gedevalueerd en de mannelijke zoon en consort van de godin kwam op en ging later domineren. Vervolgens versmolt hij met een stormgod tot een mannelijke Scheppergod, die leiding gaf aan het pantheon van goden en godinnen. En overal waar zulke veranderingen hadden plaatsgevonden, ging de macht van de schepping en van de vruchtbaarheid over van de godin naar de god.⁶⁹

Het landschap en de verbondenheid

Als we de relatieve oudheid van godinnenverering ten opzichte van de godenverering in gedachten houden en in verband proberen te brengen met de godinnenvondsten in het Nederlandse rivierengebied, dan moeten we ons serieus afvragen – zoals Mc Cana heeft gesuggereerd betreffende de Keltische soevereiniteitsrituelen – of we hier niet met een verschijnsel te maken hebben dat veel ouder is dan het Keltische of Germaanse erfgoed. Die mogelijke oude oorsprong wordt nog aannemelijker gemaakt door de centrale rol die de *verbondenheid* met de lokale omgeving heeft gespeeld (en nog steeds speelt) bij godinnenverering.

Terwijl goden altijd nauw met de stam verbonden waren en dus ook in zekere zin mobiel waren, zijn godinnen altijd nauw verbonden geweest met bepaalde plekken – zoals specifieke bronnen, rivieren, bossen of heuvels – waardoor zij in feite veel minder mobiel waren. De verering van de Keltische godinnen laten wat dit betreft een principe zien dat een veel algemenere betekenis heeft. Dit principe hield in dat als een volk zich om de één of andere reden verplaatste naar een ander gebied, dan namen ze wel hun god of goden mee, maar moesten ze de kracht van hun godin altijd weer opnieuw ontdekken op hun nieuwe vestigingsplaats. Anders gezegd: de god scheidt de wereld van buitenaf en maakt in die zin geen onderdeel uit van zijn eigen schepping, terwijl de godin het leven van binnenuit scheidt, daardoor zelf onderdeel blijft van haar schepping en er niet los van gemaakt kan worden. Anne Baring en Jules Cashford hebben er op gewezen dat vanaf de oude steentijd er twee soorten mythen bestaan kunnen hebben, moeder aarde mythen en jachtmythen, die later in de nieuwe steentijd over zijn gegaan in het naast elkaar vereren van godinnen en goden. De godin stond voor het ontastbare geheel van de schepping, *Zoe*, en de god voor een specifiek tastbaar deel van de schepping, *Bios*.⁷⁰

We kunnen zien hoe dat principe zelfs bij de Christelijke Mariaverering het godinnenprincipe nog doorwerkt, want deze verering is iedere keer pas echt tot leven gekomen nadat er verschijningen hadden plaatsgevonden of een

⁶⁹ Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York 1986, p. 145.

⁷⁰ Ann Baring & Jules Cashford, *The Myth of the Goddess. Evolution of an image*, Penguin, London 1991, p. 148.

mysterieus Maria beeldje ergens werd ontdekt op een specifieke locatie. De Maria grotten die overal door jaren heen zijn gecreëerd, brengen ook die verbondenheid met de lokaliteit tot uitdrukking, waarbij de plek van de grot ook nog eens direct verbonden is met de plek waar de verschijning ooit heeft plaatsgehad. Zelfs wanneer deze grotten werden gekopieerd op andere plekken in de Christelijke wereld (zoals veelvuldig is gebeurd met de bekende Lourdes grotto), werd daarmee nog steeds een verbondenheid van de Maria verering met een bepaalde localiteit uitgedrukt.

Het feit dat juist in ons rivierengebied ooit godinnen vereerd zijn past helemaal binnen de context van het vergelijkende mythologische onderzoek. Waterplaatsen – in het bijzonder rivieren en bronnen – zijn altijd plaatsen bij uitstek geweest waar een godinnenverering tot leven kon komen, niet alleen in de Keltische of Germaanse mythologie maar ook in de Klassieke mythologie. Denk aan Venus en aan de nymphen.⁷¹ De waarneming van *het numineuze* in het water is wat dit betreft belangrijk. Er blijkt veel bewijs te zijn dat in non-mediterraan Europa vanaf de latere Bronstijd het water in rituele activiteiten centraal stond.⁷²

Niet alleen het water maar ook het land heeft een belangrijke rol gespeeld bij de verbondenheid. We kunnen wat dit betreft het thema van het heilige huwelijk tussen de godin en de god in herinnering brengen. De intieme band tussen de moeder godin en het land(schap), die op het Europese continent tot uitdrukking kwam in het feit dat de godinnenverering heel vaak nauw verbonden was specifieke lokale plekken, werd ook al weerspiegeld in de vergelijkbare concepten uit de vroege Ierse mythen.⁷³ Alexei Kondratiev heeft benadrukt dat voor de Kelten het land een levende entiteit was, bewust en ontvankelijk voor menselijke activiteit, maar ook behoorlijk onmenselijk in haar aard en behoeften. Het land was voor hen de ultieme werkelijkheid, waarvoor het pure menselijke bewustzijn van de stam moest buigen. In gepersonaliseerde vorm manifesteerde zij zichzelf als de godin, wier gunsten gewonnen moesten worden.⁷⁴

De wijze waarop de lokale verbondenheid door godinnenverering tot uitdrukking wordt gebracht, wordt mooi geïllustreerd door de samenstelling van de godenparen, die in het Keltisch Europa vereerd werden. Het godenpaar Mercurius en Rosmerta is hierboven al aan de orde gekomen, maar er waren nog veel meer godenparen, zoals Apolla Grannus en Sirona, Mars en Nemetona, en

⁷¹ Zie Nico Roymans, *Tribal Societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*, AUP Amsterdam 1990, p.89, voor de belangrijke rol van rivieren en bronnen in de Keltische religie.

⁷² Miranda Green, 'The Celtic Goddess as healer', in: Sandra Billington en Miranda Green (eds.), *The Concept of the Goddess*, Routledge, London, p. 26; Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 89 e.v.

⁷³ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 107.

⁷⁴ Alexei Kondratiev, *Celtic Rituals*, New Celtic Publishing, Scotland 1999, p. 11.

Sucellus en Nantosuelta.⁷⁵ We zien bij de samenstelling van deze godenparen een duidelijk patroon naar voren komen. De god, die meestal (maar niet altijd) een Romeinse naam en ook een inheemse bijnaam droeg, werd gekoppeld aan een godin met enkel een inheemse naam, hetgeen wijst op haar lokale afkomst. We kunnen hieruit afleiden dat de god waarschijnlijk was ‘geïmporteerd’ door Romeinse soldaten, Romeinse handelaars of misschien zelfs door een (al dan niet geromaniseerde) Keltische of Germaanse stam die zich op een nieuwe plek ging had gevestigd, terwijl de godin voor de import van de god al verbonden was met de streek waar zij werd vereerd.⁷⁶ Omdat de god vaak een dubbele naam had, lijkt het waarschijnlijk dat in deze gevallen de Romeinse god in de plaats was getreden van een reeds bestaande inheemse god, maar het is wel opvallend dat dit proces zich blijkbaar niet heeft voltrokken bij de godin. Marie-Louise Sjoestedt neemt eenzelfde proces waar in de periode toen de Keltische stammen zich in Ierland vestigden. Zij brachten, volgens haar, hun zeegod met zich mee, maar adopteerden de lokale godinnen, die verbonden waren aan de aarde en voortleefden als ‘een immobiele overlevering van hun voorgangers’.⁷⁷

Overleving van de pre-Indo-Europese godin in Nederland?

Archeologisch onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat er geen aanwijzingen zijn dat er in de laatste duizend jaar voor Christus zich in ons land grote verplaatsingen van bevolkingsgroepen hebben voorgedaan. Het bodemonderzoek wijst wat dit betreft op een grote mate van continuïteit van de bewoning.⁷⁸ Dit is niet alleen een interessant gegeven om te kunnen vaststellen in welke mate er Keltische of Germaanse stammen in ons land gevestigd hebben of zich vermengd hebben met de hier levende autochtone bevolking, maar ook om na te gaan in welke mate de religiebeleving nu wel Indo-Europees dan wel pre-Indo-Europees is geweest.

Hiermee zou ook een antwoord gevonden kunnen worden op de vraag waarom godinnenverering zo sterk kon blijven bij de patriarchaal georganiseerde stammen van de Kelten en de Germanen. Er is op gewezen dat ‘vermenging’ van rondtrekkende (Keltische) stammen met de lokale bevolking waarschijnlijk wel heeft plaatsgevonden, en zeker als het autochtone bevolkingsaantal het aantal Keltische nieuwkomers ver heeft overtroffen, zou een pre-Keltische godinnenverering binnen de nieuwe Keltische of gekeltiseerde context hebben kunnen overleven. De geringe archeologische sporen van binnentrekkende stammen in het millennium voor onze jaartelling zouden er zelfs op kunnen wijzen, dat de rondtrekkende Kelten vaak slechts uit kleine

⁷⁵ Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 30.

⁷⁶ Miranda Green, *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins, Mothers*, The British Museum Press, London 1995, p. 124-135.

⁷⁷ Marie-Louise Sjoestedt, *God and Heroes of the Celts*, Turtle Island Foundation, Berkeley 1994, p. 61.

⁷⁸ Nico Roymans, lezing over de Kelten in Nederland, RMO Leiden, 14-02-07.

groepen bestonden, die na een tijd in een bepaald gebied geopereerd te hebben, zich daar uiteindelijk gevestigd hebben en vermengd hebben met een redelijk omvangrijke autochtone bevolking.⁷⁹ Het autochtone element zou veel krachtiger geweest kunnen zijn dan vroeger gedacht werd. Dit zou mede de nogal mysterieus aandoende namen, die veel godinnen in het Rijnland dragen, kunnen helpen te verklaren: omdat deze waarschijnlijk uit een ons onbekende pre-Keltische taal zijn overgeleverd. We kunnen ons misschien voorstellen dat de elites van die stammen – net als de Katholieke Christenen eeuwen later – verwoede pogingen hebben ondernomen om deze vereringsvormen in te dammen, maar dat zij daar door druk vanuit ‘het gewone volk’ niet in geslaagd zijn. Maar dit zullen we waarschijnlijk nooit meer kunnen achterhalen.

Tot besluit

Met het bovenstaande verhaal heb ik getracht duidelijk te maken dat godinnenverering in onze streken voor en tijdens de Romeinse overheersing een belangrijke plaats heeft ingenomen binnen het totaal van de religiebeleving. Een belangrijkere plaats dan tot nu toe naar voren is gekomen uit de onderzoeken van Nederlandse historici en archeologen. Er zijn diverse deelonderwerpen ter sprake gekomen – waaronder de mogelijke oorsprong van deze godinnenverering, en de relatie van godinnenverering met het principe van verbondenheid en daarmee met het land(schap) – die het zeker waard zijn om nader onderzocht en verder uitgediept te worden. Een vraag die niet aan de orde gekomen is, is of er aanwijzingen zijn dat de godinnenverering in één of andere vorm heeft kunnen overleven, bijvoorbeeld onder de noemer van heiligenverering, of in volkverhalen- of gebruiken. Dat lijkt me een interessant thema voor nader onderzoek.

Leiden, 14 oktober 2008 (en een beetje aangepast in 2018)

⁷⁹ Leo Verhart, *Op zoek naar de Kelten. Nieuwe archeologische ontdekkingen tussen Noordzee en Rijn*, Uitgeverij Matrijs, Utrecht 2006, p. 33.